

## Pour et contre la « memoria Dei ».

L. Cilleruelo et J. Morán ont tenu à prendre la défense de leur thèse sur la « memoria Dei » augustinienne<sup>1</sup>, qu'ils jugent attaquée par un compte rendu succinct que j'en ai fait dans le *Bulletin augustinien* de la *Revue des études augustinienes* (IX, 1963, p. 365-366). Je me félicite d'avoir ainsi contribué, si peu que ce soit, à la publicité de la thèse qui leur tient à cœur ; mais je n'avais pas prévu le retentissement de ma remarque. Qu'on me permette donc de préciser la portée modeste que je lui attribuais.

Je me bornais à constater qu'Augustin n'emploie pas expressément la formule « memoria Dei » au sens d'un « habitus naturel inconscient », à en juger par les textes mêmes allégués par J. Morán dans son *Enchiridion*<sup>2</sup>. On y lit en effet, p. 62, n° 94 : « *Hoc nomen memoriae Dei explicite traditur. Meminerit itaque Dei sui, ad cuius imaginem facta est, eumque intelligat atque diligat. De Trin. XIV, 12, 15* » ; or il est bien certain qu'Augustin parle dans le texte cité d'un exercice conscient de la *mens* : les formes verbales à l'impératif suffisent à l'indiquer au lecteur le moins prévenu. Si J. Morán, dans le titre dont il coiffe cette citation, entend « memoria Dei » au sens d'habitus inconscient, il y a là une citation abusive et une ambiguïté incontestable, qui affecte les deux textes cités ensuite (n° 95-96). Quelle que soit l'économie systématique des *excerpta* qui suivent dans l'*Enchiridion* de J. Morán, elle ne peut faire que l'expression « memoria Dei » soit explicitement donnée (*explicite traditur*) au sens voulu par L. Cilleruelo et J. Morán, ni en *De Trin. XIV, XII, 15*, ni en *Confess. X, XXV, 36* ou en *De Trin. XIV, XV, 21*. Que l'étude des contextes permette de lever cette ambiguïté, je ne l'ai pas nié ; mais je voudrais que le lecteur se fasse juge de l'inconvénient que présente un *Enchiridion systématique* qui reporte la suite du n° 96 au n° 222<sup>3</sup>.

La question que je pose est simple : la formule « memoria Dei » est-elle attestée au sens d'« habitus naturel inconscient » chez Augustin, oui ou non ? L. Cilleruelo veut m'en fournir un exemple en *Conf. VII, XVII, 23* : *sed mecum erat memoria tui* ; cette « memoria Dei » serait le principe du jugement dont Augustin parle ensuite.

---

1. L. CILLERUELO, *Por qué « memoria Dei » ?*, dans *Revue des études augustinienes* X, 1964, p. 289-294 ; J. MORÁN, *Sobre la « memoria Dei » agustiniana*, dans *Augustinus*, IX, 1964, p. 205-209.

2. J. MORÁN, *La teoría del conocimiento en san Agustín, Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid, 1961.

3. Cf. J. MORÁN, *Augustinus*, l.c., p. 207.

J'ai le regret de ne pouvoir l'admettre ; car si cette « memoria » est identique à l'« amans memoria » qu'Augustin évoque à la fin de ce paragraphe — ce qui ne fait pas de doute en effet —, la « memoria tui » est simplement le souvenir de Dieu qui reste à Augustin, après que sa faiblesse ait été repoussée de la contemplation des « inuisibilia Dei » : *sed aciem figere non eualui et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem* (*Conf.* VII, XVII, 23) : il ne s'agit pas d'un « presentimiento » mais, si l'on peut dire, d'un « postsentimiento »<sup>4</sup>.

Ici encore, ma contestation ne porte que sur l'appellation « memoria Dei », non pas sur la question de fond. Je pense ne réclamer ainsi qu'une lecture rigoureuse des textes d'Augustin, ou si l'on préfère, une justification philologique du choix de l'expression *latine*. Est-ce trop demander pour un concept « llamado a revolucionar la agustinologia, según el sentir de Marrou »<sup>5</sup> ?

J. Morán soutient<sup>6</sup> que L. Cilleruelo et lui-même justifiaient leur choix. En réalité, L. Cilleruelo se demandait pourquoi Augustin (et non pas L. Cilleruelo lui-même) avait choisi « memoria » plutôt qu'« entendimiento »<sup>7</sup> ; et J. Morán affirmait, pour sa part : « Augustín llega a esta conclusión »... Reste à savoir si Augustin a fait ce choix et ce raisonnement laborieux ! L. Cilleruelo ajoutait : « Por lo demas, ésta es una cuestión de palabras, si suponemos que la memoria es un entendimiento habitual, o un entendimiento del pasado, etcétera » ; et J. Morán lui faisait écho : « Es, por tanto, una memoria — lo mismo podría llamarse entendimiento o voluntad — preconsciente o inconsciente de Dios »<sup>8</sup>. Est-ce une justification ? j'y vois plutôt un aveu, d'ailleurs démenti par l'importance que les deux auteurs accordent aux textes d'Augustin sur la mémoire, par leur empressement à les commenter dans leurs réponses à mon compte rendu, et ce qui importe surtout, par les textes mêmes d'Augustin. Le rôle de la mémoire est fondamental dans la doctrine augustinienne : le livre X des *Confessions*, les livres X et XIV du *De trinitate* en témoignent « con claridad meridiana ».

