

Prépas commerciales
ECE/ECS/ECT 2019

La mémoire

***50 œuvres en fiches pour réussir
sa dissertation de culture générale***

Collectif sous la direction de
Cyril Morana, Éric Oudin, Mariane Perruche

Francky Donse
Arthur Duhé
Hélène Costa
Paul Échinard-Garin
Angélique Gaillon-Jacquel
Gilbert Guislain
Juliette Hallé
David Lebreton
Delphine Meunier
Cyril Morana
Nicolas Alexandre Moreau
Alain Nonjon
Éric Oudin
Thierry Payen de la Garanderie
Mariane Perruche
Frédéric Pradon
Sophie Schvalberg
Pauline Vernon



Platon, *Ménon*

L'apprentissage comme remémoration

À Athènes au 4^e siècle av. J.-C., Platon rédige des dialogues philosophiques qui mettent en scène, après sa mort, son maître Socrate, souvent considéré comme le père de la philosophie grecque. Le *Ménon* est l'un de ces dialogues, où Socrate s'entretient avec un jeune aristocrate venu de Thessalie, Ménon, qui pose au maître de Platon cette question : « Peux-tu me dire, Socrate, si la vertu s'enseigne ? » (70a). C'est au sein de cette discussion sur la vertu qu'apparaît la mystérieuse théorie de la réminiscence. Cette doctrine, difficile à interpréter, mais qu'il faut prendre au sérieux – on la retrouve dans d'autres dialogues : le *Phédon* et le *Phèdre* –, défend l'idée selon laquelle apprendre, c'est se ressouvenir d'un savoir acquis avant de naître.

Alors que Ménon et Socrate cherchent ensemble une définition de la vertu, Ménon – peut-être de façon purement rhétorique, afin de mettre en difficulté son interlocuteur... – s'interroge tout à coup : leur recherche a-t-elle seulement un sens ? Comment peut-on chercher ce dont on n'a encore aucune connaissance ? Une telle démarche semble impossible pour deux raisons : tout d'abord, comment savoir où chercher, puisqu'on ne sait pas ce qu'on cherche ? Deuxièmement, une fois atteint le but de l'enquête, comment reconnaître qu'il s'agit bien de l'objet recherché, puisqu'on n'en avait aucune connaissance préalable ? (80d-e). La réflexion sur la vertu conduit ainsi à un problème épistémologique : comment l'acquisition de la connaissance est-elle possible ? C'est à cette question que, dans un long interlude, Socrate répond par un exposé et une démonstration de la théorie de la réminiscence.

I. La réminiscence

Pour répondre au problème formulé par Ménon, il faut montrer que, tout en ignorant la réponse à la question qu'il se pose, celui qui cherche possède tout de même un lien avec l'objet de sa recherche – ainsi, il « sait » déjà en un sens ce qu'il cherche et sera capable de le reconnaître quand il l'aura trouvé. La réminiscence est une réponse parfaite à ce problème : car si connaître, c'est se ressouvenir, cela signifie qu'il ne s'agit que de retrouver ce qui est déjà en nous – on a donc une idée de ce qu'on doit chercher – mais qu'on a oublié – on n'en a donc plus conscience, ce qui justifie la recherche.

Pourtant, si l'on se ressouvient, de quoi se ressouvient-on ? Où et quand avons-nous appris ce que nous redécouvrons au fil de notre recherche du savoir ? La théorie de la réminiscence ne serait pas complète sans les croyances et les récits mythiques qui l'accompagnent. Le temps de l'apprentissage est un temps antérieur à notre vie actuelle, où notre âme existait sans notre corps et pouvait contempler directement

les Formes intelligibles, ces idées immuables existant par elles-mêmes qui constituent la matière de la connaissance pour Platon. Tout repose sur une croyance en l'immortalité de l'âme et en un cycle de réincarnations, entrecoupées par ces temps où, libérées du corps qui les empêche de penser librement (voir Phédon, 66b-67b), les âmes ont un accès privilégié à la vérité. Le *Phèdre* décrit, à travers un mythe, l'acquisition de cette vérité : il raconte la procession des âmes qui – avec plus ou moins de succès selon leur qualité – escaladent la voûte du ciel pour y contempler les Formes en compagnie des dieux (246e). Plus tard, quand elle redescend dans un corps, l'âme oublie ce qu'elle a vu dans le ciel. Pourtant, une trace en demeure inscrite en elle : la réminiscence est l'acte par lequel elle retrouve cette trace et en suit le fil pour, idée après idée, reconstituer la vérité oubliée. L'acquisition de la connaissance est possible, parce que nous savons déjà ce que nous cherchons, et il suffit de le retrouver pour le reconnaître

