

Soliloques II, 13, 23, et les magni philosophi

Dans sa recherche d'une preuve de l'immortalité de l'âme, en *Soliloques II*, 12, 22, la Raison montre à Augustin les différents sens selon lesquels il est possible de dire qu'une réalité "est dans une autre", et lui annonce qu'il tient enfin la certitude tant désirée, à moins qu'il ne déclare que l'âme est encore une âme, même si elle meurt. Cette affirmation ne semble pas, cependant, le satisfaire ; ce qui l'incite alors à manifester, par rapport à l'opinion de ceux qu'il appelle les "magni philosophi", une certaine réserve qu'il exprime en ces termes :

«Cela, je ne le dirai jamais ; je dis que par le fait même qu'elle meurt, une âme n'est plus une âme. Et je ne me laisse pas détourner de ce sentiment par cette affirmation d'illustres philosophes, qu'une substance qui donne la vie partout où elle se montre ne peut être sujette à la mort. La lumière partout où elle peut pénétrer, répand le jour, elle est inconciliable avec les ténèbres, en vertu de cette fameuse puissance des contraires : et pourtant elle s'éteint, et le lieu qu'elle éclairait retombe dans les ténèbres ; elle résistait aux ténèbres, elle se refusait à se les incorporer, mais en cessant d'exister elle leur a cédé la place, comme elle l'aurait fait aussi en s'éloignant. Voilà pourquoi je crains que la mort ne soit au corps ce que les ténèbres sont à un lieu, soit que l'âme s'en éloigne, telle une lumière, soit qu'elle meure avec le corps même. Dès lors nous n'aurions pas la même sécurité, quelle que soit notre mort physique ; il faudrait souhaiter un genre de mort où l'âme puisse sortir du corps saine et sauve et s'acheminer vers un endroit, s'il en est un, où elle ne doive pas s'éteindre. Si cela même ne se peut, si l'âme est comme une lumière qui s'allume dans le corps et qui ne peut durer hors de lui, si toute mort est comme l'extinction de l'âme ou de la vie dans ce corps, alors il faut choisir un genre de vie où, autant que la condition humaine le permet, l'existence qui nous est donnée se passe dans une sécurité tranquille. J'ignore du reste comment la chose serait possible si l'âme doit mourir. Heureux, oui, bien heureux ceux qui réussissent à se persuader ou à se laisser persuader qu'il ne faut pas craindre la mort, même si l'âme doit périr. Quant à moi, pauvre que je suis, nul raisonnement, nul livre n'a pu me le persuader encore (II, 13, 23)¹.»

1. Trad. P. DE LABRIOLLE, *B.A.*, 5 : «Numquam equidem hoc dixerim, sed eo ipso quo interit, fieri ut animus non sit, dico. Nec me ab hac sententia reuocat, quod a magnis philosophis dictum est, eam rem quae, quocumque uenerit, uitam praestat, mortem in se admittere non posse. Quamuis enim lumen quocumque intrare potuerit, faciat id lucere,

Dans ce passage délicat, Augustin ne conteste pas le fait que l'âme doit vivre pour être une âme, mais l'affirmation suivante : «*eam rem quae, quocumque uenerit, uitam praestat, mortem in se admittere non posse*», c'est-à-dire qu'une réalité qui apporte avec soi la vie ne peut être soumise à la mort. La distinction peut sembler mince, car il serait possible de lui rétorquer que ce qui apporte la vie est forcément vivant. L'exemple qu'il utilise alors pour illustrer son refus ou son insatisfaction face à cette preuve, permet de mieux comprendre son dilemme. Car si la lumière qui vient en un lieu éclaire ce lieu, cependant, même en étant ce qui apporte la clarté, la lumière peut soit s'éteindre, soit s'en aller, comme on éteint un flambeau, comme on retire une source de lumière, ou encore comme le soleil s'en va. Si elle se retire, il y a moindre mal ; bien qu'il faille alors savoir où elle va et pour combien de temps². Par contre la possibilité qu'elle s'éteigne montre que le fait d'apporter la lumière, comme le fait d'apporter la vie n'est pas suffisant pour assurer l'immortalité de ce qui apporte la vie.

L'on retrouve ici en quelque sorte la problématique issue du chapitre antérieur³. La vie est-elle liée inséparablement à l'âme au point de s'y identifier ? Quel est le type de relation que la vie entretient avec l'âme ? En outre affirmer que c'est parce que l'âme apporte la vie qu'elle est immortelle n'est pas forcément un argument probant, car les animaux sont aussi des vivants, mais la question de l'immortalité de l'âme de l'animal ne se présente pas de manière aussi cruciale que celle de l'homme.

Telle semble donc être l'objection d'Augustin, qui trouve alors sa place naturelle au sein de l'argumentation menée par la Raison. Si une réalité peut être dans une autre séparément ou inséparablement de telle sorte qu'elle s'identifie à cette dernière et ne soit pas seulement présente en elle de manière accidentelle, il faut pour que l'âme soit véritablement immortelle que soit présent en elle ce qui est inséparable d'elle et en quelque sorte la constitue comme telle. Toutes ces conditions ne semblent pas être remplies de manière

tenebrasque in se propter memorabilem illam uim contrariorum non possit admittere; tamen exstinguitur, locusque ille exstincto lumine tenebratur. Ita illud quod tenebris resistebat, neque ullo modo in se tenebras admisit, et sic eis intereundo locum fecit, ut poterat etiam discedendo. Itaque timeo ne mors ita contingat corpori, ut tenebrae loco, aliquando discedente animo ut lumine, aliquando autem ibidem exstincto; ut iam non de omni morte corporis securitas sit, sed aliquod genus mortis sit optandum, quo anima ex corpore incolumis educatur, perducaturque ad locum, si est ullus talis locus, ubi non possit exstingui. Aut, si ne hoc quidem potest, atque in ipso corpore anima quasi lumen accenditur, nec alibi potest durare, omnisque mors est exstinctio quaedam animae in corpore uel uitae; aliquod genus eligendum est quantum homo sinitur, quo id ipsum quod uiuitur, cum securitate ac tranquillitate uiuatur, quanquam nescio quomodo istud possit fieri si anima moritur. O multum beatos, quibus siue ab ipsis siue abs quolibet, non esse metuendam mortem, etiamsi anima intereat, persuasum est ! At mihi misero nullae adhuc rationes nulli libri persuadere potuerunt.»

2. Il y a sans doute ici une allusion aux différentes opinions des stoïciens en ce qui concerne le statut de l'âme à la mort. Voir sur ce point : R. HOVEN, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris, 1971, en particulier p. 39-78, et 87-92.

3. En *Sol.* II, 12, 22, Augustin distingue ce qui est du domaine de la qualité séparable, ou encore de la qualité inséparable accidentelle et de la qualité inséparable substantielle.

satisfaisante par la notion de vie, et il faudra que la Raison affine son argumentation, ce qu'elle fera dans la suite du dialogue.

Pendant les remarques d'Augustin sont si chargées d'histoire de la philosophie, qu'il semble nécessaire, avant d'en préciser la signification, de se demander d'où elles peuvent provenir. En outre l'identification des "magni philosophi" dépend de l'argumentation elle-même et des conséquences qu'elle entraîne. Ce sont là deux questions qu'il semble utile d'éclairer.