Je crois cependant comprendre pourquoi les deux auteurs prétendent que l'appellation est indifférente : ce qui leur importe est d'établir que la noétique augustinienne est basée sur une connaissance implicite, sur un *nosse* préalable au *cogitare* (Voir à ce sujet la note de P. Agaësse, dans *La Trinité*, Bibliothèque augustinienne, vol. 16, p. 605-607). Mais ce n'est pas une raison suffisante pour parler indifféremment de mémoire, d'entendement ou de volonté ; car Augustin précise bien que « cette connaissance en quelque sorte préconsciente ou tout au moins non réfléchie » est « le propre de la mémoire » et que « lorsqu'il s'agit de cette connaissance implicite de l'âme par elle-même, la *notitia* n'est plus seulement contenue dans la mémoire, elle est la mémoire elle-même : *Noverit se tanquam ipsa sit sibi memoria sui* (*De Trin.* XIV, 6, 8) » (P. Agaësse, *ibid.* p. 606). De même Augustin précise-t-il que l'homme peut se ressouvenir de Dieu (*reminisci eius potest*), parce que c'est en Dieu qu'il a la vie, le mouvement et l'être (*De Trin.* XIV, xv, 21). Je n'ai donc pas de peine à accorder à J. Morán que « nos hallamos frente a la presencia de Dios en el fondo del alma, y una presencia que no puede ser para la mente, como para cualquier otro ser, sino racional, pero de la que no ha tomado consciencia, y puede tomarla porque está en ella »<sup>9</sup>. Et je me demande comment il a pu lire entre les quelques lignes de mon

4. L. CILLERUELO, *Revue des ét. augustin.* l.c. p. 291.

5. J. MORÁN, *Hacia una comprensión de la « Memoria Dei » según san Agustín*, dans *Augustiniana*, X, 1960, p. 185.

6. J. MORÁN, *Augustinus*, l.c. p. 206.

7. Cf. L. CILLERUELO, *La « memoria Dei » según san Agustín*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, vol. I, p. 499.

8. J. MORÁN, *Augustiniana*, l. c. p. 213 et *Augustinus*, l.c. p. 206.

9. J. MORÁN, *Augustinus*, l.c. p. 208.

compte rendu que je confondais présence et conscience<sup>10</sup>. Au fait, puisque ce serait une fois de plus que l'on aurait confondu les deux termes, j'aimerais savoir avec quels auteurs je partagerais cette méconnaissance de l'enseignement augustinien d'une présence inamissible de Dieu à l'esprit, doublée chez le pécheur par une absence de l'esprit à Dieu. En vérité, les textes d'Augustin sont assez clairs sur ce point pour ne pas donner prise à la controverse.

Il n'est pas évident, au contraire, que cette connaissance latente, assurée par la présence transcendante de Dieu à l'esprit, puisse être appelée « memoria Dei ». Je sais bien qu'É. Gilson a écrit : « la mémoire de Dieu dans l'âme, dont parle Augustin, n'est donc qu'un cas particulier de l'omniprésence de Dieu aux choses »<sup>11</sup>, et que J. Guittou a parlé d'« une sorte de réminiscence que saint Augustin appellera la mémoire de Dieu »<sup>12</sup>. Mais force m'est de constater que ces affirmations ne sont étayées par aucune citation, et pour cause. J'ajouterai que, contrairement à ce que me fait dire L. Cilleruelo<sup>13</sup>, je ne suis pas certain qu'Augustin pouvait facilement employer la formule « memoria Dei » pour désigner un « habitus naturel inconscient ».

