



HAL
open science

À la recherche d'un bonheur éternel : Augustin face au retour sempiternel et à la métempsychose (Cité de Dieu XII, 21)

Anne-Claire Lozier

► **To cite this version:**

Anne-Claire Lozier. À la recherche d'un bonheur éternel : Augustin face au retour sempiternel et à la métempsychose (Cité de Dieu XII, 21). *Etudes platoniciennes*, 2022, Le retour de l'âme, 17, pp.2351. 10.4000/etudesplatoniciennes.2351 . hal-04410133

HAL Id: hal-04410133

<https://hal.science/hal-04410133v1>

Submitted on 22 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

À la recherche d'un bonheur éternel : Augustin face au retour sempiternel et à la métempsychose (*Cité de Dieu* XII, 21)

Anne-Claire Lozier



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/2351>

DOI : [10.4000/etudesplatoniciennes.2351](https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.2351)

ISSN : 2275-1785

Éditeur

Société d'Études Platoniciennes

Ce document vous est offert par Université de Lille



Référence électronique

Anne-Claire Lozier, « À la recherche d'un bonheur éternel : Augustin face au retour sempiternel et à la métempsychose (*Cité de Dieu* XII, 21) », *Études platoniciennes* [En ligne], 17 | 2022, mis en ligne le 22 janvier 2022, consulté le 22 janvier 2024. URL : <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/2351> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.2351>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

À la recherche d'un bonheur éternel : Augustin face au retour sempiternel et à la métempsychose (*Cité de Dieu* XII, 21)

Anne-Claire Lozier

HALMA - UMR 8164 (CNRS, Univ. Lille, MC).

Ancienne élève de l'ENS ULM, agrégée de philosophie, Anne-Claire Lozier prépare une thèse de doctorat sur Augustin et la tradition néoplatonicienne à l'Université de Lille, sous la direction d'Anne-Isabelle Bouton et de Laurent Lavaud.

Résumé : L'article souligne l'importance qu'Augustin accorde à la temporalité dans sa critique de l'eschatologie néoplatonicienne au chapitre 21 du livre XII de la *Cité de Dieu*, ainsi que la valeur heuristique de cette critique. Celle-ci s'appuie sur l'articulation de trois éléments : une analyse du bonheur, *telos* que vise toute vie humaine, auquel ni la vérité ni la sécurité (ou absence de toute crainte de perte) ne peuvent faire défaut ; une réflexion sur l'expérience subjective du temps (qui fait qu'on aspire à l'éternité comme cessation du temps et non simplement comme sempiternité, temps sans fin) ; et une réflexion sur la nature du temps cosmologique (cyclique ou non). Cette critique présente trois intérêts : le premier réside dans l'articulation de ces trois éléments puisque l'opération argumentative d'Augustin consiste à montrer que les néoplatoniciens ne pourraient tenir ensemble leurs propos sur l'éternité du monde et leurs propos sur la destinée de l'âme individuelle, leur cosmologie et leur éthique. Le deuxième réside alors dans le fait qu'elle incite à réévaluer le statut et la cohérence des doctrines néoplatoniciennes portant sur la métempsychose et sur le retour de l'âme dans l'intelligible comme lieu de salut, thèmes sur lesquels cette tradition philosophique n'est justement pas unanime. Le troisième intérêt est dans la thèse philosophique qu'elle supporte, affirmant que le rapport à une certaine temporalité est une détermination essentielle du désir de bonheur.

Mots clefs : métempsychose, bonheur, eschatologie, âme, temporalité

- 1 Les doctrines augustinienne et néoplatoniciennes concernant la destinée eschatologique de l'âme ont fait l'objet d'un certain nombre d'études qui se

consacrent à une comparaison d'ensemble¹ ou à des points plus ciblés, qu'ils soient thématiques ou textuels : la métempsychose², la résurrection des corps³, la « voie universelle de salut » recherchée par Porphyre, l'utilisation d'une citation du *Timée* par Augustin⁴, ou encore les sermons 240-242⁵. La plupart du temps l'analyse conduit à souligner, dans cette confrontation, des enjeux qui ont trait au statut du corps, à celui de l'individualité ainsi qu'à la grâce (aide divine nécessaire à ce salut). Nous aimerions mettre en lumière un autre enjeu philosophique du rapport d'Augustin à l'eschatologie néoplatonicienne : celui de la temporalité.

