

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 6 • N.º 12 • OUTUBRO 97

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Prolegómenos a uma Leitura Actual do Pensamento de M. Heidegger*

JEFFREY ANDREW BARASH — *Mémoire et Immémorial chez Lévinas*

ANTÓNIO PEDRO PITA — *Constituição da Problemática Filosófica de Mikel Dufrenne*

JOSÉ MANUEL FERNANDES GONÇALVES — *A Via da Religação no Pensamento de Xavier Zubiri*

JOSÉ REIS — *O Tempo em Plotino*

DESIDÉRIO MURCHO — *Epistemologia da Modalidade em David Hume*

## MÉMOIRE ET IMMÉMORIAL CHEZ LÉVINAS

JEFFREY ANDREW BARASH

Si j'ai choisi pour thème "Mémoire et immémorial chez Lévinas", c'est moins pour produire une exégèse de la philosophie de Lévinas qu'afin de m'interroger, à travers la perspective que sa philosophie a pu ouvrir, sur la *mémoire* elle-même. Lévinas a élaboré l'idée de la mémoire dans son rapport à ce qu'il nomme l'"immémorial", notamment dans l'ouvrage publié en 1978, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, et mon interrogation, à partir de Lévinas, prendra cet ouvrage pour son objet principal. Dans la mesure où l'idée de la mémoire présentée dans cet ouvrage rompt résolument avec les principales interprétations de la mémoire à l'oeuvre dans les différentes traditions philosophiques antérieures, ma tâche principale sera de réfléchir sur le statut philosophique de la mémoire — sa place dans le champ de l'Être, pour parler comme Lévinas — en problématisant l'idée même de la mémoire que Lévinas propose.

Ce qui frappe d'emblée dans les analyses que Lévinas élabore par rapport à la mémoire, c'est le radicalisme de la dichotomie qu'il établit entre "mémoire", d'une part, et "immémorial" de l'autre. Loin de constituer un aspect isolé de sa pensée, cette dichotomie se situe au fondement même de sa démarche. Elle découle de la différence irréductible chez lui entre immanence et transcendence, entre l'essence et son au-delà. Etant donné que l'essence chez Lévinas signifie en même temps "l'être différent de l'étant"<sup>1</sup>, le même radicalisme de la coupure qui passe entre l'essence et son au-delà affecte l'être et son autrement.

C'est cette dichotomie entre être et autrement qu'être, à laquelle s'articule celle de la mémoire et de l'immémorial, qui se constitue au

---

<sup>1</sup> Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Kluwer/Livre de poche: Dordrecht/Paris, 1978), p. 9.

travers de l'ouvrage tout entier. Et le radicalisme de cette coupure ne cesse de nous surprendre : il s'agit, d'une part, de l'ordre de l'être, de l'ego intéressé, dans son effort, *conatus*, en fonction duquel les philosophes modernes dans le sillage de Hobbes et de Spinoza ont envisagé l'essence même de l'homme. Comme nous le verrons, il s'agit de l'intérêt de l'ego qui, par le biais de la mémoire, récupère le temps passé sous forme d'histoire et d'historiographie.

Lévinas invoque, d'autre part, l'"immémorial", au-delà de l'essence et de l'intérêt de ce monde: autrement qu'être, autrement que le *conatus* qui cherche par tous les moyens à persévérer dans son être. C'est l'"immémorial" qui, loin de s'inscrire dans une mémoire et dans une histoire, suscite selon Lévinas "une responsabilité qui vient d'en deçà et va au-delà de ce qui tient dans le suspens d'une époque".<sup>2</sup> Et, c'est par rapport à cette responsabilité, émanant d'un commandement immémorial, d'une injonction au-delà de l'essence en "rupture avec l'être et avec son histoire"<sup>3</sup> que Lévinas invoque le bien ou la bonté.

C'est précisément en analysant le *radicalisme* du décalage entre l'immémorial, d'un côté, interprété comme source de la bonté au-delà de l'être ou de l'essence et, d'un autre côté, la mémoire, comme l'histoire, pensées à partir de l'intéressement des efforts dans ce monde, que je voudrais engager, à partir de Lévinas, mon interrogation sur la mémoire. Dans un premier temps j'aborderai le thème de la mémoire et de l'immémorial, ensuite celui de l'immémorial et de l'histoire. Je conclurai par une réflexion critique à l'égard du radicalisme de cette dichotomie.

