



Comment chercher ce que l'on ne connaît pas ? Ce paradoxe classique de la philosophie grecque est à l'origine de la théorie platonicienne de la réminiscence. Cette théorie est exposée dans le *Ménon*, le *Phédon* et le *Phèdre* et prend, dans sa forme la plus marquante, une expression mythologique. Selon le mythe de la réminiscence, l'âme, immortelle, a déjà tout contemplé et tout appris, avant sa descente dans un corps. De cette croyance religieuse, Socrate tire dans le *Ménon* une conclusion philosophique essentielle : « La recherche et le savoir ne sont que réminiscence. » Savoir consiste à trouver en soi-même la science, c'est-à-dire à s'en souvenir, comme le prouve le cas du jeune esclave qui peut répondre à des questions de géométrie, sans avoir jamais étudié à l'école. Il se souvient donc de ce que son âme a contemplé avant sa naissance.

Cette théorie joue un rôle très important dans les réflexions d'Augustin sur la science en général, et plus précisément sur la mémoire. Malgré une prise de distance progressive avec la dimension mythique et religieuse de la théorie platonicienne, il a toujours maintenu que la mémoire joue un rôle déterminant dans l'accès à la vérité, c'est-à-dire au bonheur. Mais pour cela, et de façon paradoxale, il faut partir d'un oubli fondateur, l'oubli de soi : pour pouvoir se souvenir de soi en vérité, il faut d'abord se souvenir de Dieu. C'est la mémoire de Dieu (*memoria Dei*) qui rend possible la mémoire de soi (*memoria sui*), c'est-à-dire la saisie de soi-même dans la vérité de son être : car se souvenir de ce que l'on est, c'est comprendre que nous sommes fondamentalement image de Dieu (*imago Dei*). Bien sûr, on ne se souvient jamais parfaitement de Dieu, au sens où on en aurait la représentation en mémoire : de même, l'*imago Dei* n'en est pas la représentation.

Nous voulons donc voir ici comment Augustin s'est emparé de la théorie platonicienne de la réminiscence pour en faire, sous la forme de la *memoria Dei*, un point central de sa propre pensée.

La reprise de la théorie platonicienne de la réminiscence

La mémoire est sujet de réflexion dès les premiers textes d'Augustin. Dans le *De ordine*, on le voit dialoguant dans la villa de Cassiciacum avec son jeune ami Licentius. Pour celui-ci, le sage n'a pas besoin de sa mémoire, parce qu'il demeure dans la contemplation actuelle des idées vraies : comme Dieu, il a « tout sous les yeux intérieurs de l'esprit¹ ». Augustin reconnaît avoir pensé ainsi autrefois. Dans les *Soliloques*, il expose sa nouvelle manière de voir, conforme à la réminiscence platonicienne : étudier, c'est déterrer, c'est-à-dire découvrir des choses enfouies dans son esprit et oubliées. Savoir est se souvenir. Dans les *Retractationes* toutefois, ce livre dans lequel il a révisé toutes les erreurs des livres qu'il a écrits, Augustin regrette sa phrase des *Soliloques*. Elle est, dit-il, empreinte d'une religiosité condamnable, et jamais il n'a adhéré au mythe de la préexistence des âmes. Ainsi les êtres humains connaissent le vrai « parce qu'il y a en eux [...] la lumière de la raison éternelle où ils voient les vérités immuables² ». Dans le *De Trinitate* déjà, il a opposé au mythe platonicien de la réminiscence l'argument suivant : puisqu'il y a si peu de géomètres parmi les hommes, on peut penser que peu l'ont été dans une vie antérieure ; par conséquent peu de monde aurait été capable de répondre à l'interrogation mathématique à laquelle Socrate a soumis le jeune esclave. La connaissance est comparable à la perception visuelle : l'œil distingue le blanc du noir ; ce n'est pourtant pas qu'il aurait connu ces couleurs dans une vie antérieure, avant d'atterrir dans le corps, mais grâce à la lumière. De la même manière, c'est à cause de ce qu'elle est par nature et grâce à une sorte de « lumière immatérielle spéciale » que l'âme connaît les choses intellectuelles. Cette reconnaissance ne requiert pas d'explication mythologique païenne, elle s'explique naturellement : « La nature de l'esprit intellectuel a été créée de telle sorte qu'elle est soumise aux réalités intelligibles, selon l'ordre naturel arrangé par le Créateur³. » La mémoire est un type d'activité intellectuelle conforme à la nature du monde créé.

