
Article

« La mémoire et la réminiscence d'après Aristote »

Stanislas Cantin

Laval théologique et philosophique, vol. 11, n° 1, 1955, p. 81-99.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1019915ar>

DOI: 10.7202/1019915ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

La Mémoire et la réminiscence d'après Aristote

Aristote nous a livré sa pensée sur la mémoire dans un traité qui fait suite au *De Sensu et Sensato* et qui s'intitule *De Memoria et Reminiscencia*. En quoi consiste le souvenir ? quelle en est la cause ? à quelle partie de l'âme faut-il l'attribuer ? qu'est-ce que la réminiscence ? Telles sont les quatre questions auxquelles répond ce traité de deux chapitres, dont le premier est consacré à la mémoire et le second à la réminiscence.

Disons tout de suite qu'en procédant ainsi Aristote reste fidèle à ce principe méthodologique selon lequel on doit aller, dans la mesure du possible, du général au particulier. En effet, s'il traite d'abord de la mémoire, c'est que celle-ci est commune à l'homme et aux autres animaux, tandis que la réminiscence est une activité proprement humaine. Sur ce partage de la mémoire entre l'homme et les animaux, saint Thomas nous offre d'intéressantes réflexions qui, du reste, servent de préambule à son commentaire.¹ Il nous rappelle d'abord que pour agir prudemment, comme sa nature l'y invite, l'homme a besoin de se rappeler le passé, tout comme il lui est nécessaire de connaître l'avenir. La mémoire est donc, chez l'homme, un auxiliaire indispensable à l'exercice de la prudence. Or, comme la prudence est essentiellement une vertu de la raison pratique, il s'ensuit que la mémoire est, de droit, l'apanage de l'être doué de raison. Mais l'animal aussi se souvient. Faut-il dire que, pour lui aussi, le souvenir du passé est un moyen d'assurer la prudence dans la conduite ? Et si l'on introduit la prudence chez l'animal, n'est-ce pas lui reconnaître la raison ?

À cela saint Thomas répond que, sans être doué de la raison, l'animal se comporte comme le ferait dans des circonstances identiques un être doué de la raison. Sa nature le pousse à faire instinctivement des choses qui sont raisonnables. Pour cela la connaissance sensible lui suffit. Nous sommes ici en présence d'un phénomène qui se rencontre constamment dans la nature, celui de la participation, par les êtres inférieurs, aux perfections caractéristiques des êtres qui leur sont supérieurs. Comparé à l'homme, l'animal est nettement inférieur, mais d'une infériorité qui, à certains égards, admet des modalités d'action qui rappellent l'activité raisonnable. On se rend bien compte à voir agir certains animaux, qu'ils prévoient et qu'ils se souviennent, et que, par le fait même, leur conduite est dirigée de quelque façon, ce qui constitue, chez eux, une sorte de prudence, laquelle, à son tour, presuppose une certaine connaissance du passé.

1. S. THOMAS, *In de Memoria et Reminiscencia*, lect.1, nn.298-299.

I. LA MÉMOIRE

a) *Qu'est-ce que la mémoire ?*

Il ne paraît pas nécessaire d'affirmer que la mémoire a pour objet le passé. Cependant, au moment de déterminer cet objet, Aristote tient à rappeler que ce n'est ni le futur, ni le présent.¹ Il n'en veut pas d'autre preuve que le langage courant : quand on dit qu'on se souvient, on ne veut pas signifier par là qu'on voit ou pense quelque chose, mais bien qu'on a déjà senti ou pensé quelque chose. À propos du futur, signalons ici une affirmation assez curieuse d'Aristote. Le futur, dit-il, n'est pas objet de mémoire, mais seulement d'opinion et d'espérance ; aussi existe-t-il une science des choses qu'on espère (*scientia sperativa*) et que quelques-uns appellent divinatoire.² Ainsi le futur est objet de connaissance dans la mesure où il donne lieu à la formation d'une opinion ; il est aussi objet d'appétit dans la mesure où l'on espère en l'avenir. Mais saint Thomas n'admet pas qu'on puisse parler de science à propos des choses que l'on espère, parce que ces choses sont des futurs contingents. Il n'y a pas de science des futurs contingents, à moins qu'on les considère dans leurs causes. En ce cas la science devient possible, grâce à la connaissance que l'on peut avoir de certaines inclinations des choses à des effets déterminés. C'est ainsi, du reste, que procède la science naturelle qui a pour objet les choses engendrables et corruptibles. C'est aussi de cette façon que les astrologues peuvent, d'après les dispositions des corps célestes, prédire certains événements futurs dont ils espèrent ou craignent l'avènement, par exemple une époque d'abondance ou de disette.³

Pour ce qui est de l'exclusion du présent, comme objet de la mémoire, saint Thomas apporte une importante précision au texte d'Aristote, pour montrer que l'intention de ce dernier n'est pas d'exclure les choses présentes de l'objet de la mémoire, du seul fait qu'elles sont encore présentes. On se souvient non seulement des personnes qui ne sont plus, mais aussi de celles qui vivent encore. Quand on dit que la mémoire porte sur le passé, il s'agit de ce qui est passé relativement à notre connaissance ; nous avons le souvenir des choses que nous avons déjà connues soit par les sens soit par l'intelligence, que ces choses existent ou n'existent pas présentement.⁴ Cela nous amène à déterminer la nature de la mémoire : elle est nécessairement autre chose que la sensation, laquelle ne s'exerce qu'à l'égard de ce qui est présent ; elle est également autre chose que l'opinion, puisque celle-ci peut aussi bien porter sur le futur que sur le présent. Mais, tout en se distin-

1. ARISTOTE, *De Memoria et Reminiscencia*, c.1, 449 a 15.

2. *Ibid.*, 449 a 14.

3. S. THOMAS, *op. cit.*, nn.304-305.

4. *Ibid.*, n.308.

guant nettement de la sensation (externe) et de la pensée, elle s'y rattache à titre de passion ou d'habitus, une fois qu'un certain temps s'est écoulé, dit Aristote.¹ Sous ce laconisme, on devine que la mémoire est une forme de la connaissance, passion et habitus, avec cette particularité qu'elle implique nécessairement un intervalle de temps entre la perception passée et le souvenir actuel. C'est pourquoi, au dire d'Aristote, la mémoire n'appartient qu'aux animaux qui sont capables de percevoir le temps.²

b) À quelle partie de l'âme appartient la mémoire ?