## I. Mémoire et immémorial

Tout au début de son ouvrage, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas introduit la dichotomie entre l'essence et son au-delà, à laquelle s'articulera celle de la mémoire et de l'immémorial, en interprétant un passage du livre VI de *La République* de Platon. Comme Lévinas l'écrit, Platon est le philosophe qui a pu concevoir le bien, la bonté, au-delà de l'essence. Et, c'est à partir d'une analyse de Platon que Lévinas s'assigne la tâche de repenser cette distinction entre le bien et l'être ou l'essence, tout en la radicalisant. A mon avis, cette radicalisation se montre le plus clairement par la mise en question qu'opère Lévinas de toute possibilité de récupération du bien — immémorial — à partir de la

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 36.

mémoire, fût-ce sous forme d'une *réminiscence* de son idée au sens platonicien. Regardons de plus près les enjeux précis de cette tentative de radicalisation de la problématique platonicienne, laquelle traduit une ambivalence profonde chez Lévinas à l'égard de Platon.

Rappelons le passage précis du livre VI de *La République* de Platon qui fait l'objet de l'interprétation de Lévinas. Dans ce passage, Socrate dit à Glaucon :

“Avoue aussi que les choses intelligibles ne tiennent pas seulement du bien leur intelligibilité, mais tiennent encore de lui leur être et leur essence, quoique le bien ne soit point l'essence, mais fort au-dessus de cette dernière (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) en dignité et en puissance”<sup>4</sup>

Dans le contexte du dialogue platonicien lui-même, l'on se souvient quelle fut la réaction de Glaucon après avoir écouté l'affirmation de Socrate selon laquelle le bien dépasserait l'essence en dignité et en puissance: il répondit, d'une manière “ridicule” au dire de Platon : “Que les cieux nous sauvent, l'hyperbole (ὑπερβολή) ne saurait aller plus loin!” Et, en introduisant cette suggestion d'une exagération hyperbolique, Platon atténue le radicalisme de cette distinction en faisant répondre par Socrate: “C'est ta faute aussi! Pourquoi m'obliger à dire ma pensée sur ce sujet?”<sup>5</sup> Pourquoi Lévinas, tout au contraire, loin d'atténuer ce radicalisme, cherche-t-il à le renforcer?

C'est simplement puisque Platon, tout en plaçant le bien au-dessus de l'être en dignité et en puissance, en fait, comme le dit Lévinas lui-même dans une perspective critique, une “idée”<sup>6</sup> — idée qui, dans le contexte du dialogue platonicien, se range dans une position de supériorité par rapport au vrai et au beau mais, tout comme eux, participe à l'essence en tant que son principe déterminant. Or, comme il est familier à tout lecteur de Platon, cette médiation entre l'idée du bien et l'essence s'effectue,

<sup>4</sup> Platon, *La République*, 509b (Paris : Flammarion, 1966), p. 267. Cette notion du bien au-delà de l'essence avait déjà fait l'objet d'un commentaire important dans l'ouvrage antérieur d'Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini* (Kluwer: Dordrecht, 1988), p. 76.

<sup>5</sup> Platon, *La République*, 509b. Dans une note, Paul Shorey dont nous suivons ici la traduction anglaise, dit à juste titre qu'au moyen de la notion d'hyperbole, Platon “se sourit à lui-même”; Plato, *The Republic*, tome II (Cambridge, Mass: Loeb Classical Library, Harvard, 1980), p. 107n.

<sup>6</sup> Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 36. Dans *Totalité et infini*, p. 43, Lévinas avait déjà manifesté une certaine ambivalence à l'égard de Platon par la question suivante: “La parenté entre l'Ame et les Idées sur laquelle insiste le *Phédon*, n'est-elle qu'une métaphore idéaliste exprimant la perméabilité de l'être à la pensée?”