Il me semble en effet que le génitif de relation *Dei* connote normalement, sinon nécessairement, le sens actif de *memoria* : la « memoria Dei » évoque spontanément, si je ne m'abuse, la relation active de l'esprit à Dieu, l'acte de se souvenir de Dieu ; ce sens est obvie lorsqu'il s'agit de l'âme réformée à l'image de Dieu, de l'âme qui se souvient de Dieu, qui le comprend et qui l'aime (cf. *De Trin.* XIV, XII, 15). Mais si « memoria Dei » signifiait normalement pour Augustin se souvenir de Dieu, c'est-à-dire prendre conscience et prêter attention à la présence perpétuelle de Dieu, comme l'écrit excellemment É. Gilson<sup>14</sup>, il ne lui était pas facile d'employer cette même expression pour désigner une présence inconsciente, analogue à un souvenir oublié, enfoui dans les profondeurs de la mémoire. Et ce sont, de fait, les exemples du souvenir oublié et de la drachme perdue que donnent Augustin pour évoquer cette présence-absence de Dieu. M. N. Castex, dans une analyse du livre X des *Confessions* qui complète de façon heureuse les études de L. Cilleruelo, interprète justement les pages sur l'oubli comme « una tentativa del santo por aclarar con ejemplos psicológicos esta presencia particular de Dios al alma »<sup>15</sup>. De même, en *De trinitate*, XIV, XIII, 17, Augustin explique que l'oubli de Dieu ne peut être total, par l'exemple du souvenir ravivé : « Si autem reminisceris, profecto redis in memoriam tuam, et in ea inuenis quod non fuerat penitus obliuione deletum ». S'il n'y a pas oubli total de Dieu, il y a naturellement une sorte de souvenir de Dieu dans « une sorte d'arrière-plan métaphysique de l'âme »<sup>16</sup>. On remarquera cependant en quels termes négatifs Augustin décrit ce souvenir : « quod non fuerat penitus obliuione deletum » ; et on voudra bien reconnaître que le philosophe, surtout s'il veut désigner son système d'interprétation par l'expression « memoria Dei », ne peut se dispenser de préciser qu'Augustin ne disposait que du seul mot *memoria* pour désigner l'acte de se souvenir et la mémoire-réceptacle, y compris la mémoire du présent, le siège de l'esprit où il se souvient de lui-même, et les profondeurs de la *mens* où s'enracine le dynamisme de transcendance (*in te supra me*, *Conf.* X, XXVI, 37). Ce fait sémantique me paraît imposer à l'interprète une analyse précise des textes.

10. *Ibid.* p. 210.

11. É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1949, p. 139. Les italiques sont de moi.

12. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933, p. 200 ; texte cité par J. MORÁN, dans *Augustiniana*, l.c. p. 193. Les italiques sont de moi.

13. L. CILLERUELO, *Revue des études augustin.* l.c. p. 289 : « Arguye que no lo emplea S. Agustín, cuando le sería tan fácil hacerlo ».

14. Cf. É. GILSON, *Introduction...* p. 139.

15. M. N. CASTEX, *La memoria metafísica según el libro X de las « Confesiones »* dans *Sapientia*, XIX, 1964, p. 9-25 ; la citation se trouve p. 25.

16. Expression d'É. GILSON, *Introduction...* p. 139.

Selon J. Cilleruelo « es claro que, al estudiar S. Agustín, puede el crítico estudiar el aspecto psicológico. Pero puede estudiar también el aspecto metafísico y este es el que aquí se discute »<sup>17</sup>. Certainement ; mais je ne crois pas que ce soit si simple. Augustin lui-même en effet passe, avec une aisance quelque peu déconcertante, de la description psychologique de son expérience personnelle à l'analyse phénoménologique de la situation existentielle de l'homme et à la réflexion métaphysique sur la vie de l'esprit, et tout cela dans un contexte théologique où interviennent le péché originel et l'économie du salut<sup>18</sup>. La « memoria Dei » cilleruelienne me paraît refléter confusément la riche complexité de la pensée augustinienne : « tirante ontologico que nos une con Dios »<sup>19</sup>, elle se présente comme une présence d'ordre métaphysique, constitutive de l'esprit humain ; mais ses caractères de non-actualité et d'inconscience, ou d'absence au niveau psychologique, sont-ils d'ordre métaphysique, à parler strictement, s'ils sont des séquelles du péché originel et de l'*aversio a Deo* ? Je présume également que la difficulté de distinguer les plans dans la doctrine augustinienne se reflète dans la disparate d'une terminologie qui accouple une notion issue du vocabulaire transcendantal kantien (*a priori*) à une notion de la psychologie rationnelle scolastique (*habitus naturel*) et à une autre de la psychologie expérimentale (*inconscient*).

A la suite de ces remarques, je voudrais préciser en terminant que je ne méconnais pas pour autant le grand mérite qu'a eu L. Cilleruelo de mettre en évidence les assises ontologiques de la noétique augustinienne ; et, puisqu'il m'invite courtoisement à la patience<sup>20</sup>, je souhaite vivement qu'il puisse apporter prochainement tous les éclaircissements nécessaires à sa thèse et je serai satisfait si mes réserves se révèlent sans objet à la lumière de cette nouvelle démonstration.

Goulven MADEC

Études augustinienes, Paris.

17. Cf. L. CILLERUELO, *Revue des études augustin.* 1c., p. 291.

18. Cf. L. CILLERUELO, *Augustinus magister*, I, p. 499 et 507.

19. L. CILLERUELO, *ibid.* p. 507.

20. Cf. L. CILLERUELO, *Revue des études augustin.* 1.c. p. 294 : « Si no lo he logrado paciencia ».