Tout ce qui vient d'être dit concerne la mémoire envisagée comme opération. Or celle-ci, comme toute opération vitale, s'exerce au moyen d'une puissance ou faculté de l'âme. Il y a donc lieu de se demander quelle est cette puissance ou partie de l'âme au moyen de laquelle on se souvient. Sans hésiter, Aristote répond que le souvenir est essentiellement le fait d'une faculté sensible, mais que, d'une manière accidentelle, il a pour sujet la partie intellective de l'âme.³ Cette affirmation s'appuie à la fois sur une explication rationnelle et sur des faits d'expérience. L'explication rationnelle résulte de ce qui a été dit de l'objet de la mémoire. On a vu que la mémoire a pour objet le passé, et qu'elle se rencontre seulement chez les êtres capables de percevoir le temps. Or le temps est une chose qui se sent : on perçoit le temps par le fait qu'on sent l'avant et l'après dans le mouvement, spécialement le mouvement local. Il suit de là qu'il faudra rattacher le souvenir à cette partie de l'âme par laquelle nous percevons l'étendue, le mouvement local et le temps, c'est-à-dire au sens.

Mais les sens sont multiples. Quel est celui de qui relève proprement l'acte par lequel on se souvient ? Aristote affirme qu'on perçoit le temps, donc le passé, par la même faculté qui nous fait connaître l'étendue et le mouvement ; puis il ajoute, comme une sorte de précision, que le phantasme est une passion du sens commun, d'où il conclut que la perception de ces trois choses, étendue, mouvement et temps, est le fait du sens commun. Quant aux choses intelligibles, leur souvenir nécessite le concours du phantasme :

Magnitudinem autem et motum cognoscere necesse est, quo et tempus et phantasma communis sensus passio est. Quare manifestum est quod primo sensitivo, horum cognitio est : memoria autem quae est intelligibilium, non sine phantasmate est. Quare intellectivi secundum accidens utique erit, per se autem primi sensitivi.⁴

1. ARISTOTE, *op. cit.*, 449 a 25-26.

2. *Ibid.*, 449 a 30.

3. *Ibid.*, 450 a 14.

4. *Ibid.*, 450 a 10.

Ce texte comporte une sérieuse difficulté en ce qu'il semble ne faire qu'une seule faculté du sens commun, de l'imagination et de la mémoire. Saint Thomas qui constate la difficulté propose la solution que voici. Il nous rappelle, en premier lieu, la doctrine même d'Aristote relativement à la dualité de la sensation. La sensation, dit-il, revêt une double modalité. La première réside dans l'immutation du sens externe par le sensible, et donne lieu à la connaissance des sensibles propres et communs, connaissance qui constitue l'opération conjointe du sens propre et du sens commun, et qui requiert la présence des sensibles. La seconde est une immutation consécutive à la première ; elle se réalise en l'absence des sensibles et appartient à l'imagination. Cette immutation secondaire est, en quelque sorte, une prolongation de la première. C'est là un fait d'expérience courante : les sons se maintiennent souvent dans l'imagination quelques instants après qu'on les a entendus ; et le même phénomène se réalise avec les couleurs.¹ C'est une immutation de ce genre qu'Aristote qualifie de passion du sens commun. Affirmation étrange, à première vue, puisque l'opération du sens commun est intimement liée à la sensation externe dont elle constitue l'achèvement. En effet, la sensation externe n'est pas une chose fermée sur elle-même ; elle constitue un cycle dont le point de départ est le sensible extérieur, et dont le terme est l'acte du sens commun, acte qui fait de la sensation une chose dont on a conscience. S'il est vrai, comme le veut Aristote, que la sensation est une passion, *sentire est quoddam pati*, l'opération du sens commun sera elle aussi une passion, et cette passion devra concerter la conscience qu'on a de sentir quelque chose. D'où vient qu'Aristote qualifie de passion du sens commun le phantasme qui a pour effet de prolonger la sensation initiale ? N'est-ce pas là mettre au compte du sens commun une connaissance qui revient à l'imagination ? Sans compter que, dans ces conditions, on ne voit pas que la mémoire se distinguerait de l'imagination.

Saint Thomas qui commente ce texte ne se croit pas obligé de choisir entre la position d'Aristote et la distinction que lui-même a toujours vue entre le sens commun, l'imagination et la mémoire. À ses yeux, le sens commun est autre chose que l'imagination ; le premier ne fait que recevoir les formes sensibles, tandis que la seconde les conserve. Or, la simple réception d'une impression et sa conservation, quand il s'agit de connaissance sensible, suppose une diversité organique consécutive à la diversité formelle des puissances. Toute faculté sensible est essentiellement liée à un organe, c'est-à-dire à une partie corporelle dont elle est l'acte ou la forme. Cette intime connexion de la matière et de la forme, de même que la proportion qui doit exister entre les deux, nous incline à voir une distinction d'ordre formel là où la diversité matérielle paraît exigée. Or, la distinction entre la matière qui ne fait que recevoir et celle qui, en plus, conserve

1. ARISTOTE, *De Anima*, III, c.2, 425 b 24.

une impression, semble s'imposer comme un fait d'expérience, et saint Thomas s'en autorise pour affirmer la distinction du sens commun et de l'imagination. Quant à la distinction entre la mémoire et l'imagination, elle repose sur le fait que l'imagination conserve le passé purement et simplement, tandis que la mémoire retient le passé en tant même que passé. Le propre de la mémoire est de rappeler qu'une chose a été perçue par les sens ou l'intelligence, au lieu que l'imagination étend, en quelque sorte, le passé dans le présent, sans faire prendre conscience que ce passé est passé. Autre chose est d'entendre en imagination un son qui vient de se produire et qui ne résonne plus, autre chose de se rappeler un son qu'on a déjà entendu. Le propre de la mémoire, pourrait-on dire, est de percevoir l'intervalle temporel qui sépare un événement passé de l'instant présent. Et c'est précisément à cause de cet élément temporel impliqué dans le souvenir que la mémoire est, de soi, une faculté d'ordre sensible. Mais comme c'est dans le phantasme que notre intelligence saisit l'intelligible, il lui arrive, à elle aussi, de connaître le passé comme passé. De ce point de vue, c'est-à-dire comparativement au sens, la mémoire est pour l'intelligence quelque chose d'accidentel. *Quare intellectivi secundum accidens utique erit, per se autem primi sensitivi.*¹

Il y a lieu de noter ici l'expression *primum sensitivum*. Selon l'interprétation de saint Thomas, cette expression désigne le sens commun. On pourrait s'en étonner : n'est-ce pas plutôt le sens externe qu'on devrait désigner ainsi, étant donné que la sensation interne est consécutive à la sensation externe ? Mais il ne faut pas oublier qu'il n'y a pas de sensation externe sans l'opération du sens commun ; c'est en lui qu'elle s'achève, puisque c'est lui qui en fait une chose dont on a conscience, c'est-à-dire une sensation proprement dite. On a donc là une première raison de qualifier le sens commun de *primum sensitivum*. Il y en a une autre : c'est que le sens commun est la racine de l'imagination et de la mémoire. *Sensus communis est radix phantasiae et memoriae, quae praesupponunt actum sensus communis.*² Que le sens commun soit la racine de l'imagination, rien n'est plus évident si, par imagination, on entend, à la suite d'Aristote, la conservation d'une forme sensible en l'absence du sensible ; la conservation d'une forme presuppose, cela va de soi, la réception de cette forme. La mémoire aussi suppose l'opération antérieure du sens commun, puisque se rappeler, c'est se rendre compte d'une connaissance antérieure, donc d'un acte dont l'opération du sens commun était elle-même le couronnement.