notamment dans le *Phédon* et le *Ménon*, par le biais de la *mémoire* en tant que *réminiscence*, de l'ἀνάμνησις. Dans ce contexte, si nous reconnaissons le bon et le beau à l'oeuvre même dans les affaires de ce monde, c'est dans la mesure où nous nous en ressouvenons à partir de leur idée, idée préalable à toute expérience sensible, enfouie au tréfonds de notre âme. Ainsi, chez Lévinas, radicaliser la distinction qu'opère Platon entre le bien et l'essence, poser une bonté autrement qu'à partir de l'être, revient à dissocier le bien de tout objet d'une réminiscence possible. Autrement dit, c'est le faire basculer de côté de l'immémorial qu'aucune réminiscence ne saurait récupérer. "Le Bien qui règne dans sa bonté", comme l'écrit Lévinas, "ne peut entrer dans le présent de la conscience, fût-il remémoré". En rapportant à la bonté la subjectivité qui reçoit d'elle sa signification irréductible,<sup>7</sup> Lévinas repense le sujet, "dans un temps immémorial qu'une réminiscence ne saurait récupérer comme a priori."<sup>8</sup> Puis, dans un autre contexte encore, Lévinas éloigne du drame entre philosophes et du mouvement intersubjectif que le philosophe suscite, le "dialogue platonicien, lequel est", selon lui, "réminiscence d'un drame plutôt que ce drame même".<sup>9</sup>

Ces différentes citations montrent à quel point, chez Lévinas, la réminiscence est dessaisie de son rôle traditionnel platonicien en tant que source d'une idée du bien, idée qui participe à l'essence comme son principe déterminant. Nous nous trouvons face à la bonté immémoriale, d'une part, comme, d'autre part, à l'essence, objet de la remémoration. Entre mémoire et immémorial, entre l'être et son au-delà, aucun point de contact ne s'offre que le drame de l'exposition à l'autre, pure responsabilité de l'un pour l'autre. Or, ce qui importe pour nous dans cette exposition, c'est moins son rôle fondateur pour la pensée éthique chez Lévinas, que ses incidences pour une réflexion sur la mémoire en tant que telle. Et, dans le cadre de l'ouvrage *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ces incidences me paraissent parfaitement claires : une fois que Lévinas renonce à la tradition platonicienne de la réminiscence au nom d'une radicalisation de la visée platonicienne du bien au-delà de l'essence, la mémoire se trouve privée de tout statut fondamental — notamment vis-à-vis de l'éthique. Dès les premières pages de l'ouvrage, la mémoire se situe de côté de l'essence et de l'effort intéressé, du *conatus* qui, par tous les moyens, s'efforce de persévérer dans l'être. Ainsi, la mémoire

<sup>7</sup> *ibid.*, p. 36.

<sup>8</sup> *ibid.*, p. 47.

<sup>9</sup> *ibid.*, p. 39.

s'enracine dans un *conatus* qui trouve son expression typique, comme l'écrit Lévinas dans un autre contexte, chez Spinoza.<sup>10</sup>

Quels sont les enjeux de cet enracinement pour la théorie de la mémoire que Lévinas propose? Nous savons quel fut la théorie de la mémoire de Spinoza, qui repensa dans le cadre de l'*Ethique* une tradition d'interprétation de la mémoire que l'on peut retracer dans ses grandes lignes en remontant jusqu'à Aristote : loin de puiser dans les sources d'une réminiscence de l'idée éternelle, la mémoire pour cette tradition n'est que le résidu de l'image perceptuelle sensible. Tout comme l'imagination, la mémoire s'avère capable de produire une image sans se référer, au moyen de la perception, à la présence de son objet. Etant donné cette idée de la mémoire, tributaire de l'image de la perception, il n'est peut-être pas surprenant de rencontrer, dans un des rares passages de l'ouvrage *Autrement qu'être* qui porte sur ce thème, la notion d'une animation ou "psychisme" selon la terminologie de Lévinas, qui ne signifie plus l'un-pour-l'autre, la responsabilité. Dès lors, l'analyse conduit à une reprise de l'être dans son image comme "présence" ou "absence", où la mémoire, tout comme l'imagination, comble l'absence de l'objet sensible présent jadis à la perception.<sup>11</sup> Si l'on interprète l'"être" ici, comme le fait Lévinas ailleurs dans cet ouvrage, à partir de l'effort — du *conatus* spinoziste — de persévérer dans l'être, cette interprétation de la mémoire s'avère parfaitement cohérente dans le contexte de l'interprétation lévinasienne : la mémoire, s'orientant — tout comme la perception et l'imagination — à partir de l'effort fondamental chez l'homme de persévérer dans son être, se trouve, selon le vocabulaire de Lévinas, au service de l'intéressement. C'est en ce sens précis que sa représentation n'atteint jamais la trace de l'immémorial qui lui est radicalement opposée. La trace de l'immémorial s'avère, dans le langage lévinasien, "inconvertible en souvenir".<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Dans *Noms propres* Lévinas se réfère à une "tension encore naturelle de l'être pur lui-même que nous avons appelé plus haut égoïsme, lequel n'est pas un vilain défaut du sujet, mais son ontologie et que nous trouvons dans la sixième proposition de la 3ème partie de l'*Ethique* de Spinoza: 'Chaque être fait tous ses efforts autant qu'il est en lui, pour persévérer dans son être'..."; Emmanuel Lévinas, *Noms propres* (Paris : Fata Morgana, 1976), p. 82.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 165.

