

L'OUBLI, UNE VERTU PROPHETIQUE ¹

Je voudrais essayer de montrer comment la mémoire ne se peut que sur fond d'oubli primordial, ce qui, c'est « logique », est le plus souvent oublié, alors que le prophétisme, me semble-t-il, y est toujours et de façon singulière très attentif.

1) La notion de mémoire est communément et hyperboliquement associée au judaïsme. Et, bien sûr, à bon droit. Le judaïsme s'est éprouvé lui-même, souvent, comme sacerdoce, voire « religion de l'histoire » pour reprendre le mot de Moses Hess articulé après lui par Heschel ou Funkenstein. Mais il me paraît très important de préciser quel est le sens de cette expérience foncière. On a beaucoup insisté, s'agissant de cette dernière, sur un surprenant paradoxe ². D'une part le judaïsme fait du passé historique la référence de sa propre croyance et de sa remémoration un commandement positif: « Souviens-toi des jours du passé... » (*Deut.*, 32,7). D'autre part il est remarquable qu'il n'y pas eu pendant de nombreux siècles d'histoire juive endogène, au sens de la constitution d'un champ de connaissances circonscrit dans son autonomie. Mémoire de l'histoire et souci historiographique sont aussi disjoints que souvenir et savoir.

Que signifie cette disjonction paradoxale, en première approche ? Elle indique tout d'abord que la remémoration juive (le *zakhor*) est très différente de l'anamnèse des philosophes ou de la reconstruction des historiens, c'est-à-dire de la réappropriation et de l'archivage. La mémoire, ici, dans le judaïsme, n'est pas une capacité de représentation ni une aptitude à la rétention. Son sens est strictement littéral: reviviscence, réactualisation, revécu immédiat d'une expérience mémoriale, liaison des origines et du présent naturel, du passé présentifié et du moment actuel irradié par le ressouvenir: voilà, très précisément, ce à quoi se rapporte la remémoration, le *zakhor*.

Du dedans de la tradition, c'est sans doute le prophétisme qui, en exacerbant les signes de cet être-dans-l'événement, en fournit la plus saisissante des expressions et donne ainsi à voir son hétérogénéité à toute chronographie historique.

Je voudrais retenir trois maîtres-termes dont l'articulation structure, me semble-t-il, l'intervention prophétique: « souviens-toi » (*zakhor*), « et pourtant » ou « malgré tout » (*laken*), « jusques à quand? » (*ad ana*). Ils s'entr'appartiennent, se codéterminent inextricablement.

¹ Ce texte a été publié in *Enjeux d'histoire, jeux de mémoire. Les usages du passé juif* (dir. J.M. Chouraqui, G. Dorival, C. Zytnicki), Paris Maisonneuve et Larose, 2006.

² Y.H. Yerushalmi, *Histoire juive et mémoire juive*, tr. E. Vigne, Maspéro, 1984.

2) L'injonction obsédante d'avoir à se souvenir, à ne pas oublier, vise constitutivement la remémoration d'un événement fondateur, l'Exode. En « faire mémoire » est considéré comme « un décret perpétuel » (*Ex.*, 12,14). L'événement de la sortie d'Égypte est inaugural et matriciel. Il commence une histoire d'émancipations collectives successives dont il est le modèle et l'origine mémorable. La continuité de sa célébration et de sa transmission le change en véritable mémorial, depuis cette première pâque que fut la fin de l'asservissement égyptien. Toutes les autres pâques en revivifient le souvenir. La cène pascale, le *seder*, est l'exercice liturgique de cette transmission. Le scénario en est soigneusement codifié par la *michna* pour servir à la réactualisation d'une expérience de libération. L'ordonnancement général et le récit dit à haute voix mettent en scène la répétition symbolique d'une triple séquence historique: l'esclavage, la délivrance, la rédemption. Chaque participant incorpore les signes de la narration par l'effectuation de gestes ritualisés. Cette narration pascale n'est en rien chronologique. Sans doute vise-t-elle un événement, mais cet événement ne saurait faire sens que depuis un fond originaire sur lequel il se détache et il s'inscrit en outre dans la durée des successions et des transmissions, dont les repères sont indiqués par les noms propres des transmetteurs et non par une quelconque datation. Au-delà d'une ressouvenance spirituelle et intériorisée, la remémoration est une représentation actuelle. Elle peut donc agglutiner à ses significations toutes les expériences symboliquement articulées et endurées depuis celle qui les a toutes inaugurées. On pourrait dire que l'événement de l'Exode métonymise tous les événements qui lui sont homologues.