À cette explication rationnelle visant à montrer que la mémoire est une faculté d'ordre sensible, Aristote ajoute certains faits d'expé-

1. ARISTOTE, *De Memoria et Reminiscentia*, 450 a 13.

2. S. THOMAS, *op. cit.*, n.322.

rience. L'un de ces faits est que l'homme n'est pas le seul à être doué de mémoire ; on la trouve chez des animaux qui, par ailleurs, n'ont pas l'intelligence, puisqu'ils ne sont capables ni d'opinion ni de prudence. S'il fallait rattacher la mémoire à la partie intellective, l'homme seul en serait pourvu. Un autre fait non moins significatif est que ce ne sont pas tous les animaux autres que l'homme qui ont la faculté de se souvenir, mais seulement ceux qui ont la sensation du temps. Au dire d'Aristote, il y a des animaux qui n'ont pas cette sensation parce que, faute d'imagination déterminée, ils sont incapables de percevoir l'avant et l'après ; leur activité sensorielle ne s'exerce qu'en présence des sensibles. Or la mémoire est essentiellement liée à la perception du temps, puisqu'elle nous fait voir les choses comme s'étant passées dans un temps antérieur au temps présent.

Des considérations qui précèdent il résulte qu'on doit rattacher la mémoire à la partie sensitive de l'âme, puisque les choses dont il y a souvenir sont précisément celles qui sont susceptibles d'être représentées par l'imagination.¹ Mais parce que, chez l'homme, la connaissance intellectuelle s'accompagne toujours d'une représentation imaginative, il s'ensuit que les choses intelligibles peuvent aussi être l'objet du souvenir. Ajoutons cette remarque de saint Thomas : plus les choses sont sensibles et engagées dans la matière, plus il est facile de s'en souvenir. Au contraire, plus un objet est dégagé de la matière, plus il échappe aux prises du souvenir. Aussi, pour se remémorer plus facilement les choses intelligibles, il faut, selon la recommandation de Cicéron, les relier de quelque façon à des images sensibles.²

c) *Quelle est la cause du souvenir ?*

Après avoir déterminé la nature de la mémoire et la faculté par laquelle elle s'exerce, Aristote soulève un problème dont la solution va lui permettre d'assigner la cause du souvenir. La mémoire pose un problème du fait que ce dont on se souvient est quelque chose d'absent, alors que l'opération par laquelle on se souvient est quelque chose qui nous affecte présentement : d'où vient qu'on se rappelle le passé qui n'est plus, plutôt que l'affection présente ? Cette affection, Aristote la qualifie de *passio* et d'*habitus*. C'est une passion que l'âme et l'organe sensoriel subissent de la part du sens externe préalablement mû par l'objet sensible. C'est aussi une sorte d'*habitus*, parce que cette impression demeure en nous, même quand la connaissance ne s'exerce pas actuellement. De fait, Aristote compare cette impression à l'action du sceau dont la forme s'imprime dans la cire et y demeure une fois le sceau retiré. Un phénomène analogue se réalise ici : le sens

1. ARISTOTE, *op. cit.*, 450 a 22.

2. S. THOMAS, *op. cit.*, 326.

externe informé par l'objet sensible agit à son tour sur l'imagination, laquelle conserve cette impression en l'absence de l'objet sensible.¹

Notons toutefois qu'aux yeux d'Aristote cette passion ne constitue pas formellement le souvenir ; elle en est une condition nécessaire, et sans une passion de ce genre le souvenir est impossible. De fait, il y a des gens chez qui le souvenir est impossible ou difficile, précisément parce qu'ils sont peu ou point capables d'une telle passion, soit à cause de la grande mobilité où ils se trouvent, soit en raison de leur constitution même. Ne pas garder l'impression reçue ou être réfractaire à sa réception même, telles sont les deux causes qui, aux yeux d'Aristote, expliquent l'absence ou la déficience de la mémoire. Chez les enfants comme chez les vieillards, la défectuosité de la mémoire serait due à la mobilité qu'implique leur croissance ou leur décroissance. On doit en dire autant de ceux que la maladie affecte ou que la passion agite : dans chacun de ces cas le corps humain est, en quelque sorte, dans un état d'évolution qui l'empêche de retenir l'impression produite par l'objet sensible. Aristote constate une même défectuosité de la mémoire chez ceux qui apprennent ou très vite ou très lentement, et il attribue cette défectuosité à leur constitution physique. Il va sans dire que la science moderne cherchera une autre explication que l'excès d'humidité ou de dureté dont parle Aristote, mais elle devra retenir que la qualité de la mémoire dépend des dispositions corporelles.

Saint Thomas apporte ici une certaine correction à ce que dit Aristote au sujet de la mémoire des enfants. À ses yeux, les enfants ont une mémoire naturellement défectueuse à cause de la mobilité qui accompagne leur croissance. D'autre part, cet obstacle se trouve en partie surmonté par le fait que les enfants sont fortement impressionnés par ce qu'ils voient pour la première fois. Tout est nouveau pour l'enfant, et, parce que nouvelles les choses avec lesquelles il vient en contact excitent son admiration et font sur lui une impression qui a des chances de se graver dans son imagination.²

Voici, de nouveau formulé par Aristote, le problème que fait naître la mémoire : puisque la mémoire suppose une passion qui est en nous comme une sorte de peinture des choses sensibles, il y a lieu de se demander si c'est cette même passion que nous sentons quand nous nous souvenons, ou si ce ne sont pas plutôt les choses sensibles elles-mêmes. À première vue, le problème a l'air d'être factice, car il semble bien évident que c'est du passé qu'on a conscience quand on se souvient, non de l'impression présente. Pourtant la question mérite d'être examinée, comme le fait voir la discussion d'Aristote. Si, en effet, c'est la passion présente qui constitue l'objet du souvenir, il s'ensuit, contrairement à ce qui a été établi antérieurement, que ce n'est pas le passé qu'on se rappelle. Cependant on a vu que l'objet de la mémoire n'est