1 AUGUSTIN, *De ordine* II, 7.

2 AUGUSTIN, *Retractationes* I, 4, 4.

3 AUGUSTIN, *De Trinitate*. XII, 15, 24, trad. BA 16, p. 257. Ceux qui croient se souvenir d'une vie antérieure, comme on

le dit de Pythagore, sont victimes de « souvenirs mensongers » provoqués soit par le sommeil, soit par des « esprits malins » qui cherchent à « tromper les hommes », *ibid.*, p. 259.

On peut toutefois se demander à quoi fait référence Augustin quand il parle d'une « lumière immatérielle spéciale » qui permet de connaître toutes choses et quelle va être la place de la mémoire dans une doctrine de la connaissance qui prend pour modèle l'idée d'une illumination de l'esprit par la vérité – c'est-à-dire une doctrine qui affirme que savoir, c'est voir.

Peut-il y avoir une mémoire du présent ?

Une question qui apparaît très tôt chez Augustin est de savoir si la mémoire ne concerne que les choses passées. Autrement dit, ce qui l'intéresse est de savoir, aussi paradoxal que cela puisse paraître à première vue, s'il y a une mémoire du présent.

Augustin présente sa réflexion dans une lettre à son ami Nébridius. Celui-ci soutient qu'il n'y a pas de mémoire sans imagination (*phantasia*). Il reprend là des analyses de Plotin, lequel les emprunte lui-même à Aristote qui défend dans son *De memoria* que la mémoire des intelligibles ne peut se passer d'images (*phantasmatos*), puisque l'intellection ne se passe pas d'images⁴. Contre cette idée, l'argument d'Augustin est le suivant : il y a bien une mémoire de l'éternité dont on n'a pourtant aucune image. Il faut distinguer en effet entre le passé de l'acte de perception, et le passé de l'objet de la perception. Par exemple, je me souviens de Carthage que j'ai quittée, quoiqu'elle soit toujours présente. On peut se souvenir de choses qui n'ont pas encore disparues. De même, il y a, dans la connaissance, des choses immuables auxquelles nous avons pourtant accès par la mémoire. C'est ainsi qu'il nous est possible de connaître l'éternité, sans pourtant nous en faire la moindre représentation, ni l'avoir présente sous notre regard : « L'éternité demeure toujours et elle ne requiert pas des figures imaginaires par lesquelles elle serait comme véhiculée dans notre esprit ; elle ne peut pas nous venir pourtant sans que nous nous en souvenions. Il y a donc des choses pour lesquelles la mémoire n'a pas besoin de l'imagination⁵. » L'exemple de l'éternité concerne une mémoire de ce qui n'est pas passé, ni en soi ni pour moi, et requiert donc de penser un souvenir qui n'est pas une image, un souvenir de quelque chose qui est présent à l'esprit (elle demeure toujours) mais dont on doit pourtant se souvenir.

Anne
de Saxcé

4 ARISTOTE, *De memoria* 1, 450a12-13. 5 AUGUSTIN, *Epistula* 7, 2.
Voir aussi *De anima* III, 7, 431a16 :
« jamais l'âme ne pense sans image ».

Mémoire ne signifie pas nécessairement représentation – c'est ce qu'on appelle la mémoire du présent.

Cette mémoire du présent allie deux caractères en principe inconciliables : d'un côté, le caractère de ce qui demeure toujours et n'a donc qu'à se manifester présentement à l'esprit ; d'un autre côté, le caractère de ce qu'on a appris et dont on se souvient, c'est-à-dire qu'on rend de nouveau présent au moyen d'une image. En somme, ce qui est ici refusé à l'éternité, c'est qu'on puisse la penser sur le mode de la présence immédiate (dans une sorte de relation mystique) ou médiate (au moyen de la re-présentation). L'éternité est présente d'un présent auquel on accède par la mémoire qui n'est ni plénitude, ni coïncidence. C'est là quelque chose de contradictoire, et c'est sur ce point précis qu'Augustin s'oppose à ceux qui critiquent la théorie de la réminiscence (et qui revendiquent pourtant l'héritage platonicien) : ils disent que les idées sont éternelles, immuables et donc toujours présentes ; que « les choses que nous apprenons en les comprenant, de l'autorité même de Platon, demeurent toujours », ce qui implique qu'on puisse à chaque instant les voir directement dans notre esprit. Mais quelle est cette vision ? Quel est ce mode de présence des choses immuables et éternelles ? Peut-on les penser présentes comme sont présentes à notre regard les choses corporelles que nous voyons ? Certes les intelligibles ne sont pas passés, et demeurent toujours : mais pour les connaître, nous avons, nous, besoin de la mémoire : « Nous revoyons les intelligibles en nous remémorant, c'est-à-dire par la mémoire⁶. »