L'histoire remémorée est donc tout à fait différente de l'histoire reconstituée. Les sujets qui en font rappel ont à la revivre. Elle n'étale pas chronologiquement des données, elle les relie en traçant un rapport ouvert à d'autres moments libératoires qui ont même pu précéder la sortie d'Égypte, comme la création ou la ligature d'Isaac, aux catastrophes et aux émancipations qui l'ont suivie ainsi qu'à l'attente d'une cessation messianique de l'histoire, d'une interruption de son cours désastreux. Le souvenir et l'espérance scellent leur association par la mémoire et l'attente, comme l'indiquent les notions de « livre aide-mémoire » (*Mal.*, 3,16 ou *Dan.*, 7,10;12,1) et de « germe », nom messianique par excellence (*Zac.*, 6,12-14), qui en permettent les désignations métaphoriques ou symboliques. C'est ce que montre parfaitement par ailleurs le *targoum* de l'Exode dans le *Poème des quatre nuits*. Le traducteur araméen relie ensemble les événements qu'il considère comme décisifs dans l'histoire eschatologique du monde et les rapporte à la nuit pascale comme à leur centre, comme si pour lui passé historique et avenir messianique constituaient l'unique objet d'une remémoration seule capable de rendre à toute parole présente sa force d'effectuation, laquelle en signifierait du coup l'irremplaçable fonction. Tel moment passé qui ponctue l'Exode devra donc être reconnu en tant que condensation-type d'un maintenant messianique.

On peut donc dire que le passé ne se projette pas ni ne se réfléchit dans le présent, car alors il serait définitivement inhumé dans son statut de figure disparue et le présent demeurerait à jamais imprésent. Les deux se télescopent, s'entrechoquent dans l'instant où le présent se saisit lui-même comme transi par le passé. Benjamin appelle cette constellation « image » ou « abréviation » de l'histoire de l'humanité tout entière¹, c'est-à-dire des trois dimensions du temps. Il redoutait que les morts eux-mêmes ne fussent pas en sécurité aussi longtemps qu'on n'attiserait pas pour eux le feu de l'espérance. De même, Michelet disait des commémorations qu'elles étaient des moments de résurrection des morts en leur « vie intégrale » et rappelait, à propos du Moyen-Age, la nécessité savante qu'il y avait à le « remettre debout ». Péguy proposait quant à lui qu'on distinguât très strictement entre la mémoire et l'histoire, l'événement moléculaire et sa pétrification en artefact de savoir : « l'histoire est essentiellement longitudinale, la mémoire est essentiellement verticale. L'histoire consiste essentiellement à *passer au long* de l'événement. La mémoire consiste essentiellement, étant dedans l'événement, avant tout à n'en pas sortir, à y rester, à le remonter en dedans. La mémoire et l'histoire forment un angle droit. L'histoire est parallèle à l'événement, la mémoire lui est centrale et axiale »².

3) De cette puissance d'actualisation portée par la remémoration, le prophétisme est essentiellement la radicalisation, voire l'extrémisation. Il revendique l'Exode ainsi que l'expérience pascalle où il est intensément revécu pour appeler à une *autre* sortie d'Égypte dont la première serait l'archétype. Car pour le prophète l'engagement de toujours faire mémoire est une promesse sur et pour l'avenir. Autrement, si chaque pâque n'était pas à son tour la possibilité d'un événement zéro, d'un recommencement du temps, le risque serait grand que les illusions de sortie, les fausses sorties et les souvenirs rejoués n'asservissent pas moins que l'esclavage. Croire en avoir fini avec l'oppression serait une figure, à vrai dire idolâtrique, plus redoutable encore qu'en subir la perpétuation. L'obligation de se souvenir des « jours du passé » se fait alors injonction utopique de réinventer ici et maintenant l'épopée libératrice, de répondre pour les jours qui viennent. Les prophètes intensifient le geste remémoratif. Ils surchargent la représentation symbolique mise en scène par le *seder* d'une sorte de mime expressif de ce qu'elle représente. Au lieu de simplement disposer des signes, ils se font eux-mêmes signifiants. Jérémie se confectionne des cordes et un joug et les met sur sa nuque, ce qui signifie à la fois, dans un même geste, le mémorial de l'esclavage passé et la mise en garde contre l'esclavage à venir. De même encore, au lieu d'ingérer des éléments

¹ « Sur le concept d'histoire » in *Œuvres*, éd.cit., III, p. 430. Cfr. Le commentaire d'Agamben in *Le temps qui reste*, éd. cit., p. 221-222

² *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme naturelle* in *Œuvres*, III, Pléiade, p. 1177

signifiants, les prophètes s'incorporent la signification par excellence, la parole écrite de Dieu. Ezéchiel mange le volume roulé déployé devant lui. Osée, en épousant une prostituée, met en scène la prostitution d'Israël.