1. ARISTOTE, *op. cit.*, 450 a 28.

2. S. THOMAS, *op. cit.*, 332.

ni le présent ni le futur mais bien le passé. Mais l'autre hypothèse aussi comporte ses inconvénients. Comment, en effet, peut-on saisir, dans la perception présente, le passé qui est imperceptible au sens (externe) précisément parce qu'il est absent ? De plus, est-il raisonnable de penser que, dans l'acte du souvenir, on saisisse autre chose que ce qui est à la portée de notre perception ? Car il ne faut pas oublier que cette passion qui nous affecte au moment du souvenir est, en réalité, une sorte de tableau dans lequel se trouve représentée l'immutation du sens par l'objet sensible. Le tableau est là, à notre portée ; pourquoi serait-ce autre chose qu'on saisit quand on se souvient ? Du reste, n'est-ce pas un fait d'expérience que le souvenir n'est pas autre chose qu'une activité de l'esprit ou des sens autour de cette passion même ? Enfin, comment affirmer qu'on se remémore une chose absente, sans affirmer, par le fait même qu'on voit ou qu'on entend quelque chose qui n'est pas présent ? *Quomodo igitur non praesens memoratur ? erit enim utique videre et audire non praesens.*¹ Notons ici, avec saint Thomas, l'allusion à la conformité du sens externe et du sens interne,² car se souvenir c'est, au fond, percevoir (donc voir, entendre, toucher etc.) par le sens interne ce qu'on a perçu antérieurement par le sens externe. Dès lors, si dans le souvenir on saisit non la passion qui nous affecte présentement mais l'objet sensible qui l'a produite, il s'ensuivra qu'on verra ou qu'on entendra une chose qui, en réalité, n'est pas présente.

À la lumière de cette discussion le problème se trouve nettement posé : d'où vient qu'en percevant la passion présente on se remémore une chose absente ? Pour le résoudre, Aristote fait appel à un exemple, celui d'un animal dessiné. Il y a là, dit-il, deux choses qu'il importe de distinguer : le dessin lui-même et le fait que ce dessin est l'image d'un animal véritable. Ou encore : le dessin considéré en lui-même, et ce même dessin envisagé comme représentation.³ Nous avons ici deux formalités totalement différentes réunies dans un même sujet. Il faut en dire autant, ajoute Aristote, des phantasmes qui sont en nous : autre chose est leur entité même de phantasmes, autre chose le fait qu'ils sont l'image de quelque chose d'autre qu'eux-mêmes. En eux-mêmes, les phantasmes se prêtent à l'activité de notre intelligence aussi bien qu'à celle de notre imagination. Mais, en tant que phantasmes d'une autre chose que nous avons déjà sentie ou pensée, ce sont des images qui nous conduisent à cette autre chose et qui constituent le principe du souvenir.

C'est sur ce double aspect du phantasme que repose la solution d'Aristote au problème que soulève le fait de la mémoire. C'est un fait qu'une passion nous affecte au moment où nous nous rappelons le passé ;

1. ARISTOTE, *op. cit.*, 450 b 18.

2. S. THOMAS, *op. cit.*, 339.

3. ARISTOTE, *op. cit.*, 450 b 20-25.

et c'est un fait également que les choses dont nous nous souvenons par le truchement de cette passion ne nous sont pas présentes de cette présence qu'ont les choses que nous voyons et que nous entendons. Le phantasme est précisément ce qui tient lieu de ces choses, et ce n'est pas simplement comme exemple qu'il est amené ici ; il constitue un élément essentiel dans la structure même du processus mémoratif. Le souvenir est essentiellement un acte dans lequel le phantasme est saisi non pas en lui-même, mais en tant qu'image d'une chose qu'on a déjà sentie ou pensée ; il implique le processus auquel les scolastiques ont donné le nom de *conversio ad phantasmata*. Nous disons qu'il implique un tel processus, non qu'il s'identifie avec lui ; car le retour au phantasme n'entraîne pas nécessairement un acte de mémoire. Ainsi, pour connaître l'universel aussi bien que le singulier matériel, notre intelligence a besoin d'user des phantasmes, et cet usage, qui est en réalité une *conversio ad phantasmata*, n'est pas un acte de mémoire. Il faut en dire autant de l'imagination dont l'opération est un véritable retour au phantasme, sans pourtant que ce soit un acte de mémoire. Il n'y a de mémoire intellectuelle ou sensible que si le phantasme est saisi dans sa fonction d'image d'une chose déjà sentie ou pensée. Cette manière de voir se trouve confirmée par les perturbations auxquelles les phantasmes peuvent donner lieu. Il peut arriver, en effet, que les phantasmes qui sont en nous présentement, tout en étant saisis dans leur qualité d'images, ne le soient pas comme images de choses senties ou pensées antérieurement. Le contraire peut aussi se produire lorsque, dans un phantasme, on a l'impression de revivre une connaissance antérieure, alors que, de fait, il n'en est rien.¹

On s'explique mieux maintenant l'affinité que présentent la mémoire et l'imagination et, par le fait même, ce qui a poussé certains commentateurs à voir dans l'exposé d'Aristote une identification de l'une et de l'autre. C'est que la mémoire aussi bien que l'imagination ne s'exerce pas sans le concours des phantasmes. Si, dans sa conversion au phantasme, notre âme s'arrête à ce même phantasme selon ce qu'il est en lui-même, l'opération appartient alors à l'imagination, ou même à l'intelligence qui saisit l'intelligible dans ce même phantasme. Mais si l'attention se porte sur le phantasme en tant qu'il est l'image de ce qu'on a déjà senti ou pensé, l'opération appartient alors à la mémoire.

Notons encore que cette conversion au phantasme se réalise aussi bien sur le plan intelligible que sur le plan sensible, étant donné qu'Aristote affirme nettement que la mémoire a pour objet de soi les choses qui sont du domaine propre de l'imagination, et, par accident, celles qui sont en dehors de ce domaine mais dont la perception nécessite le concours de l'imagination. *Et sunt memorabilia per se quidem, quorum est phantasia : secundum accidens autem, quaecumque non sine phanta-*

1. *Ibid.*, 451 a 2-12.

sia.¹ Mais, dira-t-on, la conversion au phantasme est déjà requise pour la connaissance intellectuelle du singulier matériel, et il est encore question de conversion au phantasme pour expliquer la mémoire intellectuelle. Faut-il identifier mémoire intellectuelle et connaissance intellectuelle du singulier matériel ? À cela nous répondons que la conversion de l'intelligence au phantasme comporte plusieurs modalités. La première est celle qui est requise à la saisie de l'universel par l'intelligence, laquelle, selon Aristote, ne s'exerce jamais sans le concours du phantasme, et qui consiste simplement dans le fait que nous ne pouvons penser sans l'aide d'images sensibles. *Propter quod nunquam sine phantasmate intelligit anima.*² La seconde est celle par laquelle notre intelligence saisit indirectement le singulier matériel ; elle consiste dans un processus où l'intelligence laissant de côté l'universel, revient au phantasme d'où cet universel a d'abord été tiré, et dans lequel elle saisit la chose même dont le phantasme est l'image sensible.³ Enfin, il existe une autre conversion au phantasme qui est précisément celle par laquelle notre intelligence exerce son rôle de mémoire, et qui se réalise lorsque le phantasme se présente à l'intelligence, soit comme l'image d'une nature qu'elle a déjà saisie directement, soit comme l'image d'un singulier qu'elle a déjà perçue indirectement.⁴

Après avoir rappelé que la mémoire se conserve par l'exercice, Aristote résume toutes ses considérations en disant que la mémoire n'est pas autre chose que la conservation du phantasme ; mais comme le phantasme se conserve aussi dans l'imagination, il a soin de préciser que le propre de la mémoire est de conserver le phantasme en tant que ce dernier est l'image de ce qu'on a déjà senti, réservant ainsi à l'imagination la conservation matérielle du phantasme. Il rappelle également que le souvenir appartient à cette partie de l'âme au moyen de laquelle nous percevons le temps.