- 2 Il faut d'abord remarquer qu'Augustin ne se trouve pas face à un « système » eschatologique unifié qui ferait l'objet d'une exposition ordonnée⁶. Dans la tradition platonicienne, la question de l'eschatologie – ou du sort de l'âme après la mort – intervient généralement dans trois cadres. On la retrouve d'abord lorsqu'il s'agit de défendre l'existence de la justice⁷, c'est-à-dire d'un ordre provident qui assure que les hommes justes soient récompensés et les hommes injustes, punis⁸ : la justice divine se manifeste alors ultimement après la mort,

¹ Par exemple E. Dubreucq, « La chair, la grâce et l'esprit. Métempsychose et résurrection de Porphyre à saint Augustin », *Archives de philosophie* 60, 1997, p. 25-45 ou Y. Bubloz, « Augustin et Porphyre sur le salut pour une comparaison analogique et non apologétique du christianisme et du néoplatonisme », *Études de lettres* 272, 2005, p. 113-140.

² A. Bukowsky, « L'opinion de saint Augustin sur la réincarnation des âmes », *Gregorianum* 12/1, 1931, p. 57-85.

³ M. Alfeche, « Augustine's discussion with philosophers on the resurrection of the body », *Augustiniana* 45, 1995, p. 95-140.

⁴ V. Yudin, « Apologia agustiniana de la resurreccion, por medio de Timeo' 41 A-B de Platon », *Augustinus*, 208-209, 2008, p. 175-193.

⁵ Notamment I. Bochet, « Résurrection et réincarnation. La polémique d'Augustin contre les platoniciens et contre Porphyre dans les Sermons 240-242 » in *Ministerium Sermonis. Philological, historical, and theological studies on Augustine's Sermones ad populum* (éd. G. Partoens/A. Dupont/M. Lamberigts), Turnhout, 2009, p. 267-298.

⁶ Il est difficile de savoir si le *De regressu animae* de Porphyre aurait pu prétendre à ce titre. Toujours est-il qu'Augustin combattra des doctrines qui ne s'y trouvent pas (ou en tout cas, dont il n'indique pas qu'elles en proviennent) : il ne semble donc pas le considérer comme la seule source d'informations quant aux opinions (néo)platoniciennes à ce sujet. Sur Augustin et cet ouvrage de Porphyre, voir la nouvelle édition de Richard Goulet, « Porphyre de Tyr, *Sur le Retour de l'âme*. Un recueil provisoire des témoignages et des fragments avec une traduction française et des notes », in I. Bochet (éd.), *Augustin philosophe et prédicateur. Hommage à Goulven Madec*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2013, p. 111-184. Nous renvoyons également à l'article de P. Rates dans ce volume.

⁷ Le dessein (*prothesis*) du mythe d'Er est évident pour Proclus, *In Comm. Rep.* II, 97, 14-18 (Kroll), Festugière t. III p. 40 : « Socrate lui-même réfère ce dessein à toute la considération de la justice. » Ou encore II, 98 (Kroll), Festugière t. III p. 41.

⁸ Platon, *Phèdre* 248e-249a : le décret d'Adrastée régit la métempsychose de sorte que « dans toutes les incarnations, l'homme qui a mené une vie juste reçoit un meilleur lot, et un lot moins

qu'elle prolonge la justice humaine⁹ ou qu'elle vienne mettre un terme à l'apparent scandale du triomphe de l'injustice¹⁰. Par ailleurs, l'enjeu du salut y conduit nécessairement : si celui-ci est pensé, chez les philosophes néoplatoniciens, en termes de retour de l'âme à son principe intelligible, il implique l'affranchissement du corps ; or la mort n'est-elle pas par excellence la séparation de l'âme et du corps (voie « eschatologique ») ? La question est d'importance : il faudra penser celle-ci non seulement pour écarter la tentation du suicide, mais aussi pour ouvrir la possibilité du retour dès cette vie (voie « spirituelle »)¹¹. Enfin, les considérations eschatologiques peuvent apparaître à l'occasion de la lecture de textes classiques, comme Homère¹², Platon¹³ ou Virgile¹⁴. Par ailleurs il existe des dissensions au sein même de la tradition platonicienne. On en connaît les thèmes majeurs : la possibilité d'un retour définitif ; la transmigration animale¹⁵. Augustin ne se privera pas de les mettre en

bon dans le cas contraire. » - repris par Plotin, traité 47 (III, 2), 13 ; voir aussi traité 27 (IV, 3), 24, 6-11.

⁹ Platon, *République*, 612c et 614a - Plotin, traité 47 (III, 2), 8, 27-29.

¹⁰ Platon, *Lois*, 904-905b.

¹¹ Cf. la distinction faite par A. Smith, *Porphyry's place in the Neoplatonic tradition : a study in post-Plotinian neoplatonism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, p. 35 et 67, entre deux façons de comprendre l'émanation (et donc le retour) dans la philosophie plotinienne : l'une a trait à un plan ontologique (incarnation et mort naturelle) et l'autre au plan spirituel et moral. C'est l'indépendance de notre statut spirituel à l'égard de notre condition ontologique qui permet d'atteindre le repos du retour dans nos vies même. Ainsi par exemple, les extases de Plotin : voir notamment le début du Traité 6 (IV, 8), et Porphyre, *Vie de Plotin*, 23.