II. Démonstration : l'esclave géomètre

Pour démontrer à Ménon la vérité de sa théorie de la réminiscence, Socrate la met en pratique : il interroge un jeune esclave pour lui faire découvrir, par questions-réponses, une vérité de la géométrie : comment obtenir un carré de surface double à partir d'un carré donné. Le choix de l'interlocuteur est important : un esclave, qui plus est un enfant, n'a jamais étudié les mathématiques. Par conséquent, si Socrate parvient à lui faire découvrir, sans la lui donner, la solution au problème de la duplication du carré, c'est bien que cette connaissance ne provient que de lui-même – mais pas d'un apprentissage déjà fait dans cette vie...

Reprenons le fil de la démarche. Le carré d'origine, à partir duquel Socrate fait réfléchir l'enfant, mesure deux pieds de côté, soit ($2 \times 2 = 4$) quatre pieds carrés. Le jeune serviteur donne d'abord deux réponses fausses : ses deux premiers carrés mesurent respectivement ($4 \times 4 = 16$) seize pieds carrés et ($3 \times 3 = 9$) neuf pieds carrés. Reconnaisant sa double erreur, l'enfant admet son embarras : il ne sait plus que répondre. La première étape du processus de la réminiscence est atteinte car, désormais, l'esclave ne croit plus savoir ce qu'il ne sait pas : la conscience de son ignorance est le premier pas vers le savoir.

L'interrogation reprend. Si l'on trace la diagonale du carré d'origine, on obtient, de chaque côté de cette diagonale, une surface triangulaire qui mesure la moitié de celle du carré (soit deux pieds carrés). Si l'on utilise cette diagonale comme côté d'un nouveau carré, le carré ainsi obtenu contient alors quatre fois ce triangle de deux pieds carrés. La nouvelle figure obtenue mesure ($4 \times 2 = 8$) huit pieds carrés : c'est le double du carré de départ. C'est donc de la diagonale du carré qu'il fallait partir.

Ce résultat, cependant, est moins important que la démarche suivie par Socrate pour l'atteindre : à aucun moment, il n'en fait un simple exposé à son jeune interlocuteur. Il se contente de l'interroger étape par étape : « Mais combien de fois deux font quatre ? - Deux fois. - Donc ce carré, combien a-t-il de pieds ? - Huit pieds carrés. » Ainsi, Ménon est bien forcé de reconnaître que c'est de l'enfant lui-même, qui semblait pourtant, au début de l'entretien, ne rien connaître à la géométrie, que vient la découverte de la méthode de la duplication du carré. « Que t'en semble,

Ménon ? Y a-t-il une opinion que ce garçon ait donnée qui ne vint pas de lui ? - Non, au contraire, tout venait de lui-même » (85 b-c). Enseigner, comme vient de le démontrer Socrate, ce n'est donc pas – pour faire référence à un passage du Banquet (175d) - « verser » un savoir tout fait dans une âme prête à le recevoir, mais c'est guider l'élève pour qu'il redécouvre lui-même, au fond de sa mémoire, ce qu'il savait déjà sans en avoir conscience.

III. Connaissance innée ou capacités de raisonnement ?

Comment comprendre la théorie de la réminiscence ? Platon est-il réellement sérieux quand il l'expose, ou nous propose-t-il plutôt une sorte de mythe fournissant une image du processus d'apprentissage ? La croyance en l'immortalité de l'âme et en la contemplation des Formes intelligibles avant chaque renaissance sont-elles des présupposés nécessaires qu'il faut accepter comme tels, ou ne constituent-elles que les éléments d'un récit habillant une thèse plus rationnelle sur l'acquisition du savoir ?