II. LA RÉMINISCENCE

À son étude de la mémoire, Aristote ajoute quelques considérations relatives à la réminiscence. Son intention, comme il nous en prévient, n'est pas d'épuiser le sujet, mais de s'en tenir aux quelques conclusions dont la vérité semble s'imposer en cette matière. À cette fin, il examine d'abord la réminiscence en la comparant aux autres formes de la connaissance ; puis il fait voir quelle en est la modalité propre ; enfin, il montre le caractère corporel de la passion qu'elle implique.

1. *Ibid.*, 450 a 24.

2. *De Anima*, III, 431 a 18.

3. *Ibid.*, 429 b 10-23.

4. *De Memoria et Reminiscentia*, 450 b 25-451 a 2.

a) La réminiscence et les autres formes de la connaissance

Conformément à un procédé qui lui est familier, Aristote commence par montrer ce que la réminiscence n'est pas, pour mieux faire voir ce qu'elle est. Disons tout de suite l'embarras que constitue l'absence d'un verbe français correspondant au latin *reminisci*. Nous dirons donc, faute d'une meilleure expression, qu'avoir la réminiscence de quelque chose, ce n'est ni se souvenir de nouveau, ni connaître une chose pour la première fois.¹ Pour rendre sa pensée manifeste, Aristote montre d'abord combien ces deux choses sont différentes. Il est évident, dit-il, qu'apprendre ou sentir une chose pour la première fois n'est pas reprendre un souvenir : on ne reprend que ce qui a d'abord existé ; comment peut-on parler de reprise du souvenir, s'il n'y a pas eu mémoire antérieure ?² Il n'est pas moins évident que se souvenir n'est pas la même chose qu'apprendre quelque chose pour la première fois, car la mémoire, comme on l'a dit, a pour objet le passé ; il n'y a donc mémoire que si la connaissance est un fait accompli, sinon comme *habitus*, du moins comme passion.

Ainsi on ne doit pas identifier la mémoire avec l'acquisition même d'une connaissance. Pour donner plus de relief à sa pensée, Aristote affirme expressément que la mémoire ne commence pas avec l'instant où la connaissance devient un fait accompli.³ On se rend compte ici qu'Aristote applique à l'acquisition de la connaissance ce qu'il enseigne au sixième livre des *Physiques* sur la génération des choses. Une chose qui arrive à l'être par voie de génération n'est un fait accompli qu'à l'instant qui marque la fin de la génération. Si, donc, on compare l'acquisition de la science au processus de la génération, on dira que la science est devenue une chose existante à l'instant même où s'achève le processus de son acquisition. Cet instant indivisible, comme on le voit, termine le processus d'acquisition et inaugure l'existence même de la science. Dès lors, comme la science devient un fait accompli au moment même où s'achève le processus par lequel on l'acquiert, et que, d'autre part, la mémoire a pour objet une connaissance que l'on possède déjà, on pourrait être tenté de qualifier de mémoire l'acquisition même de la science. C'est précisément cette manière de voir qu'Aristote veut écarter. À ses yeux, la mémoire implique un intervalle de temps entre l'existence même d'une connaissance et le rappel de cette connaissance dans le souvenir. Ce qui fait l'objet du souvenir actuel, ce sont les choses que l'on a vues ou entendues antérieurement, non celles que l'on voit ou entend au moment présent.⁴

Si Aristote s'efforce de montrer que la réminiscence ne s'identifie pas avec la mémoire, c'est qu'il y a possibilité de les confondre. De

1. *Ibid.*, 451 a 20.

2. *Ibid.*, 451 a 21.

3. *Ibid.*, 451 a 25.

4. S. THOMAS, *op. cit.*, n.354.

fait, elles sont très voisines l'une de l'autre en ce que toutes deux sont la reprise d'une connaissance antérieure. Mais alors qu'on qualifie de mémoire le retour pur et simple d'une connaissance antérieure, on réserve le nom de réminiscence à un processus qui aboutira au souvenir comme à son terme, ou qui en procédera comme de son principe. C'est ainsi qu'à des points de vue différents la réminiscence précède ou suit la mémoire ; elle la précède dans la mesure où elle est un acheminement vers le souvenir ; elle la suit dans la mesure où, à l'instar de l'inquisition rationnelle, elle procède du connu à l'inconnu, c'est-à-dire d'une chose dont on se souvient à une autre chose qu'on veut se rappeler. Telle est l'idée que paraît contenir le texte d'Aristote et que saint Thomas met en évidence.¹ Ce n'est donc pas le retour quelconque d'une connaissance antérieure qu'on peut qualifier de réminiscence. Il peut arriver, en effet, que quelqu'un apprenne de nouveau ce qu'il avait su jadis mais qu'il avait oublié, sans qu'il y ait là réminiscence. Il y a donc dans la réminiscence quelque chose de plus que ce qui est requis pour apprendre purement et simplement. C'est un point qu'Aristote va mettre en lumière, une fois qu'il aura indiqué la modalité propre à la réminiscence.

b) La modalité propre de la réminiscence

Pour établir la modalité caractéristique de la réminiscence, Aristote rappelle la cause qui la fait naître. Par cause il entend ici l'ordre des mouvements que laisse dans l'âme l'impression produite par ce que l'on connaît une première fois. C'est un fait que nos réminiscences résultent de ce qu'un premier mouvement peut en entraîner un autre. Parfois c'est nécessairement qu'un mouvement en suit un autre ; ainsi, du fait que je sais « homme », nécessairement je sais « animal », étant donné que l'homme est nécessairement animal. Ici le second mouvement est amené nécessairement par le premier. Mais il n'en est pas toujours ainsi ; il arrive souvent que le mouvement consécutif se rattache à celui qui le précède par le seul fait de l'habitude si, par exemple, quelqu'un a l'habitude de penser, de dire ou de faire telle chose à la suite de telle autre. En ce cas, le second mouvement ne suit pas toujours le premier, mais il le suit la plupart du temps. Il arrive ici ce qui arrive dans la nature où les causes ne produisent pas toujours leurs effets, mais où elles le font dans la plupart des cas.