## II. Histoire et immémorial

Toutefois, cette dévalorisation de la mémoire chez Lévinas au profit de l'immémorial ne rend pas compte du motif de la dévaluation corrélatrice de l'histoire. Tout comme la mémoire, l'histoire pour Lévinas pose un temps représentable, récupérable. Dans un passage d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, particulièrement éloquent à cet égard, Lévinas relie le travail de l'histoire à celui de la mémoire de la manière suivante:

“Le prochain me frappe avant de me frapper comme si je l'avais entendu avant qu'il ne parle. Anachronisme qui atteste une temporalité différente de celle qui scande la conscience. Elle démonte le *temps récupérable* de l'histoire et de la mémoire où la représentation se continue. Si, en effet, dans toute expérience, la facture du fait précède le présent de l'expérience, la mémoire ou l'histoire ou l'extra-temporalité de l'a priori, récupère l'écart et crée une corrélation entre ce passé et ce présent. Dans la proximité s'entend un commandement venu comme d'un passé immémorial: qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté. Cette *façon* du prochain est visage.”<sup>13</sup>

Dans ce passage exemplaire tiré de l'ouvrage *Autrement qu'être*, nous retrouvons à l'égard de l'histoire le même radicalisme d'une coupure avec l'immémorial que nous avons constaté par rapport à la mémoire. Et l'“histoire” dont il est question recouvre selon le vocabulaire de Lévinas les deux acceptions selon lesquelles le terme d'histoire s'emploie: d'une part, l'histoire en tant que *res gestae* constituant l'expérience des peuples — même lorsque cette histoire n'est qu'implicite, à moitié effacée; d'autre part, la *historia rerum gestarum*, récit qui retrouve et raconte cette expérience historique.<sup>14</sup> L'histoire autant que la mémoire, pour Lévinas, appartient au domaine de l'essence, de l'intéressement de l'être qui cherche par tous les moyens à persévérer dans son être. Autant que la mémoire, l'histoire, pour Lévinas ne peut que s'avérer impuissante devant l'immémorial.

Or, c'est ici que je poserai ma question principale: pourquoi Lévinas, insiste-t-il tant sur cette coupure radicale entre les temps de la mémoire, à la fois personnelle et historique, et l'immémorial?

L'on serait peut-être tenté de se référer, afin de rendre compte de cette dépréciation de la mémoire, au pénible fait attesté par une mémoire à la

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>14</sup> Lévinas associe à la mémoire tantôt l'histoire, tantôt l'historiographie, cf. *Ibid.*, p. 140-41.

fois personnelle et historique, suscitée dans la dédicace, mise en exergue, tout au début d'*Autrement qu'être*: "A la mémoire", écrit Lévinas,

"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."<sup>15</sup>

Bien évidemment, devant l'énormité d'un tel problème éthique, les représentations de la mémoire ou de l'histoire ne peuvent qu'exhiber leur impuissance.