Connaître la justice

La réflexion sur la mémoire du présent peut alors permettre d'éclaircir une difficulté que pose une autre définition augustinienne de la connaissance, selon laquelle savoir c'est voir – un modèle illuministe. Augustin a souvent distingué trois types de visions : la corporelle (*corporale*), la spirituelle (*spiritale*), qui est par représentation, et l'intellectuelle (*intellectuale*), qui permet de voir les formes immuables et divines de la sagesse et de la justice. Or de ces formes immuables, on ne peut pas se faire de représentation. Comment, dès lors, les connaît-on ? Quelle vision peut-on en avoir ?

6 Ibid.

Lorsqu'Augustin réfléchit à cette question dans le *De Trinitate*, il distingue trois cas, trois sortes d'idées : l'idée de Carthage que j'ai déjà vue, et que je me représente par le souvenir ; l'idée d'Alexandrie, que je n'ai jamais vue et que je me représente par l'imagination ; l'idée de la justice, que je vois directement présente en moi. C'est là que surgit le paradoxe : car je ne suis pas moi-même juste. « Ce qui est étonnant, c'est qu'une âme voie en elle-même ce qu'elle ne voit nulle part ailleurs, qu'elle s'en fasse une idée exacte, qu'elle se fasse une idée exacte de l'âme juste et que, tout âme qu'elle soit, elle ne soit pas cette âme juste qu'elle voit en elle⁷. » Tous en effet, nous avons l'idée de la justice, nous savons ce qu'elle est, quoiqu'aucun de nous puisse prétendre être la justice incarnée. Augustin va même plus loin : c'est notre injustice qui prouve cette connaissance, puisque la véritable injustice consiste à bafouer la justice en connaissance de cause⁸.

Comment pouvons-nous alors connaître ce que nous ne voyons pas et n'avons jamais vu, ce dont nous n'avons aucune représentation ?

Se souvenir de ce que l'on n'a jamais su

Anne
de Saxcé

Le paradoxe est développé dans le *De Trinitate* au moyen d'une analogie. Il arrive qu'un homme soit à la fois un géomètre et un musicien accompli. Cependant, lorsqu'il parle de géométrie, il ne pense pas à la musique qu'il connaît, quoique pourtant il continue de s'en souvenir et de l'aimer. Quand il y repensera, il fera l'expérience de l'âme qui « découvre qu'elle se rappelait, comprenait, aimait cela même à quoi elle ne pensait pas, quand elle pensait à autre chose⁹ ». De la même manière, il y a « un mystère du même genre » qui fait que parfois « nous ne savons pas que nous savons¹⁰ » : « *scire nescimus* ». C'est l'expérience que nous faisons lorsque dans un livre le lecteur apprend quelque chose, non qu'il croie le témoignage de l'auteur, mais il comprend son propos : il découvre une vérité en lui-même et « ce n'est pas du dehors que la mémoire a reçu ce qu'elle doit retenir ; ni au-dehors que l'intelligence a trouvé ce qu'elle doit regarder, comme fait l'œil du corps¹¹ ».

7 AUGUSTIN, *De Trinitate* VIII, 6, 9.

8 Voir *De trinitate* XIV, 15, 21.

9 *De Trinitate* XIV, 7, 9, BA 16, p. 369.

10 *Ibid.*

11 *De Trinitate* XIV, 8, 2, BA 16, p. 375.

Si la position d'Augustin à propos de la mémoire apparaît comme paradoxale, c'est en raison de ce qu'il essaie de penser. Il veut essayer de concevoir une connaissance qui ne serait pas possession, sans se rabattre pour autant sur une union mystique au vrai. Cette entreprise est décrite précisément dans les *Confessions* : la puissance de la mémoire est infinie chez l'homme, et cependant il est voué à la mort ; s'il veut atteindre la vraie Vie qui ne meurt pas, l'éternité, il lui faut dépasser la mémoire : « Que puis-je donc faire, ô toi, ma vraie Vie, ô toi, mon Dieu ? J'irai au-delà de cette puissance qui est mienne, appelée "mémoire", j'irai au-delà pour m'élancer vers toi, douce Lumière¹². » Pourtant, où aller hors de lui-même ? « Si je te trouve en dehors de ma mémoire, c'est donc que je t'ai oublié : dès lors, comment te trouver si je ne me souviens pas de toi¹³ ? »

L'importance de l'oubli

Aussi ne peut-on pas parfaitement comprendre ce qu'est la mémoire pour Augustin, si l'on ne s'intéresse pas à ce qu'il dit au sujet de l'oubli.