Le discours de Socrate dans le *Ménon* semble nous inviter à situer la réminiscence dans un registre mythique : il l'attribue à de mystérieux « prêtres » et « prêtresses » qu'il ne nomme pas, et cite des vers de Pindare évoquant les récompenses accordées aux morts par Perséphone. Il en va de même du passage du *Phèdre* qui raconte la procession des âmes dans le ciel pour se rendre au banquet des Dieux. S'il ne s'agit que d'un mythe, il est alors tentant de chercher, comme masquée par le récit, une signification plus rationnelle de la doctrine de la réminiscence : ce que nous posséderions de façon innée, ce ne serait pas des connaissances toutes faites, acquises avant notre naissance, mais simplement des capacités de raisonnement qui nous permettraient de comprendre et de découvrir la vérité par nous-mêmes – comme le fait l'esclave interrogé par Socrate. Pourtant, quel que soit le degré de croyance que Platon accordait aux mythes dont il fit le récit, la doctrine des Formes intelligibles, quant à elle, ne peut être soupçonnée de n'être qu'une métaphore. En ce cas, il semble bien que le processus de la réminiscence représente plus, pour Platon, qu'une simple capacité de raisonnement.

Pour aller plus loin :

- Platon, *Ménon*, traduction, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, GF, 1999 (1^{re} édition 1991)

Platon, *Phèdre*

La mémoire entre paroles et écrit

On sait que le *Phèdre* de Platon se termine par une réflexion sur la parole et sur l'écriture qui dévalorise celle-ci eu égard au rôle qu'elle joue vis-à-vis de la mémoire. On peut toutefois s'étonner qu'avant cela Socrate et Phèdre se soient entretenus de la parole amoureuse et de la valeur de la rhétorique et se demander quelle unité peut bien présenter ce dialogue.

L'objet du *Phèdre*, c'est la philosophie, à entendre à la lettre comme l'amour du discours vrai. Et c'est pourquoi le dialogue commence par une réflexion sur la parole et l'amour et se poursuit par la distinction du philosophe et du sophiste : le premier fait du discours une affaire de vérité (tandis que c'est le vraisemblable ou aussi bien l'efficacité qui soucie le second) autant qu'une affaire d'amour (tandis que le second en fait, pour aller vite, une affaire d'argent). Enfin, cette question de l'amour du discours vrai reste au cœur du débat sur l'écriture qui clôt le dialogue.

I. L'amour des discours vrais

Phèdre est séduit par le discours de Lysias sur l'amour qui associe parole et persuasion amoureuse puisque Lysias a écrit un discours qui se veut un modèle de persuasion amoureuse dans lequel il s'agit d'inciter un jeune homme à céder aux avances que lui fait un homme mûr qui n'est pas épris de lui. Phèdre est enflammé par ce discours qu'il veut apprendre pour l'imiter. Mais enseigne Socrate, il importe davantage qu'un discours soit vrai plutôt que séduisant, surtout quand le sujet est de nature à passionner l'auditoire. Après avoir suffisamment laissé entendre que sa conception de l'amour n'étant pas du tout celle de Lysias, Socrate se propose d'éduquer Phèdre, de se servir de son amour des discours pour le conduire de l'admiration des rhéteurs à la philosophie, c'est-à-dire à l'amour des discours vrais. On passe ainsi de l'amour à l'amour de la vérité et le dialogue s'oriente sur la question de savoir à quelles conditions on peut écrire ou faire de beaux discours, vers la question de savoir ce que valent les discours des sophistes.

Sans la philosophie, on ne saurait parler – être digne de parler – de quoi que ce soit, même et surtout de l'amour, rappelle Socrate. Pour lui, un discours n'a de valeur qu'à la condition d'avoir pour fondement la connaissance de la vérité. À quoi Phèdre objecte immédiatement que la rhétorique est un art de la persuasion, qu'il suffit au rhéteur de savoir ce qu'il est nécessaire qu'il sache pour entraîner la foule et puisque la vraisemblance est plus souvent persuasive que la vérité, que la rhétorique n'a pas affaire à la vérité mais au vraisemblable. C'est justement aux yeux de Socrate cette absence de rapport à la vérité qui dévalue le discours des rhéteurs. Les rhéteurs

sont même incapables de tromper avec efficacité : pour mentir, en effet, il faut savoir le vrai. Ignorante du vrai, incapable même de produire des illusions véritables, la rhétorique est un art sans valeur, plus précisément : une technique non technique !