Cependant, pour repérer la source principale qui nourrit le radicalisme de Lévinas, il ne faut justement pas trop la rechercher, à mon avis, dans le domaine de la mémoire ou de l'histoire lui-même. Le défi que soulève l'oeuvre de Lévinas est précisément celui de l'*immémorial*, autrement dit, d'une transcendance par rapport à la mémoire et à l'histoire s'originant dans l'effort de l'être qui cherche à persévérer dans son être. Si Lévinas distingue si radicalement l'immémorial de la mémoire et de l'histoire, c'est afin d'en sauvegarder l'enjeu face aux objectifications de la représentation mnémique ou historique. Ne visant, à ses yeux, que l'enchaînement des images ou des faits, ces représentations ne peuvent que négliger la proximité d'une non-phénoménalité du Bien avant l'être, qui ne leur est jamais accessible. Et cette transcendance, en s'exprimant par le visage de l'autre, est par là même constitutive de l'*identité* de soi-même. Or, la tâche d'une restitution de cette transcendance, constitutive d'identité, exige selon Lévinas une ouverture à l'"Enigme de l'infini" qui sépare l'infini de toute phénoménalité, de l'essence, par l'invocation du nom de Dieu.<sup>16</sup>

Ce que vise ici Lévinas, c'est notamment une ouverture à la transcendance, à Dieu, qui n'oublie pas la proximité éthique. Ainsi s'explique son opposition au paradoxe kierkegaardien qui met en relief, face à l'injonction divine, la *limite* du commandement éthique: en effet, selon l'interprétation de Kierkegaard de l'exigence faite à Abraham de sacrifier son fils en réponse à l'injonction divine, le devoir absolu peut commander ce que l'éthique interdit.<sup>17</sup> En même temps, l'hostilité de Lévinas se dirige avec plus de force encore contre un adversaire diamétralement opposé à Kierkegaard et qui s'avère bien plus redoutable

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>17</sup> Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, p. 86-87; Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, *Oeuvres*, tome 5 (Paris: Editions de l'Orante, 1972), pp. 159-170.

pour sa propre position que les tournures paradoxales du philosophe danois: cet adversaire est bien Spinoza, pour lequel la possibilité de penser le divin à partir de l'éthique s'offre seulement au prix d'une *négation* de toute forme de transcendance en tant que telle. Il s'agit chez Spinoza d'une mise en cause du surnaturel, du miraculeux, de toutes les figures d'une puissance occulte. Sous le nom de transcendance, la puissance occulte a été si souvent invoquée afin d'éveiller la crédibilité de la foule superstitieuse, le meilleur des moyens, comme Spinoza l'a si bien montré dans le *Traité théologico-politique*, pour l'asservir à des fins politiques. Et c'est précisément pourquoi, à ses yeux, l'Éthique véritable exige une critique radicale de toute religion surnaturelle de la transcendance.

De son côté, Lévinas se montre prudent dans ses références à Dieu et conscient des dangers que représentent les détournements de la foi au profit des intérêts de ce monde. Pour lui, la transcendance ne peut s'écarter de la proximité éthique. Mais c'est précisément cette insistance sur la transcendance — sur son statut exceptionnel, extra-vagant, énigmatique — qui rend le plus immédiatement compte de son attitude à l'égard de l'histoire : 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. Ainsi, la critique dirigée par l'éthique spinoziste contre le miraculeux, et surtout contre sa déformation au profit de la superstition, ne peut s'effectuer qu'à la condition de tout ramener au domaine de l'immanence. Cette critique spinoziste, comme Lévinas le reconnaît, fut à l'origine d'un courant beaucoup plus large qui, partant de la critique historique de la Bible, a donné une impulsion essentielle au développement des sciences modernes de l'homme. Comme Lévinas écrit par rapport à la spiritualité du Judaïsme dans *Difficile liberté*:

“L'essence exceptionnelle du Judaïsme — déposée en des lettres carrées et éclairant des visages vivants, à la fois doctrine ancienne et histoire contemporaine, ne risque-t-elle pas de favoriser une vision mythique d'une spiritualité pourtant accessible à l'analyse? La science objective — sociologie, histoire, philologie — s'efforce à réduire l'exception à la règle. Les Juifs occidentaux furent les promoteurs de cette recherche. Le *Traité théologico-politique* de Spinoza, dès la fin du 17<sup>ème</sup> siècle, instaure la lecture critique des Ecritures. Au début du 19<sup>ème</sup> siècle, en Allemagne, les fondateurs de la fameuse *Wissenschaft des Judentums* transformèrent les Ecritures saintes en purs documents.”<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté* (Paris : Albin Michel, 1963), p. 43.