Le prophète scandalise parce qu'il bouleverse les codes de la remémoration pour en finir avec le contentement dogmatique qu'elle peut produire lorsqu'elle s'institutionnalise. Le rappel doit avoir l'urgence d'un appel immédiat. La reliaison passera donc par la déliaison de toute forme, y compris celle empruntée par la mémoire.

Avec Isaïe, la remémoration s'outrepasse elle-même dans une injonction à l'éveil, à la mémoire d'un éveil: « Eveille-toi comme aux jours d'autrefois, des générations de jadis » (51,9-10). Que peut être le souvenir d'une vigilance, sinon la vigilance pour aujourd'hui? La mémoire, pour être fidèle au plus vif de l'événement auquel elle doit le jour, devra suspendre sa fonction de captation et de transmission et se projeter dans le non-répétable de la « chose nouvelle » (Isaïe). La remarquable exhortation du prophète somme instamment de sortir d'une fausse mémoire plus périlleuse que l'oubli: « *Ne vous souvenez plus des événements anciens, ne pensez plus aux choses passées, voici que je vais faire une chose nouvelle, déjà elle pointe, ne la reconnaissez-vous pas?* » (43,18-19 – je souligne). Le « ne...plus » n'invite évidemment pas à se replier dans l'amnésie mais à secouer l'assoupissement aveugle où plongent les commémorations pieuses et vides. Le prophète rappelle ainsi la vraie valeur d'existence portée par l'oubli, valeur que l'injonction d'avoir à faire mémoire peut oblitérer, dès lors qu'elle se contente de rapporter au lieu de vivifier. L'efficacité remarquable de cette modulation de l'oubli que j'appelle prophétique tient à sa puissance d'éveil, c'est-à-dire à sa capacité à rompre la possible léthargie procurée par les mémoires vaines. Buber cite le propos d'un pieux rabbin, quelque peu existentialiste, Baroukh de Metzbig, qui rappelait expressément que l'oubli avait été donné à l'homme pour lui permettre de vivre. Comment comprendre ce propos, comment accepter que l'oubli puisse être un don ?

4) D'abord, il faut poser, et c'est bel et bien d'une thèse philosophique qu'il s'agit alors, que penser, agir et vivre, c'est être capable de se souvenir, bien sûr, mais que cette capacité vivante présuppose un oubli vivifiant dont la forme principale serait sans doute l'oubli d'un savoir, tant chez Platon que dans le Talmud.

A quelle condition majeure Baroukh de Metzbig peut faire l'éloge de l'oubli ? Il faut que cet oubli ne soit pas interprété comme une perte originaire, comme une inexorable destruction, ni la mémoire comme une répétition intégralement reconstituante ou reproductrice de cela qui fut oublié. Qu'on se souvienne du paradoxe mortel de Funès le « mémorieux » dans la nouvelle de Borgès : son aptitude à la reconstitution en intégrité du passé le plus immédiat requiert un temps égal au temps à reconstituer. Le jour passé à se remémorer le

jour précédent est un jour perdu, la répétition mémorielle l'ayant tout entier rongé et aboli, nul espace libre n'ayant été abandonné par l'effacement des « choses passées » et des « événements anciens ». Funès ne peut plus penser, il ne peut plus vivre. Envahie de tous les détails du monde et de toutes les différences entre chacun de ces détails, sa mémoire est un « tas d'ordures » et sa conscience « interminable » et « inutile » puisqu'inapte à la régénération par la relâche du souvenir.

En invoquant l'oubli, le prophète va plus loin encore que le rabbin de Buber. Il fait appel à une ressource immémoriale qui se tiendrait en-deçà de tout événement mémorable, « pré-originellement », « an-archiquement », en un sens lévinassien. Il fait signe vers un oubli profond et primordial dont il faut dire qu'il est la condition ou le fond de toute mémoire qui vient trancher sur lui. Je dirais que l'oubli a été donné à l'homme pour lui permettre de se souvenir.