I. – UN FAISCEAU DE TEXTES PLOTINIENS

Le premier thème qui possède une forte saveur plotinienne est assurément celui de la lumière. Pour expliquer la venue de l'âme dans le corps, Plotin a souvent recours à l'image de la lumière et du Soleil. Par exemple en *Enn.* IV, 3 (27), 9, se demandant : "comment l'âme vient au corps ?", Plotin répond à propos de l'âme du monde, qu'elle est semblable à "une lumière intense, dont l'éclat, arrivé aux derniers confins, s'est changé en obscurité". Au sein de l'utilisation d'une même comparaison, les harmonies diffèrent entre Plotin et Augustin. Plotin n'insiste pas sur l'opposition entre la lumière et les ténèbres, ce que fait Augustin, mais présente ces dernières comme un sorte d'exténuation de la lumière. En outre la suite du texte montre que le corps est situé dans l'âme, par la comparaison du filet et de l'océan⁴, alors qu'Augustin insiste sur la présence de l'âme dans le corps, ne serait-ce que par la comparaison qu'il met en œuvre.

Dans le paragraphe suivant⁵, Plotin reprend sa métaphore sous une autre forme. Il présente cette fois une triade, dont le dernier terme, qu'il soit la lune ou l'air, ne change pas le sens de la comparaison, dont le but est de montrer comment les ténèbres sont ordonnées par l'âme selon la Raison. La différence avec Augustin est encore manifeste. Ni l'idée de la force des contraires, ni celle d'une extinction de la lumière ne sont évoquées.

Un peu plus loin⁶, Plotin en arrive à la considération de l'âme individuelle. L'image de la lumière se retrouve à nouveau avec un élément supplémentaire : la possibilité pour l'âme que soient rompus ses liens "qui l'attachent à la peine", afin qu'elle vienne se reposer dans la région intelligible où reste éternellement l'âme de l'univers. Si cette affirmation se rapproche du souci évoqué par Augustin, ces passages, malgré une même utilisation de la

4. «Tel est l'univers animé ; il a une âme qui n'est pas à lui, mais qui est pour lui ; il en est dominé et ne la domine pas ; il en est possédé et ne la possède pas. Il est dans l'âme qui le soutient, il n'a rien en lui qui ne participe de cette âme ; il est comme un filet jeté dans la mer ; il vit tout plein d'eau, et il ne peut garder pour lui cette eau dans laquelle il vit.» Sur ce sujet voir aussi J. PÉPIN, «Une nouvelle source de saint Augustin : Le *zetema* de Porphyre sur l'*union de l'âme et du corps*», *Revue des Études Anciennes*, 66, 1964, p. 56-70.

5. *Enn.* IV, 3 (27), 10.

6. *Enn.* IV, 3 (27), 12.

comparaison de la lumière, sont trop éloignés pour qu'il y ait une influence de l'un sur l'autre.

Par contre *Enn.* IV, 5 (29), 6, un texte de la même époque, présente quelques points communs avec les préoccupations d'Augustin. Car Plotin en s'y interrogeant sur la nature de la lumière pose une question qui se retrouve dans le texte d'Augustin. D'une part la lumière est une qualité d'un corps, qui se trouve en un sujet⁷; d'autre part elle est présentée comme pouvant s'en aller avec sa source⁸ parce qu'elle est une activité d'un corps lumineux comme la vie est l'activité de l'âme⁹. Augustin semble donc avoir puisé chez Plotin cette comparaison de la lumière qui peut se retirer avec sa source ainsi que le rapprochement entre la lumière et la vie. C'est possible, mais des différences demeurent et ce rapprochement reste encore trop partiel.

Le passage d'une *Ennéade* de la même période pourrait avoir influencé plus réellement Augustin. En *Enn.* IV, 4 (28), 14, texte que E. Bréhier considère comme une digression à propos de l'action de la nature sur les choses qu'elle informe¹⁰, Plotin élabore la comparaison suivante :

«La nature est-elle comme une lumière dont l'air éclairé ne garde rien quand elle s'en va, parce que la lumière et l'air sont deux êtres distincts qui ne se mélangent pas ? Est-elle comme le feu qui laisse, après son éloignement, une certaine chaleur à l'objet qu'il a chauffé, chaleur différente de celle du feu, puisqu'elle est une affection de l'objet échauffé ? La forme que la nature donne à l'objet qu'elle façonne doit être considérée comme différente de la nature elle-même ; mais il faut chercher s'il n'y a pas encore un intermédiaire entre cette forme et la nature.»

Si la comparaison de la lumière ne recouvre pas totalement celle d'Augustin, la problématique en est cependant assez proche. Il y a une opposition entre deux éléments qui ne se mélangent pas¹¹, avec cette différence cependant que l'air, qui déjà est qualifié d'obscur par Plotin, devient ténébres chez Augustin. En outre il n'y a pas d'allusion à la puissance des contraires, ni à celle d'un éloignement de la lumière. De nouveau, si des éléments se présentent, ils sont

7. Ce qui pourrait reprendre *Sol.* II, 12, 22 et la réflexion sur la qualité.

8. La même remarque se retrouve en *Enn.* IV, 5 (29) 7.

9. «Comme la vie est une activité de l'âme dont un être comme le corps subit l'influence, s'il se présente à elle, mais qui existe, s'il n'y a pas actuellement de corps, qui empêche qu'il en soit ainsi de la lumière, puisqu'elle est l'activité du corps lumineux ? Ce n'est pas le corps obscur de l'air qui engendre la lumière : mélangé à la poussière, il la rend obscure et réellement impure ; dire qu'il la produit, c'est dire qu'une chose est douce, en se mélangeant à une chose amère. Si l'on disait que la lumière est une modification de l'air, il faudrait ajouter que cette modification le modifie lui-même et que son obscurité se transforme et cesse d'être obscurité. En réalité l'air, éclairé, reste ce qu'il était, comme s'il n'avait point été affecté.» Les textes des *Ennéades* sont cités selon la traduction de E. Bréhier.

10. En *Enn.* IV, 4 (28) 20, Plotin précisera que la nature représente la partie de l'âme voisine du corps.

11. En ce qui concerne la problématique du mélange total voir H. DORRIE, «Porphyrios'Summikta», *Zetemata*, 20, 1959, en particulier, p. 24-31.

trop isolés ou trop fragmentaires pour permettre d'affirmer une influence quelconque et encore moins une lecture possible.

Deux textes manifestent cependant des rapprochements plus intéressants. Dans l'*Enn.* IV, 4 (28), 29, Plotin élabore le raisonnement suivant :

«Puisque le corps ressemble à un objet échauffé et non à un objet éclairé, pourquoi ne garde-t-il rien de la vie, quand l'âme raisonnable est partie ? Il en garde un peu ; mais ce peu flétrit très vite, comme un objet se refroidit rapidement quand on l'éloigne du feu. La preuve, c'est que les cheveux poussent sur les cadavres, que les ongles grandissent, et que des animaux coupés en tronçons continuent à se mouvoir. Voilà ce qui reste peut-être encore dans le cadavre. Mais même si (l'âme végétative) s'en allait avec (l'âme raisonnable), ce ne serait pas une preuve qu'elles ne sont point différentes. Quand le soleil disparaît, non seulement la lumière qui l'accompagne et qui lui est liée disparaît avec lui, mais la lumière qui vient de lui aux objets éclairés indirectement et qui n'est pas la sienne, s'en va également. Est-ce qu'elle s'en va avec lui, ou bien est-ce qu'elle est détruite ? On doit poser la question aussi bien à propos de cette lumière, qu'à propos de la vie qui est, selon nous, la propriété d'un corps vivant. Il est clair que rien ne reste de la lumière dans les corps éclairés ; ce que l'on demande, c'est si elle retourne à sa source, ou si elle est simplement anéantie, comment serait-elle anéantie, si elle était auparavant quelque chose de bien réel ? Mais qu'était sa réalité ? Car ce qu'on appelle la couleur appartient bien au corps même d'où la lumière émane ; pourtant lorsque ces corps sont périssables et qu'ils changent d'état, leur couleur est anéantie ; et personne ne demande où est la couleur du feu, lorsque ce feu est détruit, pas plus que l'on ne demande où est la forme d'un corps disparu.»