¹² Par exemple Porphyre, *Sur le Styx*, fr 2 et 3, ainsi que *L'ancre des nymphes*. On peut également se référer à l'article de J. Pépin, « Héraclès et son reflet dans le néoplatonisme », in *Le Néoplatonisme*, Éd. du CNRS, Paris, 1971, p. 167-192.

¹³ Il s'agit sur des commentaires au mythe d'Er, à la fin de la *République* (Porphyre, *Sur le libre arbitre*, fragments conservés par Stobée II, 8, 39-42 ; Proclus, *In Comm. Rep.*) ou du *Phédon* 81e-82c comme le montre Damascius qui retranscrit trois interprétations concurrentes chez les platoniciens dans son commentaire (*In Phd.* I.355, Westerink p. 190-192).

¹⁴ Spécialement le livre VI de *l'Énéide*. Cf. les recensions faites par P. Courcelle dans ces deux articles : « Les interprétations néo-platonisantes d'Énéide VI », in W. Guthrie et al. (dir.), *Recherches sur la tradition platonicienne : sept exposés, Vandoeuvres-Genève 12-20 août 1955*, Fondation Hardt, Genève, 1957, pp. 95-136 et « Les Pères de l'Église devant les Enfers virgiliens », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 22, 1955, p. 5-74.

¹⁵ Cf. J. Carlier, « L'après-mort chez Porphyre », in *Retour, repentir et constitution de soi* (éd. A. Charles-Saget), Paris, Vrin, 1998, p. 133-160, qui s'attarde plus longuement sur le problème de l'admission par Porphyre de la transmigration animale, reprenant le dossier étudié par H. Dörrie (« Kontroversen um die Seelenwanderung im Kaiserzeitlichen Platonismus », *Hermes* 85, 1957, p.414-435), W. Deuse (*Untersuchungen zur mittelplatonismus und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz, 1983, p. 129-67) et A. Smith (« Did Porphyry reject the Transmigration of Human Souls into Animals ? », *Rheinisches Museum*, 127, 1984, p. 276-84).

scène et de les utiliser, quand il les connaît¹⁶. À ce titre, la critique augustinienne a un enjeu non seulement philosophique mais aussi heuristique : portant sur un point débattu, elle nous incite à réévaluer le sens de la doctrine de la transmigration des âmes dans le néoplatonisme.

- 3 Puisqu'il est vain de chercher à confronter Augustin à une théorie globale de ce qu'aurait pu être l'eschatologie néoplatonicienne, la méthode la plus sûre est de partir des polémiques telles qu'elles sont exposées par Augustin, afin de comprendre les fondements de son opposition à telle ou telle thèse existant selon lui dans la philosophie païenne, puis d'en tirer des conséquences philosophiques plus générales. Nous avons donc choisi de nous concentrer sur un passage de la *Cité de Dieu*, le chapitre 21 du livre XII, dans lequel Augustin réfute une doctrine néoplatonicienne ayant trait à l'eschatologie pour en dégager les enjeux concernant l'éternité, le temps et le rapport de l'homme à celles-ci.
- 4 Les considérations eschatologiques appellent en effet non seulement une réflexion sur le caractère temporel de la vie humaine et sur l'histoire (fût-elle cyclique), mais aussi une réflexion sur le *telos* de l'homme : l'intérêt de ce texte réside dans la fine articulation de ces trois aspects par Augustin, ce qui lui permet, en déchiffrant dans notre aspiration présente au bonheur une certaine visée à une sortie définitive du temps, de bannir en même temps métempsychose et retour sempiternel. Nous appelons « retour sempiternel » l'idée d'une marche circulaire du temps, qui implique que les siècles se succèdent puis reviennent dans un mouvement périodique ; nous éviterons l'expression usitée de « retour éternel », pour mieux marquer la distinction entre cette thèse (le retour sempiternel) et la recherche porphyrienne d'un retour lui définitif, c'est-à-dire qui implique la libération du cycle des réincarnations¹⁷.

¹⁶ Par exemple, en *civ.* X, 30, Augustin loue Porphyre d'avoir corrigé (*non parva emendavit ; ex magne parte correctus est ; in eo tamen aliorum Platoniorum opinionem et non in re parva emendavit ; etc* – CCL 47, 307/2 ; 17 ; 25-26) en ces deux points le dogme platonicien : il rejette la transmigration animale et la nécessité pour l'âme de retourner dans un corps. Reprenant l'adage aristotélicien, Augustin constate que Porphyre « a préféré à l'homme [Platon] la vérité – *homini praeposuit veritatem* » CCL 47, 308/65. La correction porphyrienne de la pensée platonicienne sur la transmigration animale est aussi présentée en *Gn. litt.* VII, IX, 13 et X, 15 (BA 48 p. 527 et 531). Voir à ce sujet la note complémentaire 33 d'Agaësse et Solignac sur « la métempsychose », BA 48, p. 706-710.