Le retour et la mémoire, le ressouvenir, ne reproduisent pas un sens inaltéré ou des éléments strictement identiques. La remémoration se remémore toujours un événement dont la singularité ne peut pas être réduite ou annulée par la reconstitution. Ceci ne tient pas tant à une limite de la restitution mémorielle ou aux défaillances de la finitude. La structure même de la mémoire emporte qu'elle ne rappelle jamais le même comme même mais rend possible au contraire qu'il apparaisse dans sa différence avec soi. C'est de cette façon qu'on peut comprendre pourquoi l'avoir-à-oublier du prophète est tout l'inverse d'une inertie ou d'un abandon. L'injonction oblige à se défaire d'une alternative simple entre se souvenir et oublier : il y va plutôt d'une fidélité à ce qui exige de revenir, de se rejouer dans une « deuxième fois », de se vérifier dans son effectivité, et dont l'oubli délivre positivement la possibilité. « La muse, ce n'est pas la Mémoire, c'est Oublieuse Mémoire. L'oubli est le soleil, la mémoire brille par reflet, réfléchissant l'oubli », écrit Blanchot, et il ajoute: « L'oubli est la vigilance même de la mémoire, la puissance gardienne grâce à laquelle se préserve le caché des choses et grâce à laquelle les hommes mortels...reposent dans le caché d'eux-mêmes »¹.

5) L'oubli signifie ainsi un dépôt de la mémoire dans la confiance, l'abandon et l'accueil, une relâche qui en ferait le vrai salut du souvenir. Sa « vigilance » interrompt en effet la transmission figée pour redonner au présent et à ses urgences un avenir aussi vif que l'étaient les « jours passés ». L'oubli prophétique serait alors la condition nécessaire d'une ouverture, voire d'un suspens, de la mémoire -sur et par l'agir dans l'instant. L'instant d'un agir, d'une réponse (ou, bien sûr, d'un non-agir, d'une non-réponse) est donc proprement crucial. Là peut-être, et seulement là, quelque chose de l'anarchique, de l'immémorial pointé par Levinas semble s'atteindre, dans l'extrême acuité de cet instant qui me lie à l'infini lorsque je suis requis par un visage, par un appel,

¹ *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, p.460

par une sommation d'où toute mémoire s'absente. Cet instant est à proprement parler infinitésimal. Si en effet je prends le temps de me reprendre, si je prends sur moi, si je tâche de comprendre, si j'entends me souvenir, autrement dit si je ne parviens pas à oublier, à me dé-synchroniser, si je n'oublie pas de cet oubli radical qui est délestage de toute pesanteur par l'anamnèse d'un savoir, alors c'est déjà trop tard, c'est que je n'ai pas été moi-même pris par la réponse. On peut ici songer à ce mot magnifique de Nietzsche : « toute action exige l'oubli »¹. Et on pourrait au fond en rapprocher l'intuition de l'idée d'un faire éthique précédant sa pensée : toute action exige l'oubli...de soi. On n'est alors plus dans Nietzsche, il est vrai. Mais selon une modalité qui est celle de l'excès ou de la surenchère, non de la récusation. Si je n'oublie pas, si je ne m'oublie pas, le faire avant d'entendre, le *naasse venichma* de la tradition perd toute intelligibilité et ses conditions de possibilité comme précession de toute mémoire risquent de se défaire à jamais.

Ce qui dure le plus longtemps, au fond, ce n'est pas ce qui relie le mortel à l'éternité, une durée infiniment longue suggérée par les images de l'écoulement, du flux, mais bel et bien ce qui dure le moins longtemps et qui contient le temps tout entier, une fulguration éthico-pratique : l'instant où je me décide, sur le champ, dans le déphasage de toute présence, de tout temps chronologique, en-deçà du bien et du mal raisonnés, soit avant toute mémoire (c'est pour ce motif que l'éthique lévinassienne, en dépit de ce qu'on lui prête souvent abusivement, ne s'apparente jamais à une quelconque morale du devoir, prescriptive et normative).