Non seulement la métaphore de la lumière, mais encore les conséquences qui en découlent peuvent tisser des rapprochements entre ce passage et le texte d'Augustin. Car Plotin semble faire une différence entre la lumière propre du soleil et la lumière qui, venant du soleil, demeure dans le corps, sans être directement identifiable avec celle du soleil. Ainsi la lumière du corps éclairé apparaît comme une qualité accidentelle de celui-ci tandis que la lumière du soleil s'identifie avec le soleil. Plotin se demande dans quelle mesure cette lumière assimilée à une qualité et comparée à la vie dans le corps demeure après le départ de l'âme raisonnable. Une distinction semble donc apparaître entre ce qui est inséparable du sujet et ce qui est inséparable mais de manière accidentelle. Avec en outre un premier parallèle entre l'âme raisonnable et le soleil, et un second entre l'âme végétative et la lumière des objets éclairés.

La comparaison entre la lumière et la vie est le second élément important rejoignant la préoccupation d'Augustin, qui se demande dans quelle mesure le fait d'apporter la vie peut être un critère suffisant d'immortalité. En troisième lieu, il est possible de remarquer que ni Plotin, ni Augustin n'apportent dans l'immédiat une réponse appropriée. Quatrièmement l'évocation d'un même double choix se retrouve : ou bien la lumière retourne à sa source, ou bien elle est anéantie.

Cependant le plus important semble se trouver dans le fait que Plotin distingue une âme végétative qui serait semblable à cette lumière qui est dans le

corps et une âme raisonnable qui s'en va. Il reste à savoir à laquelle des deux la vie doit être identifiée.

Un texte de la fin de la vie de Plotin viendra apporter quelques précisions sur ce point. Dans l'*Ennéade* I, 8 (51), 14, s'interrogeant sur l'origine des maux, après avoir montré que l'âme n'est pas unie à la matière, qu'elle n'en est pas une qualité, mais qu'elle en est séparée, car d'un degré supérieur, Plotin fournit l'exemple suivant :

«La matière, s'exposant à sa lumière (de l'âme) est illuminée ; mais elle ne peut recevoir l'être qui lui envoie ses rayons ; cet être ne subit nullement la matière bien qu'elle lui soit présente, et il ne la voit même pas à cause de sa méchanceté. En revanche, le rayonnement et la lumière qui viennent de lui sont obscurcis par la matière ; elle se mélange à eux et les affaiblit ; elle est la cause du devenir et de la venue des âmes en elle ; car l'âme ne viendrait pas en la matière, si la matière ne lui était présente. Telle est la chute de l'âme ; elle vient dans la matière et s'affaiblit, parce qu'elle n'a plus toutes ses puissances ; la matière les empêche de passer à l'acte, en occupant le lieu que l'âme occupe, et en la forçant, pour ainsi dire, à se resserrer ; elle vole ce rayon qu'elle a reçu et le rend mauvais, jusqu'à ce qu'il puisse remonter à sa source.»

Ce passage reprend donc la différence entre la lumière comme source et la lumière rayonnée, qui est associée à la différence entre la forme qu'est l'âme et son image qui choit dans la matière¹². Cette différence recouvre aussi celle que Plotin faisait à propos de la qualité et de la substance, entre la qualité et ce qui est *energeia* dans le monde intelligible. En outre l'opposition entre la lumière et les ténèbres qui la forcent à se restreindre et à se resserrer, évoque de manière plus précise, que pour les autres textes, cette force des contraires dont parle Augustin. Enfin l'âme peut remonter vers sa source, ce qui correspond à un élément du dilemme entrevu par Augustin.

II. – HYPOTHÈSE PORPHYRIENNE ET APPORT DU PHÉDON

Ces éléments de comparaison permettent d'avancer que l'ensemble de la réflexion d'Augustin hérite de la problématique plotinienne sans que l'on

12. Voir *Enn.* I, 8 (51), 8 : «De plus ces formes, dans la matière, ne sont pas ce qu'elles seraient, si elles existaient en elles-mêmes ; ce sont des raisons engagées dans la matière, et par là même, corrompues et imprégnées de la nature matérielle. Le feu, pris en lui-même, ne brûle pas ; aucune autre forme, prise en elle-même, ne produit les effets qu'elle produit dès qu'elle vient dans la matière. C'est celle-ci qui se rend maîtresse de l'image de la forme qu'elle a en elle ; c'est elle qui l'altère et la corrompt, en lui juxtaposant sa propre nature, qui est contraire à celle de la forme ; car elle n'ajoute pas (à la forme une autre forme, par exemple) à la forme du chaud celle du froid ; mais à la forme du chaud elle annexe son propre défaut de forme, à toute forme, son absence de forme, à l'être mesuré, son excès et son défaut : et elle arrive à faire en sorte que la forme lui appartienne et ne reste pas la forme d'un seul et même être.» ; voir aussi P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968, I, p. 202.

puisse affirmer avec suffisamment de certitude un emprunt spécifiquement plotinien. Car la même problématique se retrouve de manière encore plus synthétique dans un des textes de Porphyre qui nous est parvenu. Dans son *Traité sur l'âme contre Boéthus*¹³ il écrivait :

«Comparer l'âme à la pesanteur, ou à des qualités corporelles uniformes et immobiles, qui font mouvoir le sujet ou déterminent sa nature, c'est le propre d'un homme qui volontairement ou involontairement a complètement perdu la dignité de l'âme, qui ne voit aucunement que c'est la présence de l'âme qui vivifie le corps du vivant comme celle du feu chauffe l'eau placée près de lui, qui par elle-même est froide, comme le soleil levant illumine l'air, qui reste obscur sans le rayonnement de sa clarté. Mais la chaleur de l'eau n'est pas la chaleur du feu ni le feu lui-même, la lumière qui se répand dans l'air n'est pas celle qui est congénère au soleil ; de même, l'animation du corps, qui ressemble à la pesanteur et à la qualité corporelle, n'est pas l'âme qui est descendue dans le corps et qui lui a communiqué une espèce de souffle vital.»

Les mêmes orientations se retrouvent. D'une part la différence entre l'âme elle-même et ce qu'elle apporte, assimilé par Porphyre à un souffle vital, ce qui n'est pas sans rappeler le *pneuma* des stoïciens. Cette différence est pensée comme analogue à celle inhérente à la problématique de la qualité et de la substance. En outre Porphyre affine la distinction entre la lumière et l'air puisque ce dernier est naturellement obscur, ce qui l'apparente aux ténèbres rencontrées dans le texte d'Augustin. Par contre la question de l'avenir de l'âme après la mort, n'est pas réellement évoquée, mais l'on se doute qu'elle ne puisse que revenir vers sa source, comme dans le texte de Plotin. Par contre dans aucun de ces deux passages, la question des contraires n'est clairement abordée. Elle est évoquée, mais ne se présente pas de manière aussi claire que chez Augustin.

Dans sa traduction des *Soliloques*, P. de Labriolle, à propos de cette évocation des contraires, renvoie à Aristote¹⁴, sans doute sous l'influence de la remarque d'Augustin dans le paragraphe précédent¹⁵ qui fait allusion à sa lecture des *Catégories*. Mais il ne semble pas que la référence à *Métaphysique* IV, 3 soit totalement satisfaisante. C'est beaucoup plus vers Platon en un passage du *Phédon* qu'il faut se tourner. Car d'une part l'argumentation de ce dialogue repose sur la notion de similitude entre l'âme et le divin, d'autre part, le concept de vie y tient une grande place et l'argument des contraires y est utilisé de deux manières différentes¹⁶. Par exemple : *Phédon*, 102 d-e, sans avoir les mêmes comparaisons que celles employées par Augustin, est cependant très proche du passage, des *Soliloques*, étudié.