¹⁷ Une précision terminologique est également nécessaire concernant la « métempsychose » : nous employons ici de façon synonyme les termes « métempsychose », « réincarnation », « transmigration » pour exprimer l'idée selon laquelle une même âme pourrait animer successivement des corps différents. Cette terminologie spécifique existe en grec : *μετεμψωμάτωσις* – passage dans un autre corps, *μετεμψύχωσις* – changement de l'âme entrant en un nouveau corps, ainsi que les verbes correspondants, sans nuance sémantique importante ; le terme *παλιγγενεσία* – « nouvelle naissance » - peut lui recouvrir plusieurs acceptions, biologique ou cosmologique chez les stoïciens, spirituelle chez les chrétiens (régénération du baptême dans l'*Épître à Tite* 3,5), synonyme de « métensomatose » chez le philosophe pythagoricien Cronios (cf. Nemesius, *De*

I. Contexte et identification de l'adversaire

- 5 Situons d'abord rapidement ce chapitre pour mieux comprendre la spécificité de son argumentation. Répondant aux critiques païennes du christianisme après le sac de Rome, Augustin opère sa défense de la « cité de Dieu » en deux temps : la réfutation du paganisme sur les plans matériel et spirituels (livres I à X), fait suite une grande théologie de l'histoire orchestrée par le thème des deux cités (la cité terrestre et la cité céleste), qui décrit leur origine, retrace leur développement et indique leurs fins (livres XI à XXII). Affrontant la question de l'origine, les livres XI à XIV rencontrent nécessairement d'abord le problème de la création du monde et de l'homme, et l'exposé des conceptions chrétiennes (livre XI) doit être complété par une réfutation des conceptions manichéennes et païennes (livre XII).
- 6 Le milieu du livre XII de la *Cité de Dieu* (c.10 à 21) est donc consacré au problème de la création de l'homme dans le temps et à la réfutation d'opinions philosophiques diverses à ce sujet. Augustin fait face à la quasi-totalité de la philosophie païenne : il cite Apulée (10), des opinions que l'on peut identifier comme stoïciennes (10) et épicuriennes (12), et même son coreligionnaire Origène (14) ; par ailleurs, on sait que la thèse de l'éternité du monde et du retour sempiternel est partagée, avec de nombreuses variantes, par la majorité des philosophes antiques¹⁸. Elle est présentée par Augustin comme la réponse à un problème redoutable : comment rendre raison de la date de la création de l'homme, s'il en existe une ?

« Lui-même, le premier homme, le lendemain ou le jour même de sa création, aurait pu se demander pourquoi il n'avait pas été fait plus tôt. [...] Or, pour résoudre ce problème, des sages de ce monde ont cru devoir introduire une marche circulaire du temps, pour y renouveler la nature en y introduisant perpétuellement les mêmes êtres. » (*civ.* XII, 13-14)¹⁹

natura hominis, 2.35.4). En latin, le terme de *transmigratio* ne se trouve utilisé en ce sens que dans les traductions de l'*Adversus haereses* d'Irénée de Lyon (*in corpora* ou *in corpus*, I, 25, 4 et II, 33, 1). Chez Augustin, le vocabulaire n'est pas fixe : il parle tantôt de *revolutio animarum* (*Gn. litt.* VII, IX, 13 et XI, 17) ou *per diversa corpora* (*civ.* XXII, 12), de *translatio animae* (*Gn. litt.* VII, IX, 13 et XI, 17), de *circuitus* (*civ.* XII, 21), d'*itiones* (*civ.* XII, 21), de *reditiones animarum* (*civ.* XII, 21), de *necessarius orbis* (*civ.* X, 30) ou encore de *circulus* (*civ.* X, 30). On voit qu'il est particulièrement attentif au caractère cyclique, donc sans fin, de ce dont cette doctrine suppose la réalité.

¹⁸ Cf. R. Sorabji, *Time Creation and the continuum. Theories in antiquity and the early middle ages*, London, Duckworth, 1983, p. 182.

¹⁹ Trad. BA 35 p. 191 ; « *ipse denique primus homo uel postridie uel eodem die postea quam factus est potuit inquirere, cur non ante sit factus [...]. Hanc autem se philosophi mundi huius non aliter putauerunt posse uel debere dissoluere, nisi ut circuitus temporum inducerent, quibus eadem semper fuisse renouata atque repetita in rerum natura* » CCL 48, 368/52-368/4.