Une dernière question suscitée par la lecture du discours de Lysias reste en suspens, celle de savoir « s'il convient ou non d'écrire, de quelle manière on le fait comme il faut, de quelle manière cela ne convient pas » (274b). Le dialogue se conclut donc par une discussion sur la valeur de l'écrit par opposition au langage parlé. Cette question poursuit le débat engagé : Lysias, en effet, est un logographe, c'est-à-dire, littéralement, quelqu'un qui sait écrire ses paroles, qui transpose à l'écrit la forme orale de ses discours, à moins qu'en réalité, il ne donne une forme orale à des discours qui d'abord sont longuement écrits.

II. L'écriture, amie ou ennemie de la mémoire ?

C'est le mythe de Teuth qui va donner le motif de la critique de l'écriture. Teuth, un démon qui vient d'inventer l'écriture, présente sa découverte à Thamous, le roi de Thèbes, pour obtenir son approbation. Teuth fait un vif éloge de l'écriture : « c'est une science qui rendra les Egyptiens plus savants et qui leur donnera plus de mémoire : le remède pour la mémoire et le savoir a été trouvé » (274e). Le mot ici traduit par remède, *pharmakon*, a la même ambiguïté en grec que le mot « drogue » en français. On ne sait donc trop si l'écriture, comme drogue, stimule ou engourdit la mémoire et le savoir. Et toute la question est justement de le savoir.

S'il est probable que Teuth entende bien le mot dans un sens positif et voie dans l'écriture une drogue favorable à la mémoire et au savoir, Thamous, quant à lui, n'hésite pas : selon lui, l'écriture est plutôt une drogue qui tuera l'un et l'autre. Certes, ce que prétend Teuth est tout sauf absurde : grâce à l'écriture, les hommes garderont la mémoire de ce qu'ils ont appris et pourront le transmettre à leurs descendants qui en prendront connaissance grâce à la lecture. Mais Thamous pense autrement : « tu lui attribues un pouvoir contraire à celui qui est le sien : c'est l'oubli qu'elle versera dans les âmes de ceux qui l'auront apprise, et qui négligeront leur mémoire, parce qu'ils se fieront à l'écriture et que c'est de l'extérieur, par des empreintes étrangères, et non de l'intérieur, par eux-mêmes, qu'ils se remémoreront les choses » (275a).

Ce que nous savons par cœur est devenu nôtre et nous le portons en nous. C'est ce que nous ne savons point par cœur que nous allons chercher dans les livres (ou sur internet). Conséquence : L'écriture est ce qui dispense d'avoir à retenir, ce qui permet d'oublier. L'écriture est donc bien *pharmakon* : elle aide la mémoire dans son effort de remémoration, mais d'un autre côté elle l'affaiblit puisqu'elle la dispense d'exercice. Les livres ne donnent pas le savoir mais une présomption de science et qui a tout lu sans rien retenir n'est qu'un ignorant. L'illusion de science est pire que l'ignorance : aussi Thamous le sage rejette-t-il l'invention diabolique de Teuth.

III. La signification du mythe de Teuth

Socrate commente ce mythe : « Ainsi donc, celui qui s’imagine qu’il laisse derrière lui son art gravé dans l’écriture, et celui qui le recueille en pensant que quelque chose de clair et de solide pourra sortir de ce qui est écrit, ces deux-là sont pleins de naïveté » (275c). C’est détruire l’illusion parallèle de l’auteur et du lecteur de livre : le premier s’imagine qu’il laisse quelque chose en laissant des écrits et le second s’imagine apprendre quelque chose en lisant des livres. On n’apprend rien en lisant un livre : au plus peut-on s’y rafraîchir la mémoire, y retrouver ce que l’on sait déjà ; au mieux, un livre est un *memento*. On n’apprend rien d’un livre, c’est la parole vive et elle seule qui jette en l’âme des semences de vérité.

