Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 19 (1962)

Heft: 3

Artikel: Similitudines rerum (S. Augustin, Conf. X 8, 14)

Autor: Godel, Robert

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-17762

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Similitudines rerum (S. Augustin, Conf. X 8, 14)

Par Robert Godel, Genève

Lorsque Saint Augustin, renonçant à poursuivre la relation de ses expériences passées, entreprend de confesser son état présent (*non qualis fuerim, sed qualis sim*, Conf. X 4, 6), tout entier dominé par son attachement à Dieu, il se trouve placé devant le mystère de la connaissance de Dieu, et amené d'abord à une enquête sur la nature et l'origine de la connaissance. Une grande partie du livre X (ch. 8–19) est ainsi consacrée à une exploration, subtile et profonde, de ce qu'il appelle la mémoire, et qui coïncide – il le notera lui-même – avec la conscience (*animus*, 14, 21). Dans ces chapitres, et même au-delà[1], revient fréquemment le mot *imago*, dont on peut dire que S. Augustin fait ici un véritable terme technique.

D'abord, la première fois qu'il l'utilise, il a soin de l'expliciter: ... *uenio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis inuectarum* (8, 12); et un peu plus loin (il s'agit des qualités perçues par les organes des sens): *Nec ipsa tamen intrant, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscentis eas* (8, 13). C'est toujours en ce sens qu'il faudra entendre *imago* par la suite: *tot et tantarum rerum imaginibus* (8, 14); *cum dico, praesto sunt imagines omnium quae dico* (8, 14); *nec ipsa* (c'est-à-dire les monts, les rivières, la mer, les astres) *sunt apud me, sed imagines eorum* (8, 15). Une odeur qui passe et s'évanouit affecte l'odorat, *unde traicit in memoriam imaginem sui* (9, 16). *Eorum* (des choses perçues par les sens) *solae imagines mira celeritate capiuntur* (9, 16). Les vérités théoriques se transmettent et sont retenues par le moyen du langage; or, *sonorum quidem, quibus haec uerba confecta sunt, imagines teneo ... Res uero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attigi ... et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas* (10, 17). Il vaut la peine de remarquer que S. Augustin dépasse ici la distinction traditionnelle et banale entre la chaîne sonore (*uox*), objet de la perception, et la chose ou l'idée signifiée (*res*), objet de la connaissance[2]: il distingue aussi du son perçu l'image auditive (*sonorum ... imagines*) et aperçoit ainsi le caractère purement psychique du «signifiant»[3]. Je ne vois qu'un passage où *imago* soit pris dans une acception moins spécifique: des hommes qui ne connaissent pas la seule joie véritable, S. Augustin dit qu'ils sont cependant attachés à un reflet, un semblant de joie: *ab aliqua tamen*

---

[1] *Inter imagines rerum corporalium* (opposé à *affectiones*); *imago corporalis* (opposé à *affectio uiuentis*) 25, 36. Et naturellement aussi à l'occasion des images du rêve: 30, 41.

[2] Voir, par exemple, Lucrèce: *pro uario sensu uaria res uoce notaret* V 1058, et tout le morceau sur l'invention du langage, où revient à mainte reprise l'opposition *res*: *nomina* (*uocabula, sonitus*).

[3] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 1re partie, Ch. I § 1.

imagine gaudii uoluntas eorum non auertitur (22, 32). Le mot a ici, comme bien souvent, une connotation affective, celle que Cicéron a utilisée dans une belle antithèse: *Sed nos ueri iuris germanaeque iustitiae solidam et expressam* effigiem *nullam tenemus*, umbra et imaginibus *utimur* (Off. III 69).