- 7 Le chapitre 18, 1 expose plus en détail le raisonnement philosophique qu'il va s'agir de discuter et permet donc de l'identifier comme relevant de la tradition platonicienne, et plus précisément néoplatonicienne. Ce raisonnement est le suivant :

« Aucune science ne peut embrasser rien d'infini : en conséquence, disent-ils, Dieu n'a en lui-même que des raisons finies. Il n'est pas croyable d'ailleurs que sa bonté soit jamais restée oisive : car son activité ne peut commencer dans le temps après une éternelle abstention, comme s'il regrettait son repos antérieur sans début et qu'en conséquence il décidât de se mettre à l'œuvre. Il est donc nécessaire, ajoutent-ils, que les mêmes êtres reviennent toujours et qu'ils s'écoulent en revenant toujours les mêmes, soit que le monde demeure en sa mutabilité, quoiqu'éternel et néanmoins créé sans début temporel, soit qu'il disparaisse et renaisse incessamment par des révolutions répétées et destinées à se répéter sans fin. » (*civ.* XII, 18, 1)²⁰

- 8 Il s'agit donc d'éviter deux impossibilités : que Dieu, immuable, change d'avis ou se repente (ce qui serait manifesté par n'importe quel commencement dans le temps) – le monde et l'homme peuvent donc être créés par Dieu, mais de toute éternité ; et que Dieu ne sache pas ce qu'il fait – le nombre des êtres ne peut donc être infini, car, selon l'axiome aristotélicien généralement admis, l'infini en acte n'existe pas et est inconnaissable. La seule solution pour penser un nombre fini d'êtres dans un monde éternel, consiste à penser un retour périodique de ces êtres. Or ces questionnements sont récurrents dans la tradition platonicienne, mais aussi stoïcienne²¹. De plus, au chapitre 14 puis au chapitre 21 qui nous intéresse plus particulièrement, Augustin souligne qu'une des conséquences de cette thèse est la métempsychose²². Cela nous permet donc d'écarter les stoïciens, qui ne

²⁰ Trad. BA 35 p. 209 ; « *dicunt nulla infinita ulla scientia posse comprehendere; ac per hoc deus, inquiunt, rerum quas facit omnium finitarum omnes finitas apud se rationes habet; bonitas autem eius numquam uacua fuisse credenda est, ne sit temporalis eius operatio, cuius retro fuerit aeterna cessatio, quasi paenituerit eum prioris sine initio uacationis ac propterea sit operis adgressus initium; et ideo necesse est, inquiunt, eadem semper repeti eademque semper repetenda transcurrere, uel manente mundo mutabiliter, qui licet numquam non fuerit et sine initio temporis tamen factus est, uel eius quoque ortu et occasu semper illis circuitibus repetito semperque repetendo* » CCL 48, 373/6-16.

²¹ Cf. R. Sorabji, *op. cit.*, p. 185-187 ; il cite notamment Plotin et Origène. Voir l'exposition de cette question par Plotin dans le traité 28 (IV, 4), 9, 10-14 : « la question de la mémoire qu'il [Zeus, qui correspond à l'Âme du monde] garde des cycles cosmiques constitue à elle seule un problème important. Il s'agit de savoir quel en est le nombre et si Zeus connaît ce nombre. Car si ce nombre est limité, on accordera à l'univers un commencement dans le temps. Mais si ce nombre n'a pas de limites, Zeus n'arrivera pas à savoir quel est le nombre de ses œuvres » (trad. L. Brisson, GF Flammarion, p. 137-138).

²² *Civ.* XII, 14 : « a quo *ludibrio prorsus immortalem animam, etiam cum sapientiam perceperit, liberare non possunt, euntem sine cessatione ad falsam beatitudinem et ad ueram*

soutiennent pas la métempsychose (l'âme n'étant pas immortelle). Les interlocuteurs directs d'Augustin dans le chapitre 21 sont donc bien les néoplatoniciens. Le lien entre métempsychose et retour sempiternel est d'ailleurs exposé par Plotin dans le traité 27 (IV, 3), 12, 8-19²³. Cela est corroboré par le paragraphe 3, puisqu'Augustin les désigne enfin explicitement : « Porphyre lui-même, le platonicien, n'a pas voulu suivre l'opinion de son école au sujet de ces circuits et du perpétuel mouvement des âmes allant et venant. »²⁴

II. Réfutation du retour sempiternel : les conséquences existentielles de la métempsychose

- 9 Augustin va s'attacher, aux chapitres 18 et 19, à réfuter les deux prémisses exposées ci-dessus sur lesquelles repose le raisonnement néoplatonicien. Pourquoi donc ajouter cette longue argumentation du chapitre 21 ? Après une clarification du sens de l'expression biblique « les siècles des siècles » qu'il ne faut justement pas interpréter dans le sens de ces « révolutions » perpétuelles, Augustin semble vouloir porter le coup de grâce en changeant de stratégie argumentative. Il ne s'agit plus de souligner la transcendance divine et l'échec de toute philosophie cherchant à penser Dieu de façon trop humaine²⁵, mais de parler des conséquences

miseriam sine cessatione redeuntem. - De cette dérision, ces sages ne peuvent aucunement affranchir l'âme immortelle, fût-elle en possession de la sagesse : sans arrêt, elle va vers une fausse béatitude et revient sans arrêt vers une misère véritable. » CCL 48, 368/8-12 - trad. BA 35 p. 191-193.