Une telle habitude, cependant, ne s'établit pas avec une égale fermeté chez tous ; quelques-uns, plus prompts que d'autres, y parviendront par un seul acte, tandis qu'aux autres il faudra de fréquentes répétitions. Affaire de nature mieux disposée, dans un cas que dans l'autre, à recevoir et à garder une impression. Du reste, cette particularité qui établit une distinction entre les hommes, on la rencontre aussi

1. ARISTOTE, *op. cit.* 451 b 1-5 ; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.356-357.

chez la même personne : nous nous souvenons mieux parfois de certaines choses que nous n'avons vues qu'une fois que d'autres qu'il nous est arrivé de voir plusieurs fois. C'est que les choses auxquelles nous portons une forte attention se gravent davantage dans la mémoire ; tandis que celles que nous considérons superficiellement s'en échappent rapidement.

Ce n'est pas en vain qu'Aristote rappelle ici l'ordre des mouvements consécutifs à une appréhension initiale ; c'est cet ordre qui explique la réminiscence et la rend possible, car celle-ci n'est rien d'autre qu'une tentative pour se remettre en mémoire quelque chose qui s'en est échappé ; ce qui équivaut à retrouver un mouvement qui en suit un autre habituellement. En d'autres termes, par la réminiscence nous cherchons, grâce à ce dont nous nous souvenons présentement, à nous rappeler ce dont nous avons perdu le souvenir. La réminiscence est ainsi une inquisition analogue à la démonstration : dans un cas comme dans l'autre on procède du connu à l'inconnu. Le connu, dans le cas de la réminiscence, est parfois d'ordre temporel ; car c'est un fait qu'on peut parvenir à se rappeler une chose qu'on a oubliée en essayant de reconstituer la trame des occupations qui ont rempli nos jours à partir d'un moment déterminé. Étant donné que nos actions se suivent dans le temps, il n'est pas étonnant que le temps nous serve de fil conducteur pour retracer une activité qu'on désire se rappeler. Mais il n'y a pas que le temps à jouer ce rôle d'élément connu dans le processus de la réminiscence ; à vrai dire, le temps n'est ici qu'un des multiples liens que les choses ont entre elles et qui nous facilitent leur souvenir, telles les relations de similitude, de contrariété, de lieu, etc. L'efficacité de ces rapports, en ce qui concerne le souvenir, est telle que parfois les souvenirs surgissent d'eux-mêmes sans qu'on les ait recherchés. Mais alors il n'y a pas de réminiscence au sens strict ; à proprement parler, la réminiscence est un processus où l'on recherche délibérément à se rappeler une chose passée.¹

Cette précision touchant la réminiscence fournit à Aristote l'occasion de répondre à une question que l'on pourrait se poser : d'où vient que souvent on se rappelle des choses très anciennes, alors qu'on en oublie d'autres beaucoup plus récentes ? Il en est de ces choses, dit Aristote, comme de celles dont le souvenir se présente de lui-même : dans un cas comme dans l'autre la facilité qu'on a de se souvenir provient de ce que deux mouvements de l'âme sont habituellement liés l'un à l'autre ; la force de l'habitude est telle que la présence du premier entraîne celle du second, à tel point qu'un souvenir se présente parfois sans qu'on l'ait recherché. On s'explique ainsi qu'un souvenir de cette sorte puisse facilement être rappelé à volonté. C'est précisément le cas de certaines choses appartenant à un passé lointain : la

1. ARISTOTE, *op. cit.*, 451 b 22.

facilité avec laquelle on s'en souvient est due à la fermeté de l'habitude qui unit certains moments de notre activité psychique.¹

Que la modalité caractéristique de la mémoire soit bien celle qu'il vient de décrire, Aristote en voit une preuve manifeste dans certains faits d'expérience. Ainsi on constate que le souvenir est beaucoup plus rapide si, dans l'effort qu'on fait pour se rappeler certaines choses, on a soin de procéder avec méthode, par exemple, en faisant porter ses premières réflexions sur ce qui en constitue le point de départ et qui tient lieu de principe ; car les mouvements de l'âme s'enchaînent généralement selon un ordre qui correspond à celui des choses mêmes. C'est, du reste, ce qui explique que la réminiscence des choses bien ordonnées, comme le sont les mathématiques, en particulier la géométrie où tous les théorèmes se suivent à partir du premier, soit relativement facile, tandis qu'on a de la difficulté à se rappeler celles qui ne le sont pas. Dans ces considérations, saint Thomas voit à juste titre l'indication des moyens à prendre pour bien mémoriser. Il mentionne particulièrement les quatre suivants : 1^o disposer selon un certain ordre les choses dont on veut se souvenir ; 2^o y concentrer fortement son attention ; 3^o les revoir fréquemment dans le même ordre ; 4^o enfin, aller tout d'abord à ce qui est à l'origine de ce qu'on veut se rappeler.

Telle est donc la modalité caractéristique de la réminiscence. Celle-ci, comme on le voit, consiste à récupérer une connaissance perdue. En cela, elle équivaut à réapprendre ce que l'on a déjà su. Il ne faudrait pas croire, cependant, qu'avoir la réminiscence de quelque chose est exactement la même chose que réapprendre. C'est là un point qu'Aristote a déjà signalé, et sur lequel il apporte maintenant une précision.² Réapprendre, dit-il en substance, c'est recouvrer purement et simplement une connaissance perdue, tandis qu'avoir la réminiscence de quelque chose, c'est se reporter vers le passé, en tant même que ce passé a déjà été l'objet d'une connaissance antérieure. De là vient que, dans la réminiscence, on procède à partir d'un souvenir, ce que l'on ne fait pas quand on réapprend purement et simplement. Cette particularité est due au fait que la réminiscence étant un processus analogue à celui de la démonstration, où l'on va du connu à l'inconnu, il importe que les principes et la conclusion appartiennent à un même genre : on ne démontre pas une vérité géométrique en partant de principes propres à l'arithmétique. Aussi la réminiscence a-t-elle ceci de caractéristique que le principe d'où l'on procède pour recouvrer une connaissance perdue est lui-même un souvenir. Bref, avoir la réminiscence de quelque chose, c'est se rappeler un passé qu'on a oublié, grâce à un autre passé dont on se souvient encore. Mais il n'y aura

1. *Ibid.*, 451 b 25.