13. Dans EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation évangélique*, XV, 11, 3, S.C., 338, 1987, p. 299, trad. E. DES PLACES.

14. *Métaph.* IV, 3, B.A. 5, p. 132.

15. II, 12, 22.

16. Une première fois en 70 c : le passage d'un contraire à un autre ; puis en 102 b : l'un excluant l'autre.

«Voici où je veux en venir : à te voir partager la même opinion que moi. Car ce qui m'apparaît ne m'apparaît pas seulement à propos de la grandeur en soi - elle ne consent jamais à être en même temps grande et petite -, mais aussi à propos de la grandeur qui est en nous : jamais elle n'accueille en elle le petit, ni ne consent à être dépassée. De deux choses l'une : ou bien elle s'enfuit et se retire quand s'avance sur elle son contraire, le petit, ou bien du fait de l'arrivée de ce contraire, elle périt complètement. Mais elle ne consent pas à être autre que ce que précisément elle était, en restant là et en recevant la petitesse, à la façon dont moi par exemple, une fois que, l'attendant de pied ferme, j'ai reçu la petitesse, c'est tout en continuant d'être ce que précisément je suis et tout en restant le même, que je suis petit ; mais la grandeur qui est en moi, elle, n'a pas l'audace, étant grande, d'être petite !¹⁷»

Il reste néanmoins cette différence : la métaphore de la lumière, omniprésente chez Plotin, est absente de ce passage.

Cependant, l'atmosphère plotinienne de cet extrait des *Soliloques*, synthétisée dans un texte de Porphyre, la présence d'une influence du *Phédon*, le fait que les métaphores utilisées par Augustin se retrouvent aussi dans un texte de Claudien Mamert¹⁸, mais dans un autre but, peuvent conduire à envisager une œuvre porphyrienne comme origine des affirmations d'Augustin : le *De regressu animae*¹⁹.

Dès lors une autre question se pose ; P. Hadot à la suite de P. Courcelle a montré combien le *De bono mortis* d'Ambroise devait à des passages plotiniens et aussi au *Phédon*²⁰ : ne serait-il pas alors plus simple d'envisager qu'Augustin ait pu connaître ces textes par le biais d'Ambroise ?

17. Voir aussi *Phédon* 103 a.

18. Dans le *De statu animae* à propos de la question relative à l'union de l'âme et du corps il écrit : «Intellexit quoque propter immutabilem uim contrariorum sicut tenebras luci, sicut essentiae nihilum, ita incorporeo corpus esse contrariorum.» *C.S.E.L.* 11, p. 103,12. Voir Aussi E.L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle*, Paris, 1959, p. 84 qui cite ce texte et qui renvoie aussi à la page 78, 20, et 130, 8 du *De statu animae*.

19. Le *De regressu animae* emprunte une partie de son information à la méditation plotinienne, utilise le *Phédon*, est lu par Augustin à cette époque. Voir entre autres, J. BIDEZ, *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien*, Gand-Leipzig, 1913, p. 88-97 ; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948, p. 26 et sq, 226 et sq.; I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 101-136 ; et «Erziehung und Bildung bei Augustin», *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus Forschung*, Würzburg, 1989, p. 99-130.

20. Voir P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 106-138 et les remarques de Theiler dans son compte rendu de ce livre, *Gnomon*, 25, 1953, p. 113-122 ; cf. aussi P. HADOT, «Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise», *Revue des Études Latines*, 34, 1956, p. 202-219.

III. – LE «DE BONO MORTIS»

Dans un texte²¹ (VII, 26) que P. Hadot rapproche de *Ennéade* I, 1, 4, 1-7 et 15, Ambroise écrit, en effet :

«Nam si miscetur, ergo melior fit caro quae inferior est, quam anima quae superior²²; quia anima uitam corpori tradit, caro autem mortem animae transfundit. Confunditur ergo utriusque operatio, confunditur prope ipsa utriusque substantia. Igitur suscipit in se anima insensibilitatem defuncti corporis, et corpus omnibus animae uirtutibus fungitur. Ac ne forte quia infunditur anima corpori, etiam confundi putetur, exemplum nobis sit huius luminis gratia. Siquidem et lumen terreno loco infunditur; nec tamen confunditur. Non sit ergo confusa operatio, quorum dispar substantia est, sed sit anima in corpore, ut uiuificet corpus, hoc gubernet, illuminet.»

L'intention poursuivie par Ambroise : montrer la différence entre l'âme et le corps et les problèmes posés par leur union, ne recoupe pas totalement celle d'Augustin. Cependant certains éléments présents dans les deux textes sont remarquables. D'une part l'âme est présentée comme apportant la vie au corps, d'autre part la comparaison de la lumière intègre le jeu des contraires, enfin la lumière est présentée comme répandue dans un lieu sans se confondre avec lui²³.

Le chapitre IX, 42 que P. Hadot rapproche aussi du *Phédon*²⁴, affirme quant à lui :

«Nam quomodo substantia eius interire potest, cum utique anima sit quae uitam infundit? Et cui anima infunditur, uita infunditur, a quo anima discedit, uita discedit. Anima ergo uita est. Quomodo enim potest mortem recipere, cum sit contraria? Sicut enim nix calorem non recipit, nam statim soluitur et lux non recipit tenebras, nam statim discutit - infuso enim lumine tenebrarum horror aufertur, sicut admoto igne, niuium rigor desinit - ita et anima, quae uitam creat, mortem non recipit, non moritur; anima autem mortem non recipit anima ergo non moritur.»

Les intentions sont différentes, mais les exemples restent identiques, ainsi que l'essentiel de l'argumentation. Les comparaisons de la neige et de la chaleur qu'Ambroise utilise ici sans en saisir toute la subtilité²⁵ retrouvent celles qu'Augustin a utilisées de manière plus fine dans le paragraphe antérieur

21. *De bono mortis*, VII, 26.

22. Cette affirmation rejoint le début de l'argumentation d'Augustin dans *Ep.* 3,4 : «Unde constamus? ex animo et corpore. Quid horum melius? uidelicet animus.»

23. Augustin quant à lui parle des lieux dans lesquels la lumière peut entrer.

24. 105 c, 106 a 106 b.

25. Voir P. HADOT, «Platon et Plotin...», p. 217.

(II, 12, 22), à propos des deux manières dont une réalité peut recevoir la qualification d'être "inséparable".

Enfin, dernier élément qui vient conforter ces premiers rapprochements : le terme "magni philosophi" utilisé par Augustin, se trouve aussi dans le *De bono mortis*²⁶ IX, 45. Après avoir affirmé que les philosophes copient ce qui se trouve en bien dans la Bible, il ajoute qu'ils les mélangent avec des éléments "inutiles et ineptes", comme ceux relatifs à la réminiscence :

«Atque utinam non superflua his et inutilia miscuissent; ut dicerent animas hominum pariter ac bestiarum esse communes, earumque summum praemium, si magnorum philosophorum animae in apes aut lusciniis demigrarent; ut qui ante hominum genus semone paissent, postea mellis dulcedine aut cantus suauitate mulcerent.»

Cette critique de la réincarnation dans des animaux se retrouve aussi dans le de *De regressu animae* d'après le témoignage d'Augustin en *De ciuitate Dei* X, 30²⁷ :

«Il (Porphyre) a bien cru avec Platon que les âmes retournent en d'autres corps que ceux qu'elles ont quittés, mais non pas dans ceux des bêtes. Ainsi il n'a pas voulu suivre son maître en ce dernier point, de peur qu'il n'arrivât qu'une mère devenue mule, ne vînt à servir de monture à son enfant.»