²³ Plotin précise également que les liens qui attachent l'âme au corps la font souffrir, et qu'il faut que lui soient accordées des pauses (*ἀναπαύλα*), des périodes de repos hors du corps. La nécessité cosmologique de la métempsychose est encore exposée au IV^e siècle chez Saloustios, *Des dieux et du monde*, § 20 (éd. Nock, p.34-37). Si les âmes ne retournaient pas dans des corps, alors il s'en suivrait deux impossibilités : elles sont en nombre infini, ce qui est impossible dans un *cosmos* fini (*ἐν πεπερασμένῳ*) ; le dieu en crée des nouvelles, ce qui indiquerait une imperfection du *cosmos*, or celui-ci est bien parfait (*πάν γὰρ ἐν ᾧ τι γίγνεται καινόν, καὶ ἀτελές εἶναι ἀνάγκη. Τὸν δὲ κόσμον ἐκ τελείου γενόμενον τέλειον εἶναι προσήκει*). Deux siècles plus tard, Olympiodore *In Phd.* 10 §1, 2-5 (éd. Westerink p.136-137) est très clair : la doctrine de la métempsychose découle inévitablement de deux prémisses, l'éternité du monde et l'immortalité de l'âme. Sinon, l'infini existerait en acte.

²⁴ *Civ.* XII, 21, 3, trad. BA 35 p.223.

²⁵ « *quod mentem diuinam omnino inmutabilem, cuiuslibet infinitatis capacem et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana mutabili angustaque metiuntur [...] profecto non deum, quem cogitare non possunt, sed semet ipsos pro illo cogitantes, non illum, sed se ipsos, nec illi, sed sibi comparant* - Ils mesurent à leur intelligence humaine, changeante et bornée, l'intelligence divine absolument immuable, capable d'embrasser toute infinité et de dénombrer les êtres innombrables sans variation de pensée. [...] Aussi n'est-ce pas Dieu (puisque'ils ne peuvent le penser) mais eux-mêmes qu'ils mettent à sa place en leurs pensées ; et ce n'est pas lui, mais eux-mêmes qu'ils comparent à eux-mêmes et non à lui. » (*civ.* XII, 18, 2 - CCL 48, 374/40-49, trad. BA 35 p.211-213).

« existentielles » de cette thèse : elle ne conduit pas seulement à une méconnaissance de Dieu, mais aussi à une méconnaissance de l'homme et de sa fin. C'est à ce titre qu'interviennent les considérations eschatologiques. L'on commence donc à percevoir qu'Augustin va lier, par ces considérations eschatologiques, la question du *telos* de l'homme²⁶, de l'expérience subjective du temps et de la nature du temps cosmologique. Au centre de cette réfutation, on retrouve un leitmotiv augustinien : il n'y a pas de bonheur sans connaissance de la vérité et sans certitude de sa possession éternelle.

- 10 Restituons brièvement cette argumentation. Les deux premiers paragraphes du chapitre 21 peuvent être considérés comme une réfutation par l'absurde²⁷, où Augustin pousse jusqu'au bout les conséquences de la thèse du retour sempiternel et donc de la métempsychose²⁸ : selon les propres thèses des néoplatoniciens, si l'homme doit alterner sans fin entre existences incarnées et contemplations passagères de la lumière divine, l'homme est promis à une alternance perpétuelle de misère²⁹ et de bonheur. Il faudrait donc *ignorer* cette alternance, ce qui est à l'opposé de la démarche philosophique qui se veut amour de la sagesse et recherche de la connaissance de soi. La philosophie se propose un *telos* qu'elle s'empêche d'atteindre : elle est donc *vanitas*. Au paragraphe 3, Porphyre est alors cité comme le seul platonicien qui, frappé par cette vanité, a soutenu la possibilité d'un retour définitif de l'âme auprès du Père³⁰. Seule la possibilité d'un retour définitif ouvre la possibilité du bonheur, et rend donc justice à cette aspiration universelle ; mais

²⁶ Cf. sur cette notion R. Holte, *Béatitude et sagesse : Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1962.

²⁷ L'argumentation est ici parallèle, bien que plus développée, à celle du Sermon 241, 5 et 6, comme l'a relevé I. Bochet, *op. cit.*, p. 287, ainsi qu'à celle de *civ.* X, 30.

²⁸ Le lien n'est pas toujours explicité, mais évident : s'il y a un nombre limité d'âmes, et que le monde est éternel, il faut bien que les âmes se réincarnent pour assurer l'animation des vivants qui se succèdent.