La valeur précise, quasi technique du mot *imago* ressort également des passages où S. Augustin se refuse ou hésite à l'employer. Ainsi, les connaissances théoriques de la grammaire ou de la rhétorique ne dérivent pas immédiatement de sensations: *nec eorum imagines, sed res ipsas gero. Nam quid sit litteratura ... sic est in memoria mea, ut non retenta imagine rem foris reliquerim* ... (9, 16). Il en va de même du sens des mots (10, 17), des idées des nombres, des concepts de la géométrie (11, 18; 12, 19). Que penser des réminiscences de sentiments? Il est difficile d'y voir des *imagines;* et pourtant, nous ne saurions évoquer nos tristesses et nos craintes passées, *nisi in memoria nostra non tantum sonos nominum secundum imagines impressas a sensibus corporis, sed etiam rerum ipsarum notiones inueniremus, quas nulla ianua carnis accepimus* (14, 22). Et puisque nous les évoquons sans en souffrir, il faut bien que le souvenir d'une peine morale ou d'une frayeur soit autre chose que la peine ou la frayeur actuellement ressentie. S. Augustin hasarde ici le mot *notio*, qui plus loin, dans un passage récapitulatif, sera repris et opposé à *imago:* les innombrables données de la conscience s'y trouvent *siue per imagines ... siue per praesentiam ... siue per nescio quas notiones uel notationes, sicut affectionum animi* (17, 26)[4]. Au chapitre suivant (15, 23), la question est à nouveau posée: *Sed utrum per imagines an non, quis dixerit?* Le mot *dolor*, aussi bien que *lapis* ou *sol*, est immédiatement compris en l'absence même de la réalité qu'il évoque: il y a donc dans la mémoire autre chose que l'image des sons qui composent ce mot; il y a aussi une «image» de la douleur (*imago eius*). Mais S. Augustin a peine à distinguer le sens du mot (le «signifié») de la réminiscence, plus ou moins détaillée, du fait d'expérience. De là sa perplexité devant le problème du «souvenir de l'oubli» (16, 24): il semble bien penser tout à la fois au sens du mot «oubli» (*cum obliuionem nomino* ...) et au souvenir qu'on peut garder d'une défaillance de mémoire (*priuatio memoriae*)[5]. C'est à ce souvenir que s'appliquerait proprement l'expression «image de l'oubli» (*per imaginem suam*), qui dans son contexte demeure équivoque.

Voilà donc un terme investi d'une signification très nette dans l'ordre des faits psychologiques: trace ou souvenir d'une sensation (ou d'un ensemble de sensations), quel que soit l'organe qui l'a captée. Il faut relever l'originalité de cette acception: «L'extension du mot *image* à des sensations ou des groupes de sensations autres que celles de la vue est toute moderne [...]», remarque Lalande[6]. De fait, ce qu'on désigne ainsi d'ordinaire, ce sont bien des représentations visuelles. Quintilien, par

[4] Et plus loin: *Neque unquam corporis sensu gaudium meum uel uidi uel audiui ... uel tetigi, sed expertus sum in animo meo quando laetatus sum, et adhaesit eius notitia memoriae meae* (21, 30).

[5] Pour un linguiste, cette confusion serait fatale: il faut distinguer le «signifié» du «contenu de conscience», la signification dans la *langue* de la signification dans la *parole*.

[6] *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 5e éd. (PUF Paris 1947) art. *Image* (Observations). S. Augustin n'est pas cité.

exemple, invite l'orateur à se représenter vivement, pour les exprimer de façon plus sensible, les faits qu'il devra faire valoir devant les juges: *Quas φαντασίας Graeci uocant (nos sane uisiones appellemus), per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo ut eas cernere oculis ac praesentes habere uideamur, has quisquis bene conceperit, is erit in adfectibus potentissimus* (VI 2, 29)[7]. Mais il vaut mieux encore interroger Lucrèce: on sait qu'avec *simulacrum* et *effigies*, *imago* est un des vocables dont il se sert pour dénoter les *εἴδωλα* de la physique épicurienne. Or, au chant IV du De rerum natura, le mot n'est guère utilisé qu'à propos de sensations ou de représentations visuelles: 11 fois dans les v. 230–378, où sont décrits et expliqués les phénomènes de la vision; en outre, v. 156 et 214 (reflets); 770 et 808 (visions du rêve); 885 (représentation anticipée d'un acte). Ou alors, quand il s'agit du caractère impalpable (*tenuis*) de ces émanations (v. 51, 63, 101, 110, 174): en effet, une *imago* est dépourvue de consistance, quasi immatérielle, voire illusoire. On ne s'étonne pas, enfin, de rencontrer dans le passage sur l'écho l'expression *imagine uerbi* (571), variante de l'expression usuelle: *imago uocis*. Celle-ci atteste que la signification fondamentale du mot – image visible, reflet, fantôme – n'est pas exclusive; S. Augustin a trouvé dans la langue même l'amorce de l'usage plus étendu qu'il en fait: *imaginum de cuiuscemodi rebus sensis inuectarum*. Le terme, sans doute, s'imposait: *effigies* ou *simulacrum* se prêtaient mal à désigner les images qui forment le trésor de la mémoire, alors qu'ils convenaient au propos de Lucrèce, précisément par ce qu'ils suggèrent de matériel, de tangible. On ne s'attend donc pas à rencontrer, dans le livre X des Confessions, une dénomination concurrente. D'ailleurs, S. Augustin n'avait pas les mêmes raisons que Lucrèce pour se donner, en un sujet neuf, le luxe d'un jeu de synonymes.