6) L'oubli garantit que la mémoire ne s'immobilise pas en repli sur l'être, en concentration sur un sujet hanté par la masse énorme du passé qui l'opresse. La mémoire n'est vigilante, et cette veille est précisément l'office que lui assigne la tradition, que si elle est autre chose que le ressassement d'un souvenir du passé où s'exténuerait le présent, qu'un ressentiment où il s'atrophierait en simple réceptacle d'une *histoire*. En interrompant l'historicité de l'histoire, ou tout au moins en délestant le souvenir de ses arrimages chronologiques, l'oubli prophétique congédie l'ensommeillement du monde.

Ainsi surdéterminé par le « ne vous souvenez plus », le « souviens-toi » qui en réfléchit la lumière révèle sa fécondité politique. Il reconvoque les choses passées vivifiées par l'interruption de l'oubli, et les actualise en laissant place à l'advention et à la promesse du temps. Le « jusques à quand » adressé à un présent qui se contente de durer dans sa présence invariable, « inique », « oppressive » et « violente » (*Hab.*, 1,3) signifie cette capacité prophétique de la mémoire à se laisser interrompre et à s'intensifier dans la projection. La

¹ *Seconde intempestive*, p. 97 de l'éd. de poche Folio/ essais. Nietzsche ajoute : « Un homme qui voudrait sentir les choses de façon absolument et exclusivement historique ressemblerait à quelqu'un qu'on aurait contraint à se priver de sommeil...Il est donc possible de vivre presque sans aucune mémoire...mais il est absolument impossible de vivre sans oubli »

résurrection du passé et l'insurrection de l'instant sont les conditions coagissantes de la venue: « Jusques à quand, le temps des choses inouïes? » (*Dan.*,12,6). L'intervention prophétique s'effectue dans ce qu'on pourrait appeler une immédiateté détemporalisée, c'est-à-dire dans un événement qui déplacerait le temps en l'écartant, en se logeant au-dedans de lui, et qui ne viendrait pas simplement se ficher entre deux temps successifs. Elle peut ainsi passer du registre politique concret à l'annonce de l'imminence du renouvellement de l'alliance puis de celle-ci à celui-là, car les deux sont sans cesse superposés et peuvent ainsi à tout instant s'interposer. Le sens de l'histoire si aigu du prophète en court-circuite et en brouille les distinctions chronologiques. La parole prophétique est indissolublement rétroactive et projective. Elle surtemporalise les temps éclatés qu'elle convoque, pourrait-on dire aussi sans risque de contradiction. La temporalité historique se voit disloquée et ses déterminations tantôt exacerbées, tantôt déliées, en vertu de ce que Jankélévitch appelait « l'hyperchronie juive ».

Par la fulgurance des télescopages du passé et de l'avenir, le prophète veut donc produire une interruption, c'est-à-dire insérer dans la durée du temps historique la douleur et le bouleversement de la rédemption. Son intervention est « pathétique »¹ parce qu'il exhibe et laisse finalement pantelante l'antinomie constitutive du politique, entre institution réglée et désinstitution démocratique, norme et ensauvagement. On comprend que le retour au désert ait été sa constante nostalgie aussi bien que la pure visée d'une régénérescence. Les temps nomades correspondent en effet à un entre-deux où coïncident immédiatement déliaison et reliaison, libération et liberté, où l'histoire est comme suspendue, sans roi ni prêtres, sans législation rigide ni culte ossifié. Mais le présent post-nomadique est toujours pris dans le paradigme égyptien de l'asservissement.

La durée du présent est ce qui ne saurait continuer à être. Or elle continue à être ce qu'elle est, persévérance ontologique farouchement déniée par le prophète. Le troisième terme de la parole prophétique, « et pourtant » (*laken*), signifie ce déni comme un défi (*Jér.*,32,28-26; *Is.*, 64,7; *Os.*, 14, 5-8). Il préfigure l'avenir messianique contre les logiques expectatives qui font de l'attente le simple discernement des effets prévisibles d'une cause établie.

Le « souviens-toi » emporte la mémoire vers la rétrojection indispensable à cette déconsidération du présent.

Le « et pourtant » en signifie toutefois l'envers: il est en effet l'indice sans cesse présent de la possibilité instantanée, dans l'instant, de l'impossible.

Le « jusques à quand », c'est ce qui donne à ce double flux la dynamique de son incessant renouvellement en déjouant les effets de présence du présent.

¹ Abraham Heschel (*Das prophetische Bewußtsein*, Berlin, 1933) opposait la « théologie pathétique » des Juifs à la « théologie apathétique » des Grecs, structurée par les notions d'ordre, de cosmos et d'harmonie.