²⁹ « Après une vie en butte à tant et de si grandes calamités (si tant est qu'on puisse appeler vie ce qui est plutôt une mort, au point que l'amour de cette mort nous fait craindre la mort qui nous en délivre » (trad. BA 35 p.219). Le rhéteur se plaint alors à jouer, de façon classique, sur un double sens du mot « mort » : la vie terrestre, corporelle, en tant qu'elle est en proie *tot tantisque calamitatibus*, et la séparation de l'âme et du corps (mort corporelle).

³⁰ « *dicere maluit animam propter cognoscenda mala traditam mundo, ut ab eis liberata atque purgata, cum ad Patrem redierit, nihil ulterius tale patiatur* - il a préféré soutenir que l'âme est envoyée dans le monde pour y connaître les maux, afin qu'une fois délivrée et purifiée elle retourne vers le Père *sans plus avoir à subir de pareilles épreuves* » CCL 48, 378/66-68, trad. BA 35 p. 225. Nous soulignons. Augustin renvoie à son exposé en *civ.* X, 30. On retrouve en effet des formules parallèles dans ce qui constitue le fragment 13 du *De regressu animae* (éd. Goulet, *op. cit.*, p. 152-157) : « *ad hoc Deum animam mundo dedisse, ut materiae cognoscens mala ad patrem recurreret nec aliquando iam talium polluta contagione teneretur [...] quod mundatam ab omnibus malis animam et cum Patre constitutam numquam iam mala mundi juius passuram esse confessus est [...] purgatamque anima mob hoc reverti dixit ad Patrem, ne aliquando iam malorum polluta contagione teneatur.* »

alors, si le cycle des réincarnations est brisé, c'est qu'il est possible qu'il se produise du nouveau (qu'il arrive quelque chose qui n'était jamais arrivé : la libération individuelle)³¹ ! Les paragraphes 3 et 4 sont consacrés au fondement de cette possibilité : s'il est possible d'échapper individuellement au retour sempiternel mais que l'on veut maintenir ce retour globalement, alors il faudra postuler l'existence d'un nombre infini d'âmes pour rendre compte de toutes les existences humaines (ne serait-ce que dans les « *infinito retro saeculis* – les siècles sans fin du passé », ce qui est inenvisageable pour un néoplatonicien ; il vaudrait donc mieux renoncer à l'idée même du retour sempiternel. Ce renoncement est l'hypothèse la moins coûteuse, théoriquement et existentiellement : elle permet de ne pas soutenir l'existence d'un infini en acte, et de ne pas rendre absurde l'aspiration universelle au bonheur. Le paragraphe 4 permet de retrouver le problème qui fait l'objet de toute cette partie du livre XII : la *nouveauté* introduite par le salut définitif montre - que le nombre d'âmes s'accroisse indéfiniment ou qu'il ait une limite - que l'idée de création qui conduit à poser le commencement de ce qui, auparavant, n'existait pas (et donc introduit du *nouveau*) n'a rien d'une impossibilité³². Il est frappant de constater ici que c'est bien l'ouverture de la perspective eschatologique (retour définitif possible), qui permet, en retour de penser la création³³. *Telos* humain et cosmologie sont indissociables. C'est ce qui fait l'originalité de l'emploi, dans ce chapitre, d'une stratégie argumentative utilisée ailleurs³⁴ contre la métempsychose défendue par la tradition platonicienne et qui consiste globalement à montrer que l'effort d'un de ces philosophes (Porphyre) pour surmonter une contradiction interne conduit à de nouvelles contradictions et devrait en réalité logiquement conduire à abandonner une part beaucoup plus importante de leur doctrine philosophique.

³¹ Là encore, l'argumentation est une reprise plus développée de la discussion précédente de la thèse de Porphyre, en *civ.* X, 31 : « *Illa igitur omnis argumentatio dissoluta est, qua putatur nihil esse posse sine fine temporis, nisi quod initium non habet temporis. Inventa est enim animae beatitudo, quae cum initium temporis habuerit, finem temporis non habebit.* » CCL 47, 309/25-29. Nous soulignons.

³² Nous ne modalisons pas à l'excès : c'est bien le ton d'Augustin dans ce chapitre 21, que de raisonner en termes de possibilité. Il est inutile, pour l'argumentation, d'aller plus loin : la simple *possibilité* du retour définitif (affirmée par Porphyre lui-même) suffit à ruiner la théorie adverse. « *Quid causae est, ut negetur creari potuisse quod numquam antea creatum esset...* - dès lors, pourquoi nier la possibilité que soit créé ce qui ne fut encore jamais créé... » *civ.* XII, 21, 4, trad. BA 35 p. 229.

³³ Ce lien entre eschatologie et création dans le discours des Pères a été constaté par G. Florovsky, « Eschatology in the Patristic Age », *Studia Patristica* 2, vol. 2, 1956, p. 235-250.

³⁴ Rappelons : *civ.* X, 30-31 et Sermon 241.