2. *Ibid.*, 452 a 1-12.

pas lieu de parler de réminiscence, si la connaissance perdue nous revient grâce à une information nouvelle que l'on reçoit ou que l'on découvre soi-même ; dans chacun de ces cas il faudra dire qu'on apprend de nouveau. Remarquons que nous utilisons ici la même expression « apprendre de nouveau » pour traduire les verbes pourtant bien différents que sont *addiscere* et *invenire*. Selon saint Thomas, l'idée d'Aristote est qu'il n'y a pas de réminiscence, qu'il s'agisse d'enseignement ou d'invention, du moment que la récupération du souvenir perdu n'a pas le souvenir pour principe.¹ Car il peut arriver qu'on cherche à se rappeler quelque chose qu'on a oublié et que, de fait, on y parvienne mais sans que cela soit la conséquence d'un souvenir actuel ; cela ne constitue pas un cas de réminiscence, mais d'invention au sens aristotélicien du mot.

Un autre point déjà mentionné et sur lequel Aristote tient à s'expliquer de nouveau, est cette règle méthodologique selon laquelle on doit, si l'on veut réussir à se souvenir, prendre comme point de départ une donnée qui tienne lieu de principe. L'expérience nous apprend, en effet, l'efficacité de cette méthode : on veut se rappeler telle chose qu'on a dite, faite ou pensée ; rien de mieux, parfois, que de se rappeler l'endroit qui en a été le théâtre. Sans doute, le lieu n'est pas la cause de ce qui a été dit, fait ou pensé, mais il peut bien être le principe qui nous le fasse rappeler. Aristote en voit la raison dans la modalité même de notre esprit, qui se porte facilement d'une chose à une autre en raison de leur similitude, de leur contrariété ou de quelque autre affinité.² Il n'y a pas lieu de s'attarder ici aux exemples d'Aristote, car on pourrait les multiplier indéfiniment. Retenons plutôt qu'il est important de choisir comme principe une donnée qui présente ce qu'Aristote appelle une certaine universalité, ce mot étant pris ici dans un sens très large pour signifier un premier mouvement dont plusieurs autres sont, en quelque sorte, la conséquence.

Comme il est facile de s'en rendre compte, Aristote s'en tient ici à des généralités, et la méthode qu'il suggère comporte, par le fait même, une grande souplesse quant à son application. Mais quel que soit le procédé qu'on adopte, il consistera toujours, en définitive, à trouver un fil qui relie nos souvenirs. Tel nous paraît être le fond de la pensée d'Aristote, quand il affirme la nécessité de procéder à partir d'un principe. À ses yeux, les différentes phases de notre activité psychique sont reliées par de multiples liens qui se rejoignent dans un même point de départ, et c'est ce point de départ qu'il importe de trouver.

Et là encore, Aristote reconnaît que la méthode n'a rien d'infailible : avec le même point de départ on aboutira tantôt au succès, tan-

1. *Ibid.*, 450 a 5-12 ; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.372-376.

2. ARISTOTE, *op. cit.*, 452 a 15.

tôt à un échec.¹ Car, si important que soit ce point de départ, il faut encore compter avec cet autre facteur qu'est l'habitude. Le même principe, en effet, susceptible de nous mettre sur des voies différentes, nous acheminera plus facilement dans la direction à laquelle nous sommes habitués, étant donné que l'habitude constitue une sorte de nature et que, comme toute nature, elle comporte son inclination ; on se souvient facilement des choses qu'on a souvent considérées, à cause de l'inclination que produit l'habitude. C'est précisément en cela que l'habitude est comme la nature ; de même que dans la nature les choses se produisent conformément à un ordre déterminé, ainsi, lorsque plusieurs opérations se suivent selon un certain ordre, elles donnent lieu à une sorte de nature. Cela est particulièrement vrai des opérations animales que caractérisent la production et la réception d'une impression : du fait que les sens externes produisent une impression que reçoit l'imagination, il s'ensuit que ce que nous avons vu ou entendu souvent se grave dans l'imagination avec une fermeté qui a quelque chose de naturel ; car, selon la remarque de saint Thomas, l'action répétée d'un agent naturel aboutit à la production de la forme qui constitue la nature même d'une chose.²

L'habitude est donc d'une importance capitale en matière de réminiscence : elle facilite le souvenir par le fait qu'elle rend efficace le principe qui y conduit. On s'explique, par le fait même, que le défaut d'habitude rende parfois le souvenir impossible. Mais si importante que soit l'habitude, son efficacité n'a rien d'absolu. L'habitude, disons-nous, est comme la nature ; or on sait que dans les choses qui sont selon la nature il se produit parfois des dérogations attribuables à la fortune et au hasard, telles les malformations chez les animaux ; c'est dire que si de telles dérogations sont possibles dans la nature, elles le seront encore davantage dans les choses qui se font par habitude, puisque celle-ci n'est qu'une imitation de celle-là, et que, par le fait même, elle n'en a pas toute la fermeté. Si quelque obstacle survient qui fait échec au jeu de l'habitude, la réminiscence en sera troublée, comme il arrive à celui qui récitant un texte de mémoire oublie ce qu'il devait dire ou le dit incorrectement, parce que son imagination a été distraite par quelque autre chose. Bref, la réminiscence défectueuse est le résultat d'une habitude qui ne joue pas, comme les choses fortuites sont le fait d'une nature qui ne suit pas son cours normal.³

* * *

Tout ce qui a été dit jusqu'ici touchant la modalité caractéristique de la réminiscence concerne les choses qu'elle a pour objet. Mais la

1. *Ibid.*, 450 a 21.

2. S. THOMAS, *op. cit.*, 383.

3. ARISTOTE, *op. cit.*, 452 b 1-5.

réminiscence, disons-nous, est une inquisition destinée à nous procurer la mémoire de certaines choses que nous avons connues antérieurement. C'est dire que le temps passé est un élément essentiel à la réminiscence. Aussi Aristote juge-t-il à propos d'en dire un mot. À celui qui veut se souvenir, dit-il, il importe souverainement d'avoir une certaine connaissance du temps passé. Une certaine connaissance, disons-nous, parce que, selon les termes mêmes d'Aristote, cette connaissance peut être déterminée ou non, selon qu'on est en mesure de situer l'événement passé à la place même qu'il occupe dans le temps, ou qu'on peut tout au plus le localiser vaguement. Sous l'une ou l'autre de ces formes la représentation du temps passé fait partie du souvenir ; la mémoire, dit Aristote, implique la présence dans l'âme de deux mouvements simultanés, l'un provenant de la chose même dont on se souvient, l'autre marquant le temps où elle s'est produite. Si l'un ou l'autre de ces éléments fait défaut, il n'y a ni mémoire ni réminiscence. Aristote ne fait ici que signaler de nouveau la possibilité de l'illusion en matière de mémoire, soit que nous échappe le caractère passé de la chose qu'on se représente, soit qu'on regarde comme passée une chose qui, de fait, ne l'est pas.