On pourrait s’étonner de tels propos sous la plume de Platon qui, au contraire de son maître Socrate, a beaucoup écrit... Mais ce serait oublier que c’est justement Socrate qui parle ici et que ce qu’il dit est parfaitement cohérent avec son refus d’écrire des livres, avec un enseignement fait de dialogue et de questionnement oral. En même temps, ces propos de Socrate nous indiquent en quel sens il faut prendre l’effort platonicien pour fixer par l’écriture la parole vive de son maître : ils ne sauraient se substituer à la parole vivante reçue du maître, ils ne constituent pour le disciple au mieux que des aides-mémoire.

C’est que l’écriture, au contraire de la parole, est chose morte. Un discours écrit n’est plus une parole vivante. Preuve en est que si on lui demande de s’expliquer, il ne peut répondre qu’en répétant toujours la même chose, prisonnier qu’il est de la lettre, figée une fois pour toutes. C’est bien pourquoi on ne peut rigoureusement rien apprendre d’un livre, mais seulement et au mieux se remémorer ce que l’on sait déjà, pour l’avoir appris d’un maître et de sa vivante parole, celle qui « écrit », non sur du papyrus, mais directement dans les âmes.

Pour aller plus loin

On peut lire le *Phèdre* dans l’excellente édition de Létitia Mouze au Livre de Poche. Bernard Sève a écrit un commentaire du *Phèdre* particulièrement éclairant : *Le Phèdre de Platon*, édition Pédagogie moderne, Paris, 1980. Enfin, comment ne pas recommander le célèbre texte de Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », proposé en annexe de l’édition Garnier Flammarion du *Phèdre*.

Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre X

La mémoire des traces

Augustin fut un philosophe de la Haute Antiquité ; romain, né en Afrique à Thagaste¹ (ville de Numidie) en 354, il assista à l'effondrement de l'empire romain, c'est-à-dire à la fin d'un monde². Son existence, au cœur de ces troubles politiques, fut pleine d'incertitudes intellectuelles et spirituelles. Après avoir été professeur de rhétorique à Rome, puis à Milan notamment, après avoir cherché auprès des manichéens quelques réconforts intellectuels, Augustin fit la rencontre décisive de l'évêque de Milan, Ambroise, en 385. Ambroise, néoplatonicien, parvenait à concilier la philosophie et la foi. Augustin se convertit au christianisme en 386 – il était alors âgé de 32 ans. De retour à Thagaste, en 388, Augustin consacra son existence à la vie spirituelle, à la réflexion philosophique, à l'écriture, et à la défense de l'Église ; il fut ordonné prêtre à Hippone³ en 391, puis consacré évêque en 395.

Entre 397 et 401, Augustin rédigea les *Confessions*, son autobiographie intellectuelle et spirituelle. Les *Confessions* sont un essai de découverte de soi ; elles se présentent comme l'histoire de l'évolution d'un cœur et comme une théraputique de l'âme. Composées sous la forme d'une prière adressée à Dieu, elles font le récit d'un être qui, pendant longtemps, s'est détourné de Dieu. Les *Confessions* sont d'abord une accusation d'une âme en perdition : pendant au moins trente-deux années, l'âme d'Augustin s'est laissée prendre par les séductions que pouvait offrir son environnement culturel ; sous l'emprise de tentations multiples, Augustin fit l'expérience de la concupiscence, l'inclination au péché : il eut une vie dissolue. Il écrit ainsi dans le livre V des *Confessions*, s'adressant à Dieu : « Toi tu étais devant moi mais moi j'étais parti loin de moi, je ne pouvais plus me trouver moi-même : combien moins encore alors pouvais-je te trouver toi-même ? »⁴.

I. Une expérience de réminiscence

Les *Confessions* produisent donc le récit d'un homme qui tâtonne et qui s'efforce de retrouver le chemin d'une vie intérieure ; il s'est détourné, pendant longtemps, de lui-même dans les affaires matérielles, dans les plaisirs du corps. Et les *Confessions* rappellent cette vie d'avant la conversion : c'est ici que nous voyons apparaître la mémoire comme une expérience subjective : l'autobiographie est une écriture du passé d'Augustin ; il s'agit pour lui de faire revivre son passé, en faisant le récit de ses

1. La ville de Tagilt en Algérie a été édifée sur les ruines de Thagaste.

2. La chute de l'Empire Romain d'Occident date de 395 à la mort de Théodose.

3. Aujourd'hui Anaba, ville d'Algérie.

4. *Confessions*, Livre V, 2 (2).