Thème

Revenons pour cela au mythe platonicien de la réminiscence : ces choses que l'âme a connues avant notre naissance appartiennent à un passé qui, pour nous, n'a jamais été présent, une sorte de passé pur et absolu, toujours déjà oublié. Le mythe platonicien permet de penser un passé auquel nous n'avons jamais eu accès nous-mêmes. À peine étions-nous nés que nous avions déjà oublié. Nous n'avons jamais vécu sans oublier. Or cet oubli premier de la réminiscence platonicienne, c'est lui qui nous ouvre la possibilité de la science : notre savoir se fonde sur une vérité qui nous est absolument antérieure. Connaître la vérité ne peut donc pas signifier un retour en arrière : se souvenir, ce n'est pas se retourner vers le passé, qui est à jamais inatteignable. La réminiscence ne rend pas présent le passé. Comme l'écrit Jean-Louis Chrétien, « l'oubli est la dimension selon laquelle l'être [...] nous jette en avant. [...] Il y a donc bien une perte qui nous fonde, et cette perte seulement donne et nous donne¹⁴. »

12 *Confessions* X, 17, 26, trad. P. Cambronne, p. 999.
13 *Ibid.*

14 J.-L. CHRÉTIEN, *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 63.

Telle est aussi l'éternité qu'Augustin cherche à penser à travers la mémoire du présent. En ce sens, les paragraphes consacrés à l'oubli dans les *Confessions* sont essentiels¹⁵. L'aporie qu'ils soulèvent montre que l'esprit doit nécessairement chercher hors de lui-même ce qui lui permet de se comprendre lui-même. En affrontant le paradoxe de l'oubli (« Qu'est-ce que l'oubli, sinon une privation de mémoire ? Comment donc l'oubli est-il présent, alors que sa présence m'empêche précisément de me souvenir¹⁶ ? »), Augustin découvre en effet qu'il est pour lui-même « une terre de complexité et d'accablantes sueurs¹⁷ ». Car l'oubli nous fait nous affronter à notre propre esprit comme à un monstre incompréhensible : « Voilà que je ne comprends pas la nature de ma propre mémoire, alors que, sans elle, je ne pourrais même pas dire "moi"¹⁸ ! ». Oublier l'oubli, c'est oblitérer une part essentielle de la mémoire, celle qui me fait être pour moi-même « une grande question – *magna quaestio factus mihi sum* ».

Le caractère essentiel de l'oubli se lit encore dans la *Cité de Dieu*, quand Augustin réfléchit au jugement dernier et à ce qui devrait, semble-t-il, assurer le triomphe de la mémoire, et sa plénitude. En effet, à propos du « livre de la vie de chacun » dont parle l'*Apocalypse*¹⁹, Augustin envisage pour chaque être humain une remémoration intégrale de son existence : au jugement dernier, chacun prendra connaissance de sa vie passée en un instant (« avec une rapidité merveilleuse par un regard de l'esprit – *mentis intuitu mira celeritate cernantur* »), « de manière que cette connaissance accuse ou excuse la conscience et qu'ainsi tous et chacun soient jugés en même temps²⁰ ». Mais de cette réunification de tout notre être et de toute notre histoire en un regard, de cette mémoire intégrale de nous-mêmes, nous ne serons pas alors non plus les maîtres : c'est « une certaine force divine (*quaedam uis est intellegenda diuina*) » qui sera « capable de rappeler à la mémoire de chacun la totalité de ses actes, bons et mauvais » ; cette force divine, dans l'*Apocalypse*, s'appelle livre : car « on lit en elle tout ce que, par son effet, on repasse dans son esprit²¹ ». Nous ne détenons donc pas la clé de notre propre mémoire. Elle n'est jamais entièrement nôtre, et nous

Anne
de Saxcé

15 Voir *Confessions* X, 16, 24-25.

16 *Conf.* X, 16, 24, trad. P. Cambronne, p. 997.

17 *Conf.* X, 16, 25.

18 *Conf.* X, 16, 25, trad. P. Cambronne, p. 998.

19 *Apocalypse* 20, 12.

20 *La cité de Dieu*, XX, 14, trad. J.-Y. Boriaud, Paris, Gallimard, Pléiade, p. 923.