Aux yeux d'Aristote, le temps est une chose qui se mesure, un peu comme la dimension des corps et la distance qui sépare les choses, et notre âme possède le moyen d'effectuer cette mesure.¹ Quel est ce moyen qui permet à l'âme de mesurer les distances temporelles aussi bien que spatiales ? Contrairement à ce que disent quelques-uns auxquels il fait allusion, sans les désigner, Aristote affirme que ce moyen n'est pas le contact physique, c'est-à-dire une sorte de coextension de l'intelligence aux choses mêmes qu'elle mesure. À l'appui de sa négation, il se contente d'apporter le fait que nous concevons des grandeurs irréelles. À ses yeux, ce moyen est plutôt la présence en notre âme d'un mouvement produit par la grandeur extérieure et qui lui est proportionnel ; car toute notre connaissance s'explique par la présence en nous de formes et de mouvements qui sont une similitude des choses.

Mais, dira-t-on, cette explication de la connaissance par le moyen d'une similitude comporte une certaine difficulté relativement à la perception des dimensions : car deux grandeurs différentes devront être représentées par la même similitude, dans la mesure où elles sont de même espèce ; mais en même temps il faudra bien que cette similitude comporte un élément de différenciation, puisque les deux dimensions sont différentes en ce que l'une est plus grande que l'autre.

À cette difficulté, Aristote répond que la perception de quantités diverses n'offre pas plus d'inconvénient que celle des choses qui diffèrent spécifiquement, et que, dans l'un et l'autre cas, les mouvements intérieurs, c'est-à-dire les représentations, sont proportionnés aux cho-

1. *Ibid.*, 452 b 8-10.

ses extérieures. Pour illustrer sa pensée, il apporte un exemple emprunté à la géométrie où la proportion joue un rôle manifeste dans la connaissance de deux figures semblables mais de dimensions différentes.¹

Ces considérations sur la modalité caractéristique de la réminiscence conduisent Aristote à montrer en quoi la réminiscence diffère de la mémoire. Cette différence apparaît tout d'abord dans un fait qu'il a signalé dès le début de son traité, à savoir que l'aptitude à la mémoire est autre chose que l'aptitude à la réminiscence, puisqu'on peut être bien doué quant à la première, et ne l'être pas quant à la seconde. En règle générale, dit-il, une heureuse mémoire est le lot de ceux qui sont lents à apprendre, tandis qu'une réminiscence facile est le propre de ceux qui apprennent rapidement.

Une autre différence également signalée antérieurement est que la réminiscence précède temporellement la mémoire, puisqu'elle est la voie qui y conduit. Enfin, la mémoire se rencontre chez beaucoup d'animaux autres que l'homme, alors que ce dernier est le seul qui soit capable de réminiscence. Aristote en donne la raison : c'est que, dit-il, la réminiscence constitue une sorte de syllogisme ; de même que celui qui fait un syllogisme parvient à une conclusion en partant de certains principes, ainsi celui qui se livre à la réminiscence parvient à se rappeler ce qu'il a déjà su, en partant d'un souvenir qui tient lieu de principe. Du reste, la réminiscence est une véritable recherche, car ce n'est pas par hasard que celui qui se livre à la réminiscence procède d'une chose à une autre ; il le fait avec l'intention d'arriver à se rappeler quelque chose ; sa recherche est de celles qui ne sont possibles qu'à celui qui a le pouvoir de délibérer, car la délibération aussi procède selon le mode syllogistique ; or l'homme est seul capable de délibération ; les autres animaux agissent sous l'impulsion de leur instinct naturel. Telles sont les différences qui font de la mémoire et de la réminiscence des opérations distinctes l'une de l'autre. Et par là s'achèvent les considérations d'Aristote relatives à la modalité caractéristique de la réminiscence. Il nous reste à voir le caractère corporel de la passion qu'elle implique.

c) *La réminiscence est une passion corporelle*

Si rapprochée qu'elle soit du raisonnement syllogistique, la réminiscence n'est pas pour autant une opération de la raison. Aristote y voit une passion corporelle, affirmant par là qu'elle se situe au niveau des opérations organiques.² Il en voit une preuve dans le trouble et l'inquiétude de ceux dont la mémoire se montre rebelle aux efforts qu'ils

1. *Ibid.*, 452 b 15-22.

2. *Ibid.*, 453 a 5.

font pour se rappeler, trouble et inquiétude qui persistent même une fois qu'ils ont renoncé à leurs tentatives. Cela se rencontre particulièrement chez ceux qui, victimes de leur imagination, ont un tempérament qui les incline à la tristesse.¹ C'est précisément dans la persistance de ce trouble et de cette inquiétude qu'Aristote voit un signe du caractère corporel de cette passion qu'est la réminiscence ; car cette persistance manifeste une opération qui échappe au contrôle de la volonté, ce qui est précisément le propre d'une opération organique. Sans doute la réminiscence est une opération volontaire en ce qu'elle est un retour délibéré vers le passé ; mais la part de la volonté s'arrête là, c'est-à-dire à l'intention qu'on a de rappeler une connaissance antérieure. Quant à l'organisme même qui fait passer cette intention sur le plan de l'exécution, il est, aux yeux d'Aristote, d'ordre corporel, puisqu'il n'est pas au pouvoir de la volonté d'en arrêter le fonctionnement. L'idée nettement exprimée par Aristote est que dans la réminiscence la volonté met en branle une partie corporelle dont l'activité se poursuit parfois contre le gré de la volonté, et c'est cette activité qui traduit le trouble dont il parle. On est ici en présence d'un trouble qui, comme il le dit expressément, ressemble à l'émotion passionnelle ; on sait, en effet, ce qui arrive à celui qui est sous le coup de la crainte, de la colère ou de quelque violent désir : la passion continue de l'agiter, même si la volonté s'y oppose. Si l'on en croit Aristote, un phénomène identique se produirait chez ceux qui parlent ou chantent involontairement, leur imagination les poussant à faire malgré eux ce qu'ils ont d'abord voulu intensément.²

À cette preuve d'ordre psychologique, Aristote en ajoute une autre qu'on pourrait qualifier d'ordre physiologique, puisqu'elle repose sur des faits relevant de la disposition corporelle. Il est ici question des nains, des tout jeunes enfants et des vieillards, à propos desquels, au dire d'Aristote, l'expérience révèle une mémoire défectueuse et l'inaptitude à la réminiscence. Il va sans dire que l'explication de ces faits est celle d'une observation qu'on ne peut qualifier de scientifique au sens moderne du mot. Sur ce point comme sur bien d'autres, Aristote est largement dépassé. Il est quand même intéressant de constater qu'en ce domaine de la mémoire les conclusions de la science contemporaine apparaissent nettement comme le prolongement des jalons posés par le Stagirite.

STANISLAS CANTIN.

1. *Ibid.*, 453 a 15.

2. *Ibid.*, 453 a 25-30.