Dès lors il devient possible que les remarques²⁸ d'Augustin proviennent, ainsi que le pense P. Courcelle, de son audition ou de sa lecture du *De bono mortis*.

IV. – AMBROISE ET/OU PORPHYRE

Le rapprochement entre le texte d'Augustin et le *De bono mortis* d'Ambroise est très précieux, mais reste cependant limité. L'hypothèse qu'Augustin ait connu ce texte n'est pas cependant assurée, cette hypothèse fut critiquée par W. Theiler²⁹, et d'autres éléments peuvent permettre de formuler autrement les rapports de ces deux textes.

Premièrement, ainsi que le fait remarquer P. Hadot³⁰, Ambroise simplifie l'argumentation du *Phédon*, car la notion de "sujet nécessaire" lui échappe. Cette simplification ne se retrouve pas chez Augustin, qui au contraire fait preuve d'une subtilité certaine en mettant en doute ce qui apparaît être le ressort même de la preuve invoquée par Ambroise. Cette subtilité vient

26. En IX, 45.

27. *De civ. dei*. X, 30, (BIDEZ, p. 38*).

28. Voir note 20.

29. Voir note 20.

30. Voir note 25.

directement de la distinction faite, par Augustin, au paragraphe précédent³¹. Il y a donc une plus grande richesse philosophique chez Augustin que chez Ambroise, ce qui tendrait à montrer que tous les deux peuvent puiser à la même source, mais de manière différente, suivant le but qu'ils poursuivent, ou encore suivant la compréhension plus ou moins fine qu'ils en ont.

Second point tout aussi important : Ambroise, après avoir affirmé que l'âme ne peut mourir parce qu'elle apporte la vie (IX, 42) , semble refuser l'aide de la raison humaine au profit de l'autorité de l'Évangile :

«Habemus ergo rationem, sed haec humana : illud divinum quod ait Dominus : Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam.» (X, 43)

Augustin au contraire fait appel à la raison, et directement après ce passage³² regroupe son argumentation d'une manière qui fit penser à H. Dörrie qu'il y avait là une trace des *Summika zetemata*, en particulier celui traitant de l'immortalité de l'âme³³. Ambroise semble donc bien indiquer que, si la source où il puise emprunte des arguments à la raison humaine, lui pour sa part préfère le poids de l'autorité de l'Écriture. Augustin, lui, suit sans crainte la puissance du raisonnement. Il nous livre, sans doute , ainsi que l'a vu H. Dörrie, un élément important de l'argumentation de Porphyre en faveur de l'immortalité de l'âme qui peut très bien avoir trouvé sa place tant dans le *De regressu animae* que dans le *zetema* relatif à l'immortalité de l'âme³⁴.

Troisième point : Augustin, un peu plus loin, évoque Ambroise et le fait que ce dernier possède personnellement l'assurance de l'immortalité de l'âme ; privilège dont Augustin estime ne pas encore jouir, mais qu'il désire ardemment³⁵. Ceci laisse penser soit qu'Augustin connaît le *De bono mortis* mais n'est pas satisfait de son argumentation, soit qu'il connaît aussi le *De regressu animae* qui va lui servir à démontrer l'immortalité de l'âme, soit qu'il utilise le *De regressu animae* sans connaître le *De bono mortis*.

Parmi ces trois hypothèses, la troisième a été défendue par W. Theiler, et semble encore la plus probable, car Augustin manifeste une information philosophique plus précise que celle reprise par Ambroise, ce qui signifie qu'il ne dépend pas directement de lui; et la réserve qu'il manifeste à son égard semble montrer qu'il attend de lui ce que le *De bono mortis* aurait été susceptible de lui fournir, en partie seulement. Il reste que le point le plus important, ici, est qu'Augustin nous restitue sans doute des éléments du *De regressu animae* qu'il utilise plus complètement que le saint évêque de Milan³⁶.

31. *Sol.* II, 12, 22, voir aussi note 3.

32. *Sol.* II, 13, 24.

33. H. DÖRRIE, «Porphyrios' Summika...», p. 152-155.

34. Voir note 18.

35. *Sol.* II, 14, 26.

36. Porphyre peut avoir utilisé les mêmes arguments dans les deux œuvres que sont le *De regressu animae* et le *zetema* sur l'immortalité de l'âme. L'argumentation antérieure n'exclut pas

V. – QUI SONT LES «MAGNI PHILOSOPHI» ?

Il semble désormais possible d'identifier les "illustres philosophes" dont parle Augustin. De prime abord, le fait que la même expression soit utilisée par Ambroise puisant à la même source, peut laisser penser qu'il s'agit de Platon et de son argumentation mise en œuvre dans le *Phédon*. Cependant pourquoi Platon serait-il ici accusé de mettre en œuvre une argumentation insuffisante ? D'une part, parce que l'on sait par les fragments du *De regressu animae* identifiés par F. Bidez³⁷ que Porphyre se séparait de son maître en ce qui concerne le problème de la réincarnation³⁸, et qu'il prenait aussi ses distances à son égard en ce qui concerne l'immortalité de l'âme : selon Porphyre elle n'appartient qu'à l'âme intellectuelle (*animam rationalem*) qui perçoit la vérité, alors que la partie spirituelle (*spiritalis*) ne parvient pas à l'immortalité³⁹.

Un témoignage d'Olympiodore vient en outre confirmer cette différence. Plotin et Platon différaient en ce qui concerne la preuve qu'ils apportent de l'immortalité de l'âme, Platon se servant "de la similitude de l'âme avec ce qui est éternel, et de la similitude du corps avec ce qui change sans cesse", Plotin préférant la voie passant par la nature incorporelle de l'âme et par le fait qu'elle soit séparable du corps⁴⁰. Cette première différence entre Platon et Plotin, s'accompagne d'une autre divergence entre Plotin et Porphyre à propos de l'immortalité de l'âme : «Parmi les philosophes, les uns font l'âme immortelle, en comprenant dans cette immortalité le principe vital, comme Némésius ; les autres, comme Plotin s'exprime quelque part, y comprennent notre nature physique ; ceux-ci y comprennent la partie non raisonnable de notre être, comme Xénocrate et Speusippe parmi les anciens, Jamblique et Plutarque parmi les modernes ; ceux-là y comprennent seulement la partie

l'hypothèse d'une connaissance du *zetema* sur l'immortalité de l'âme dont la suite des *Soliloques* et le *De immortalitate animae* semblent témoigner, tout en inclinant vers l'hypothèse d'une lecture du *De regressu animae*, ainsi que le laisse penser la comparaison avec le *De bono mortis*. Il reste cependant que dans l'état actuel de nos connaissances des fragments porphyriens, Augustin peut très bien avoir connu les deux.

37. Voir note 18, BIDEZ, p. 27*-44*.

38. Voir BIDEZ, p. 38*.

39. *De civ. dei*, X, 9 : «Nunc autem uelut eius laudatoribus cedens utilem dicit esse mundandae pari animae, non quidem intellectuali, qua rerum intelligibilium percipitur ueritas, nullas, habentium similitudines corporum ; sed spirituali, qua corporalium rerum capiuntur imagines. Hanc enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas uocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spiritum et Angelorum et ad uidendos deos. Ex quibus tamen theurgicis teletis fatetur intellectuali animae nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad uidendum Deum suum et perspicenda ea quae uere sunt... Denique animam rationalem siue, quod magis amat dicere, intellectualem, in superna posse dicit euadere, etiamsi quod eius spirituale est nulla theurgica fuerit arte purgatum; porro autem a theurgo spiritalis purgari hactenus, ut non ex hoc ad immortalitatem aeternitatemque perueniat.»