Il y a toutefois un passage où P. de Labriolle paraît admettre implicitement l'emploi d'un autre mot comme équivalent de *imagines:*

Ex eadem copia etiam similitudines rerum uel expertarum uel ex eis quas expertus sum creditarum alias atque alias et ipse contexo praeteritis, atque ex his etiam futuras actiones et euenta et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor (8, 14).

«A la même réserve – traduit-il –, j'emprunte des images, tantôt les unes, tantôt les autres, images des choses dont j'ai fait moi-même l'expérience, ou que j'ai crues sur la foi de cette expérience même; je les relie moi-même au passé, et je combine aussi pour l'avenir des actions, des événements, des espoirs; et tout cela me devient comme présent»[8].

Ainsi traduite, l'expression *similitudines rerum* («des images») semble n'être qu'une variante de *rerum sensarum imagines* – ce qui ne va pas de soi: car le trait de signification commun à *imago*, *effigies*, *simulacrum* est étranger à *similitudo*. Ce que décrit ici S. Augustin, c'est l'activité spontanée (*et ipse*) de l'esprit, qui utilise le donné de la mémoire pour élaborer des prévisions, des projets, concevoir des

---

[7] L'expression *concipere imagines rerum* est reprise plus loin (XI 3, 62).

[8] Saint Augustin, *Les Confessions*, texte établi et traduit par P. de Labriolle, Les Belles Lettres (Paris 1947).

espérances. Or, au début du De officiis, Cicéron relève une différence fondamentale entre l'animal, dont le comportement, à chaque moment, dépend de la sensation immédiate, et l'être humain, qui grâce à la raison embrasse en quelque sorte tout le cours de la vie et pourvoit d'avance à ses besoins: l'homme discerne les effets, observe les causes, connaît les antécédents des faits, *similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit et adnectit futuras* (Off. I 11). Le rapprochement des deux textes ne laisse pas de doute: *similitudines (rerum)*, ce sont les analogies, les cas semblables, et la phrase de S. Augustin signifie: «Puisant dans le même fonds, je relie moi-même aux données antérieures toute sorte de données analogues, celles de mon expérience ou celles de ma créance, fondée sur cette expérience; et d'après ces analogies (je forme l'idée)[9] d'actions et d'événements futurs, (je conçois) des espérances. Et pourtant, ma pensée s'exerce sur toutes ces représentations comme sur des données actuelles».

Il est probable qu'en écrivant cette phrase, S. Augustin s'est souvenu du De officiis: les considérations sur l'animal et l'être humain ouvrent en effet l'exposé même, dont Cicéron vient d'indiquer le plan d'ensemble (Off. I 6–10); à cette place, elles ne pouvaient manquer de frapper un lecteur attentif. De plus, dans le livre X des Confessions, avant d'aborder le niveau de la mémoire, S. Augustin a précisément rappelé (7, 11) les niveaux inférieurs de la vie et de la sensibilité organique, qui sont communs à la nature animale et à la nature humaine. L'inventaire des réminiscences cicéroniennes chez S. Augustin n'est pas encore achevé[10].

[9] Il n'y a pas d'autre verbe que *contexo*; j'explicite le zeugma.

[10] «Le De officiis, chose assez étonnante, apparaît bien peu cité dans les œuvres de Saint Augustin», note Maurice Testard, *Saint Augustin et Cicéron* (Paris 1958), t. I p. 214. Cf. t. II (Répertoire des textes), p. 26, où le rapprochement qu'on propose ici n'est pas signalé.