Si Lévinas vise dans ses écrits à une transcendance au-delà de l'immanence de l'être qui s'efforce de persévérer dans son être, c'est notamment pour trouver une alternative à l'immanence spinoziste et à ce que Lévinas nomme l'intéressement du *conatus*. Et cette transcendance, condition de possibilité de l'injonction éthique, au sens de Lévinas, s'oppose radicalement à l'idée de la mémoire comme de l'histoire héritée d'une tradition qui, dans son refus de tout ce qui ne se laisserait pas ramener à la représentation immanente, trouve son expression fondamentale dans la philosophie de Spinoza.

S'en trouve-t-on pour autant limité à un choix entre l'immanence spinoziste et une philosophie de la transcendance telle que celle que nous propose Lévinas? Pour ma part, je pense que l'écart que Lévinas maintient entre immanence et transcendance ne permet pas de thématiser le caractère essentiel de la mémoire — qu'il s'agisse de la mémoire personnelle ou de la mémoire historique des peuples. En faisant basculer la mémoire du côté de l'être qui s'efforce de persévérer dans son être, en fonction des intérêts du monde, la théorie de Lévinas ne semblerait pas, à mes yeux, dépasser une fonctionnalisation de la mémoire qui, tout comme l'imagination, réélabore les images initialement produites par la perception en l'absence de son objet. Et comment la notion d'expérience historique découlant de cette théorie de la mémoire, serait-elle en mesure de ressusciter, au niveau collectif, autre chose que les seuls enchaînements des représentations que la mémoire fournit? L'insistance sur la transcendance, non pas en tant que source de la foi, thème qui pour moi demeure hors propos, mais sur la transcendance en tant qu'elle s'avère constitutive — comme le pense Lévinas — de l'identité de soi-même, ne risque-t-elle pas de nous faire oublier précisément ce temps de la mémoire comme de l'histoire dans laquelle l'identité s'enracine? Ne risque-t-elle pas également d'occulter très fortement que les fondements éthiques de notre identité eux-mêmes découlent d'un *ethos* millénaire — et donc d'une mémoire et d'une histoire qui, par ailleurs, dans leur plénitude implicite, ne se laissent pas réduire à de simples représentations ou images? Bien évidemment, mon objet n'est pas de renverser la perspective lévinasienne en cherchant à ramener la norme éthique à une source historique — tâche qui me semble vaine — mais d'ouvrir à une possibilité de médiation entre mémoire et histoire, d'un côté, et bonté éthique, de l'autre.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Ce qui me semble paradoxal à cet égard, c'est l'insistance sur une coupure radicale entre mémoire-histoire et éthique dans *Autrement qu'être* qui semble difficile à réconcilier avec l'accent mis sur la tradition talmudique dans d'autres écrits de Lévinas, notamment dans ses leçons talmudiques.

Cela dépasserait le cadre de la présente analyse que de vouloir élaborer une théorie de la mémoire qui, par ailleurs, fait l'objet d'un travail en cours. Je dois avouer combien j'ai pu profiter d'une lecture de l'oeuvre de Lévinas et, malgré ces points importants de désaccord, combien j'ai appris en me confrontant à sa tentative profonde d'un renouvellement de la pensée éthique.

Je terminerai par un exemple qui me permettra d'illustrer cette idée élargie d'un temps de la mémoire s'ouvrant sur une histoire. Il s'agit du récit par lequel commence la *Haggadah* juive, récit que Lévinas connaissait si bien. Redit oralement chaque année au moment de *Pesach*, ce récit est en même temps devenu une référence à la fois pour les peuples juif, chrétien et musulman:

“Voici le pain de misère que nos ancêtres ont mangé au pays d'Égypte; que tout affamé vienne et mange; que tout homme dans le besoin vienne célébrer la Pâque.”

Constitutif de mémoire et d'histoire — voire de multiples mémoires et de multiples histoires — une telle injonction de se souvenir et de repenser une histoire n'a à mon sens rien à craindre de l'apport de la critique historique. Et j'ose espérer que cette injonction — au-delà de toute question de l'authenticité de sa provenance transcendantale — s'avère également capable de soutenir une identité éthique.