21 *Ibid.*

ne serons pas les maîtres de l'unification de nous-mêmes, car Dieu seul, dont nous n'avons aucune représentation, peut nous faire nous souvenir de ce dont nous avons été.

Le souvenir de Dieu

Mais il y a une chose que l'on ne peut oublier : c'est Dieu. On ne se souvient pas de lui sur le mode du souvenir de choses passées dont on garde dans l'esprit une image : ces souvenirs-là sont sujets à l'oubli. On ne se souvient pas de Dieu parce qu'on l'aurait connu auparavant : « Tout cela est effacé dans l'oubli. » On se souvient de Dieu parce qu'il n'est jamais une réalité passée, parce qu'on ne peut pas dire de lui : il a été et il n'est plus et qu'on ne peut pas dire non plus qu'il sera, ou qu'il est mais n'a pas été : Dieu n'est à proprement parler d'aucun temps.

Mais alors, en quel sens dit-on qu'on se souvient de lui ? Dans le *De Trinitate*, Augustin donne cette réponse : se ressouvenir du Seigneur, c'est se tourner vers lui²². Précisément parce que Dieu est inoubliable, il faut sans cesse s'efforcer de se souvenir de lui, non pas comme d'une chose passée qu'on craindrait de perdre parce qu'il est possible en effet de la perdre et de l'oublier, mais comme d'une chose qui précède notre attente et notre désir, qui précède notre esprit même et notre mémoire et la fonde, comme ce qui l'excède et que la mémoire ne saurait comprendre. C'est justement parce qu'il y a un inoubliable (Dieu) que la mémoire doit sans cesse s'efforcer de s'en emparer – sans pouvoir jamais y parvenir, puisque ce serait en faire un souvenir représentable, c'est-à-dire oubliable.

Dans les *Confessions*, Augustin reprend encore ce paradoxe d'un Dieu dont je me souviens, quoique je ne le possède pas en ma mémoire. Comment faut-il et comment peut-on alors chercher Dieu ? Lorsque nous cherchons Dieu, c'est le bonheur que nous cherchons : tous les hommes désirent le bonheur et tous, d'une certaine manière, le connaissent, tous en ont une notion, « *notitia certa* », sans quoi ils ne le désireraient pas. De quelle connaissance est-il ici question ? Pour rendre cela plus clair, Augustin fait remarquer que le désir de bonheur est semblable au désir de la joie : « Il y a unanimité à vouloir le bonheur, comme aussi – si l'on posait la question – à vouloir la joie ; c'est joie même, c'est cela que

²² *De Trinitate*, XIV, 15, 21.

l'on appelle le bonheur ; on le cherche par des chemins différents, mais il n'est qu'un seul but où tous s'efforcent de parvenir : la joie²³. » Or tous nous avons déjà fait l'expérience de la joie : « Je me suis réjoui ; et la notion en est restée fichée dans la mémoire²⁴ ». Par le souvenir de nos joies passées, par un effort de mémoire et d'interprétation de ce qui nous a rendu joyeux, nous pouvons réussir à comprendre ce qu'est la vraie joie, la joie de la vérité, qui est l'autre nom du bonheur : « *gaudium de ueritate*²⁵ ». Par les joies passées, il est possible de se faire une idée de ce que sera la joie parfaite à venir, que tous désirent sous le nom de bonheur ; chaque joie passée est donc un don de Dieu qui nous fait accéder progressivement à la grâce de la joie parfaite.

Chez Platon, Augustin a donc trouvé l'idée d'un oubli premier fondateur qui nous empêche de penser que nous sommes à nous-mêmes notre propre fondement. On ne se connaît pas soi-même à moins de se souvenir de Dieu. Mais de Dieu, nous ne pouvons nous souvenir par aucune représentation. Il faut donc sans cesse nous efforcer de nous tourner vers lui, pour le saisir dans une mémoire du présent, qui est la mémoire de son éternité. Chez Augustin, c'est fondamentalement au moyen de notre langage que nous pouvons accomplir ce geste de retournement, de conversion vers Dieu : lorsque le langage se fait *confessio*, il accomplit d'un seul mouvement et simultanément un acte de mémoire de soi et un acte de louange de Dieu. Par la *confessio*, Augustin se souvient de Dieu, et donc se souvient de lui-même.

Anne
de Saxcé

Anne de Saxcé, ancienne élève de l'ENS, agrégée de philosophie, enseigne comme ATER à la Sorbonne ; elle a rédigé une thèse de doctorat sur les affects chez saint Augustin.

23 *Confessions* X, 21, 30.

24 *Ibid.*

25 *Confessions* X, 23, 33.