40. *Scholium in Phaedonem*, (ed. FINCKH), p. 179. Trad. E. LÉVÊQUE, in M. BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin*, Paris, 1857-1861, III, p. 636-637.

raisonnable, comme Porphyre et Proclus ; d'autre n'attribuent l'immortalité qu'à l'intelligence, comme les péripatéticiens ...⁴¹»

Il semble donc possible que les "magni philosophi" dont parle ici Augustin soient identiques à ceux qu'il a déjà nommés dans le premier livre des *Soliloques* : Platon et Plotin⁴², dont Porphyre cherche à se distinguer pour développer sa propre démonstration de l'immortalité de l'âme, réservée à la partie rationnelle seule apte à saisir la vérité. Augustin dans la suite de son raisonnement⁴³ aura la même attitude vis-à-vis de Porphyre. Il assimilera son argumentation sans en reprendre tous les thèmes.

VI. – ENJEU ET IMPORTANCE DE «SOLILOQUES», II, 13, 23

Ce passage est particulièrement important car il représente, en quelque sorte, la pointe extrême de l'argumentation développée par Augustin. La suite du dialogue ne fera que reprendre, ordonner, synthétiser les points essentiels déjà acquis, avant d'ouvrir le débat vers d'autres problèmes. En outre il se présente parfois de manière si concise qu'il mérite que l'on s'arrête plus longuement sur certains éléments qu'il met en place.

A) *La mort et la vie*

Augustin propose deux solutions possibles à l'issue qu'est la mort. Ou bien l'âme disparaît avec le corps, ou bien elle s'éloigne. Cette alternative représente elle aussi un élément important de l'histoire de la philosophie. Car elle peut présenter une opposition entre les Stoïciens qui acceptent une survie partielle de l'âme⁴⁴ et les Épicuriens qui considèrent qu'elle se désagrège à la mort. Elle peut en outre manifester une différence au sein du stoïcisme, ainsi qu'en témoignent Cicéron⁴⁵ et Macrobe⁴⁶. Elle est encore évoquée par Jamblique comme faisant partie des grandes opinions diverses⁴⁷. Cependant elle peut être aussi rapprochée du *Phédon* de manière plus importante. Car ces deux opinions correspondent d'une part à celle soutenue par Socrate et d'autre part à celle proposée par Simmias. En 80 d-e, Socrate affirme en effet :

41. *Scholia in Phaedonem*, (ed. FINCKH), p. 98. Trad. E. LÉVÈQUE, in M. BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin*, Paris, 1857-1861, III, p. 636-637.; voir aussi le traité de l'âme de Jamblique : (trad. A. J. FESTUGIÈRE), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, Paris, 1983, p. 235.

42. *Sol.* I, 4, 9.

43. Voir H. DÖRRIE, «Porphyrios'Summikta...», p. 152-155.

44. Voir note 2.

45. *Tusculanes* : I, IX, 18 ; I, XXXVII, 79.

46. Commentaire du songe de Scipion : I, 10.

47. Traduction A. J. FESTUGIÈRE, *o. c.*, p. 231.

«Mais l'âme, elle, l'invisible, qui s'élançe vers un autre lieu pareil à elle, noble, pur, invisible, qui s'élançe vers l'Invisible véritable, Hadès pour le nommer, le dieu bon et sage chez qui, s'il plaît au dieu, mon âme devra bientôt aussi aller⁴⁸ ?»

Mais la fin de l'argumentation de Simmias en 86 d laisse entendre :

«Vois donc, Socrate, ce que nous pourrions bien répliquer à ce raisonnement, à quiconque estime que, puisqu'elle est une combinaison d'éléments se trouvant dans le corps, l'âme, lors de ce qu'on appelle le mort, est la première à périr⁴⁹ ?»

Cette première notion est fondamentale, car sur elle repose tout l'essentiel de la preuve qu'Augustin utilise. L'affirmation qu'il attribue aux "illustres philosophes" est insuffisante, car l'expérience et la connaissance que nous avons de la vie et de la mort, nous empêchent d'avoir à leur sujet la moindre certitude et nous laissent dans une alternative qu'il est difficile de dépasser rationnellement. C'est tout le sens de l'enjeu mis en œuvre par Augustin : l'âme peut soit s'en aller, soit périr. Même l'argument des contraires est insuffisant, car si la vie s'oppose à la mort elle reste, en tant que contraire⁵⁰, du domaine de la qualité, et donc de l'accidentel. En outre cette qualité, même inséparable du corps, n'est pas une qualité substantielle qui définisse l'âme dans son essence.

Il n'en va pas de même en ce qui concerne la Vérité. Car l'argument qui ouvre le livre II⁵¹ et qu'Augustin rappellera bientôt⁵², montre que la Vérité dépasse le dilemme auquel la vie est encore confrontée. Car que la vérité vienne à mourir, il demeurera toujours vrai que la vérité est morte. La vérité transcende cette affirmation contradictoire et même la fonde⁵³, ce que la vie ne peut faire. Car, si l'on reprend la même argumentation pour l'appliquer à la notion de vie, il sera vrai que la vie est morte, mais la vie ne sera plus. L'on peut reprocher à cet argument son caractère formel, mais il montre que dès l'existence corporelle nous pouvons faire l'expérience rationnelle de l'immortalité de la vérité, ce qui n'est pas le cas en ce qui concerne la vie; car à son sujet nous en sommes réduits à une alternative, (ou bien elle disparaît, ou bien elle s'éloigne), tandis que la vérité ne s'éloigne d'aucun des deux éléments de l'alternative à laquelle on peut la soumettre. Cette preuve montre que l'immortalité appartient de manière essentielle à la Vérité, qu'elle est une qualité substantielle inséparable de celle-ci, qu'elle la détermine comme sa

48. Trad. M. DIXSAUT, éd. Garnier Flammarion, 1990, p. 244.

49. Trad. M. DIXSAUT, éd. Garnier Flammarion, 1990, p. 254.

50. *Cat.* 8, 10 b 11 (TRICOT, p. 11).

51. *Sol.* II, 2, 2.

52. *Sol.* II, 15, 28.

53. L'on retrouve encore une fois le ressort de l'argumentation des "disjonctives" utilisée dans le *Contra academicos* III, 9, 21 et sq.

définition⁵⁴, tandis qu'il n'en va pas de même pour la vie. En outre la formalité de sa présentation est équilibrée par un appel à l'expérience ; car c'est l'expérience rationnelle de la vérité qui détermine sa supériorité par rapport à l'impossibilité où l'on se trouve de dépasser l'alternative posée par la vie.

B) La lumière

Nous avons déjà vu que la comparaison de la lumière appartenait à toute la tradition néo-platonicienne. Il semble pourtant possible de préciser encore l'origine de la métaphore telle qu'elle est utilisée ici. Car cette lumière qui advient dans un lieu, peut certes être assimilée à la lumière en général, mais peut aussi être rapprochée de la lumière⁵⁵ identifiée à un flambeau⁵⁶.

En outre, l'enseignement sur la naissance est souvent important pour comprendre la perception que l'homme a de la mort, dans la mesure où l'une défait ce que l'autre instaure. Le texte le plus intéressant à ce sujet est fourni par Porphyre dans son ouvrage destiné à Gauros⁵⁷. Il s'efforce d'y montrer que l'âme cognitive n'est pas fournie à l'embryon par les parents, père ou mère, mais qu'elle survient de l'extérieur, même s'il est difficile d'en indiquer le moment précis. Suit une explication un peu embrouillée⁵⁸, dans laquelle Porphyre indique des arguments propres à réfuter des défenseurs de Platon qui ont cependant dévié de sa doctrine. Se pose alors un problème qu'il formule en ces termes :

«De fait, on pourrait à bon droit se poser cette difficulté : comment, de même que du blé, naît du blé, du cheval, un cheval, ne naît-il pas aussi de l'homme un homme, comment, de l'homme naît-il (seulement) une partie instrumentale de l'homme ? Car la puissance végétative est (seulement) une partie instrumentale de l'homme, tandis que l'homme en tant que vivant, est un assemblage des deux parties, puisqu'il est composé d'un corps et d'une âme, de l'âme douée de raison⁵⁹.»

54. P. HADOT, *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité*, Paris, 1960, S.C. 69, p. 767.

55. C'est l'un des sens possibles de *lumen*.

56. Les deux termes sont utilisés par Ambroise dans le *De bono mortis*, ce qui n'apporte aucune précision particulière.

57. Voir A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, Paris, 1983, p. 265-305.

58. Sans doute à cause de l'état lacunaire du texte.

59. A. GAUROS, in *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, Les doctrines de l'âme, Paris, 1983. Trad. A. J. FESTUGIÈRE, p. 300.

Par la suite il cite une argumentation dans laquelle “ces platoniciens déviants” utilisent la notion de semblable et de dissemblable pour illustrer la génération :

«En outre, diront-ils, on constate deux sortes de générations, l’une à partir de semblables, l’autre à partir de dissemblables. Si on a allumé un feu à un autre, c’est du semblable qu’il tient la cause de son inflammation; mais si le feu résulte de ce qu’on a frotté des pierres ou des fêrules, ou de ce que des rayons viennent frapper des surfaces polies, c’est du dissemblable que le feu tient la cause de son inflammation⁶⁰.»

Suit une lacune du texte, puis Porphyre développe alors cette comparaison :

«De même donc qu’il y aurait absurdité à nier que, si l’on allume une mèche à une flamme, cet allumage a eu lieu de l’extérieur, puisqu’il a résulté extérieurement de la friction des pierres, de même, dans le cas des spermes, où ceux qui les projettent sont eux-mêmes animés, y aurait-il violence à vouloir nous persuader que ce qui naît à partir des spermes possède l’animation comme une chose ajoutée de l’extérieur, de la même façon que les êtres qui ne naissent pas de sperme.»

La suite du texte s’efforce de montrer qu’il n’en est rien et que «l’homme engendre un vivant pourvu non seulement d’un corps, mais aussi d’une âme, de quelque nom qu’on veuille la nommer, raisons séminales, puissances, partie, source de vie⁶¹.»

De la sorte la génération de l’homme par l’homme se fait à partir de semblables, mais la partie rationnelle de l’âme advient de l’extérieur, «elle n’est pas un fragment arraché aux parents⁶²». Ainsi les caractéristiques de la pensée porphyrienne se retrouvent bien, et cette comparaison de la lampe pourrait être anodine si elle ne se retrouvait, à propos de la question relative aux mélanges, dans un passage de Némésius dont H. Dörrie a démontré l’origine porphyrienne⁶³ :

«En effet étant incorporelle, elle (l’âme) s’unit au corps aussi étroitement que sont unies les choses qui en se combinant ensemble périssent l’une par l’autre ; en même temps elle demeure sans altération, comme demeurent deux choses qui ne sont que juxtaposées, et elle conserve son unité ; enfin elle modifie selon sa vie propre ce à quoi elle est unie, et elle n’en est pas modifiée. De même que le soleil, par sa présence, rend tout l’air lumineux sans changer lui-même en rien, et de la sorte s’y mêle pour ainsi dire sans s’y mêler ; de même l’âme tout en étant unie au corps, en demeure tout à fait distincte. Mais il y a cette différence que le soleil, étant un corps, et par conséquent circonscrit dans un certain espace, n’est pas partout où est sa lumière, de même que le feu demeure dans le bois ou dans la mèche de la lampe,

60. *Ibidem*.

61. *Ibidem*.

62. A GAUROS, trad. A. J. FESTUGIÈRE, p. 299.

63. H. DÖRRIE, «Porphyrios’Summika...», p. 74 et sq.

comme renfermé dans un lieu; mais l'âme, étant incorporelle et ne souffrant pas de circonscription locale, est tout entière partout où est sa lumière, et il n'est pas de partie du corps illuminée par elle dans laquelle elle ne soit présente tout entière⁶⁴.»

De nouveau les intentions de ces textes sont diverses, et ne visent pas le même but⁶⁵ ; il est cependant frappant de retrouver cette comparaison de la lampe. Car cette lampe que l'on allume, dans l'ouvrage destiné à Gauros, est liée à l'entrée de l'âme dans le corps ; mais dans le passage tiré de Némésius, elle l'est à sa présence en un lieu. L'entrée de l'âme dans le corps dont parle le premier texte, ne concerne pas la partie rationnelle de l'âme mais la partie inférieure, en outre elle s'appuie sur le couple semblable-dissemblable, ce qui rejoint la problématique des *Soliloques*. Le second texte s'intéresse au type de présence locale de l'âme dans le corps, ce qui retrouve l'expression d'Augustin : «quamuis enim lumen quocumque intrare potuerit⁶⁶». Il semble donc possible, sinon probable, que cette comparaison de la lumière soit à prendre plutôt dans le sens de la lampe qui entre dans une pièce sombre, retrouvant ainsi une comparaison présente chez Porphyre, ainsi que d'autres comparaisons dans lesquelles le corps apparaît comme une prison, voire un tombeau.

C) *Qualité, substance, définition*

Cette comparaison de la lumière associée à la lampe serait aussi en cohérence avec l'ensemble des éléments utilisés jusqu'à présent par Augustin. Car du fait de son caractère instrumental, la lumière de la lampe apparaît comme une qualité inséparable. Inséparable d'une part, car une lampe éteinte est-elle encore une lampe ? Qualité accidentelle d'autre part, car sans lumière la lampe continue d'être une lampe. Les interrogations et les distinctions antérieurement établies par Augustin se retrouvent donc bien. Le fait de considérer que l'âme apporte la vie est insuffisant pour assurer son immortalité, car la vie peut être considérée comme liée à la partie inférieure de l'âme qui est transmise par les parents, mais se distingue de l'âme rationnelle qui advient de l'extérieur, et dont l'union avec le corps réalise un "mélange total".

Cette distinction entre l'âme rationnelle et l'âme irrationnelle, qui est porphyrienne⁶⁷, se retrouve aussi dans le *De immortalitate animae* (XVI, 4). Augustin y démontre que l'âme ne peut se muer en corps sous peine de perdre sa nature et écrit :

64. Trad. J.M. THIBAUT, in M. BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin*, Paris, 1857-1861, II, p. XLVI, XCVII.

65. La polémique dont le passage de Némésius est l'écho, se rapporte à l'union de l'âme et du corps, tandis que la problématique dans laquelle se situe Augustin concerne la seule immortalité de l'âme.

66. *Sol.* II, 13, 23.

67. Voir note 37.

«L'âme ne devient donc pas corps par son action propre, puisque si elle ne subsiste, il ne peut se former un corps sans sa présence. Elle ne le devient pas davantage par une influence étrangère, vu que le corps ne se constitue grâce à l'âme qu'en recevant une forme, et l'âme perdrait sa forme à se changer en corps, si ce changement s'effectuait.»

Immédiatement après il ajoute⁶⁸ :

«Hoc et de irrationali anima uel uita, quod nec in eam rationalis anima conuertitur, dici potest. Et ipsa enim nisi inferiore ordine rationali subijceretur, aeque summeret speciem et talis esset.»

Ce passage indique d'une part la distinction entre l'âme rationnelle et sa partie irrationnelle, et d'autre part l'assimilation entre la vie et la partie irrationnelle de l'âme. Cette assimilation montre donc que la preuve des "magni philosophi" est insuffisante en raison du fait que l'âme irrationnelle ne peut accéder à l'immortalité. Cela ne veut pas dire que la vie soit inexistante dans le monde intelligible⁶⁹, mais qu'elle n'y est pas soumise à la lutte des contraires qu'invoque ici Augustin. Ceci en fonction de deux caractéristiques : d'une part le monde sensible comparativement au monde intelligible est un néant⁷⁰ ou tout au moins une image ; d'autre part, la vie du monde intelligible n'est pas soumise comme celle du monde sensible à la contrariété, car la qualité s'y identifie à la substance⁷¹. N'étant pas soumise à la contrariété elle n'est plus du domaine de la qualité, mais de la substance, elle n'est pas reçue ou apportée, elle est substantiellement et inséparablement unie à l'être dont elle est l'*energeia*⁷².

De nouveau Augustin ne met pas en doute le fait qu'il y ait une vie intelligible, mais il récuse la portée de la preuve issue des contraires qui s'engendrent l'un l'autre ou de la similitude entre l'âme et le divin. Car la similitude n'est que du domaine de la qualité et peut alors être aussi bien une qualité inséparable accidentelle. Pour que la preuve de l'immortalité de l'âme soit complète il faut que ce qui se trouve en l'âme soit inséparable d'elle et jouisse d'une immortalité non par similitude, mais par démonstration rationnelle, ce qui est le cas de la vérité, dont la présence en l'âme sera assurée

68. *De im. an.* XVI, 25.

69. Voir PORPHYRE, *Sent.* 12 (LAMBERZ) : «Le mot corps n'est pas le seul qui se prenne dans plusieurs sens : il en est de même du mot vie. Autre est la vie de la plante, autre la vie de l'animal, autre la vie de l'âme, autre la vie de l'intelligence, autre le vie du principe qui est supérieur à l'intelligence. En effet, les intelligibles sont vivants quoique les choses qui en procèdent ne possèdent pas une vie semblable à la leur.»

70. Voir P. HADOT, *Porphyre et...*, I, p. 119.

71. *Enn.* II, 6 (17), 1, 6-7 : «Dans le monde intelligible tout est substance».

72. *Enn.* II, 6 (17), 3, et P. HADOT, *Porphyre et...*, I, p. 434-437.

par les *disciplinae* qui ne sont vraies que par participation, ou formée par l'immuable Vérité.

Pour renforcer l'argumentation des "illustres philosophes", il faudrait affirmer non pas que l'âme apporte la vie, mais qu'elle "s'identifie" à la vie. Cependant cette concession, qui retrouve les affirmations de Porphyre⁷³, ne calmerait pas totalement les angoisses d'Augustin. Car si l'âme s'identifie à la vie, la différence entre l'homme et l'animal est trop estompée. L'animal, en effet, est aussi un vivant, il aura aussi une âme, mais celle-ci ne semble pas aspirer à l'immortalité au même titre que celle de l'homme. En outre, étant donné qu'il peut y avoir différents degrés de vie⁷⁴, celle-ci se trouve encore marquée par le domaine de la similitude et de la qualité. Encore une fois, la preuve de l'immortalité de l'âme par la présence en l'homme de l'immortelle Vérité assure la particularité de l'âme humaine par rapport à celle de l'animal. Et de nouveau la problématique issue de la réflexion d'Augustin sur les différentes sortes de qualités se retrouve. Car le rationnel est une qualité substantielle inséparable, qui en outre constitue l'essence même de l'homme. Cette qualité substantielle est en même temps ce qui constitue la quiddité de l'homme ou tout simplement sa définition⁷⁵. De la sorte ce qui définit l'homme dans son essence est en même temps ce qui lui assure son immortalité. La certitude de l'immortalité de l'âme ne vient plus alors de ce qui identifie l'homme à l'animal (en tant que vivant) mais de ce qui l'en différencie substantiellement.

L'objection d'Augustin prend alors tout son sens. Elle montre à quel point il a su intégrer les démonstrations classiques de l'immortalité de l'âme et à quel point il les dépasse et les subsume en démontrant l'immortalité par la présence en l'âme de la Vérité. Si les "magni philosophi" sont identifiables avec Platon et Plotin, il faudrait sans doute y ajouter aussi Porphyre, dans la mesure où Augustin s'inspire d'éléments porphyriens pour dépasser l'argumentation même utilisée par ce dernier. Enfin cette démonstration n'a pas pour but de préparer seulement la reprise de la preuve et la synthèse à laquelle se livrera la Raison dans la suite des *Soliloques*, mais aussi de montrer que la démonstration du second livre ne repose pas sur des *similitudines*, comme l'enseignement du premier livre qui aboutissait à des *probabilia*⁷⁶, à cause de la distance immense entre ce qu'est Dieu et ce que je peux en connaître. Au contraire l'enseignement du second livre qui suit le pouvoir et la puissance de la Raison aboutit à une connaissance certaine de l'immortalité de l'âme, connaissance qui s'enracine dans le fait que l'existence de la Vérité transcende toutes les contradictions auxquelles on peut la soumettre et même qu'elle en fonde la possibilité même de compréhension. Elle est véritablement la norme, l'expression de la mesure suprême «in quo et a quo et per quem uera sunt, quae

73. En particulier : *Sent.* (LAMBERZ) : «L'âme est une essence sans étendue, immatérielle, incorruptible ; son être consiste dans une vie qui est la vie elle-même».

74. Voir note 67.

75. Voir *Isagoge*, p. 28-29, (TRICOT).

76. *Sol.* I, 8, 15.

uera sunt omnia⁷⁷». Alors l'on ne peut plus s'étonner qu'Augustin soit à ce point satisfait de l'argumentation de ses *Soliloques*⁷⁸.

Dominique DOUCET
31 rue du Pressoir
49400 SAUMUR

RÉSUMÉ : En *Soliloques* II, 13, 23, à propos de la démonstration de l'immortalité de l'âme, Augustin met en cause l'affirmation de certains personnages qu'il qualifie de "magni philosophi". Cette étude s'efforce de découvrir l'identité de ces philosophes, tout en manifestant l'originalité de la preuve augustinienne de l'immortalité de l'âme.

77. Il est intéressant de voir que, dans la prière inaugurale des *Soliloques* (I, 1, 3), la vie vient en troisième position et qu'elle est accompagnée des adjectifs *verus* et *summus* ; de même que dans le *De immortalitate animae* la démonstration de l'immortalité de l'âme comme identifiée à la vie (IX, 16) suit et dépend de la démonstration de l'immortalité de l'âme par la présence en elle de la vérité grâce à la raison identifiée au vrai (VI, 11). Ce qui renforce l'hypothèse émise par J. PÉPIN, «une nouvelle source...», et approfondie par G. MADEC, «Le spiritualisme augustinien à la lumière du *De immortalitate animae*», *L'Opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*, Palermo, 1987, p. 179-190.

78. *Ep.* 3,1 : «Que serait-ce donc s'il (Nebridius) avait lu mes *Soliloques* ? Sa joie eût été encore plus grande et plus pleine ; et pourtant il n'aurait rien trouvé de plus fort à me dire que de m'appeler heureux.» ; 3,4 : «Or mes *Soliloques* ont prouvé que rien de tout cela ne peut être, et je suis convaincu moi-même de cette vérité».