III. Le désir de bonheur : du temps à l'éternité

- 11 Le nœud de l'argumentation est donc bien la réfutation de l'absence de salut définitif : il faut se pencher davantage sur ce passage, car y apparaît une description du rapport de l'homme à l'éternité au sein de la temporalité qui appelle la révision de la cosmologie platonicienne.

Bonheur, vérité et sécurité

- 12 L'argumentation des paragraphes 1 et 2 est structurée par l'analyse augustinienne du concept de bonheur (*beatitudo*, *beata vita*, *felicitas*), qui est un des enjeux pérennes de son œuvre : il n'y a pas de bonheur sans vérité³⁵ et sans sécurité³⁶. Ces deux déterminations ne sont pas systématiquement développées ensemble, mais elles s'impliquent mutuellement : en effet, il ne s'agit pas seulement de posséder éternellement le bonheur (sécurité), mais de *savoir* qu'on le possèdera éternellement (vérité). Un certain état épistémique est requis : il faut une conviction *certaine*³⁷ pour être parfaitement heureux, ce qui exclut le doute³⁸ mais aussi l'erreur. Mais cet état épistémique ne suffit pas : une *fausse* certitude de l'éternité de son bonheur, même si elle supprime la crainte (sécurité), ne procure qu'une *fausse* béatitude (et une vraie misère). Lorsqu'il s'agit de discuter la métempsychose, Augustin oppose fréquemment les deux expressions (fausse béatitude, vraie misère), afin de montrer que les platoniciens ne proposent en fait

³⁵ C'est la question qui ouvre le *Contra Academicos*. Voir aussi *sol.* 2, 1, 1 ; *conf.* X, 23, 33-34 ; *div. qu.* 83, 35, 1. Nous n'avons pas ici l'espace pour exposer l'argumentation augustinienne sur ce point.

³⁶ *Beata v.* II, 10-11 : le bonheur exclut la crainte, donc la possibilité de perdre ce qu'on aime. *Mor.* I, 6, 10 : le bonheur ne peut consister dans la jouissance d'un bien amissible. Voir aussi les argumentations parallèles de *civ.* XIV, 25 (BA 35, p. 455-457) et *trin.* XIII, 10, notamment dans leur réfutation du stoïcien qui voudrait, pour pouvoir vivre comme il veut, ne vouloir que ce qu'il peut.

³⁷ Par exemple « *illa vita, quae beatissima esse non poterit nisi de sua fuerit aeternitate certissima* » *civ.* X, 30 (CCL 47, 308/38) ; « *aeternitatisque suae certa atque segura* » *civ.* XI, 11 (CCL 48, 332/8-9).

³⁸ En *civ.* XI, 11-13, trad. BA 35 p.71-75, en raisonnant sur le bonheur des anges avant la chute des mauvais, Augustin insiste sur l'absence de doute ou d'hésitation : « si leur ignorance, sans se fier au faux ni à l'incertain, avait consisté, sur la question de leur bonheur soit éternel soit caduc, de ne se porter fermement ni d'un côté ni de l'autre, leur hésitation même à propos d'une si grande félicité aurait été incompatible avec la plénitude de bonheur que nous attribuons aux saints anges. » (11) La « béatitude, objet des désirs légitimes de la nature intelligente, comporte à la fois deux choses : jouir sans le moindre trouble du bien immuable qui est Dieu (*bono incommutabili quod est Deus, sine ulla molestia perfruatur*), persévérer éternellement dans cette jouissance sans l'hésitation du moindre doute ni la tromperie de la moindre erreur (*et in eo se in aeternum esse mansurum nec ulla dubitatione cunctetur nec ullo errore fallatur*). » (13) Il s'agit d'une variante remarquable d'une argumentation pourtant fréquente chez Augustin.

qu'une fausse alternance : il n'y a pas de réelle succession de bonheur et de malheur, mais alternance des sources du malheur (misère de la vie terrestre, ignorance)³⁹. Pourquoi cette béatitude est-elle « fausse » (c'est-à-dire, non réelle) ? Justement parce qu'elle ne remplit alors pas la première condition, la jouissance de la vérité. La *beatitudo* implique donc un état épistémique (certitude, sécurité), et un contenu thétiq ue (vérité) tous deux bien déterminés. Seule la *vérité* permet une *véritable* béatitude, car celle-ci se définit par la joie née de la vérité (*gaudium de veritate*), et parce que la vérité est un bien inamissible, qu'on possède aussitôt et autant qu'on le connaît (sécurité). Enfin, les deux impliquent donc l'immortalité⁴⁰ : la perspective de la mort, certitude de la perte, est source de crainte ; il n'y a donc que par l'immortalité que je pourrais être sûr, sans me tromper, de posséder sans pouvoir plus jamais le perdre le bien dont je jouis, à savoir la vérité. Mais cette immortalité n'est pas celle de la sempiternité, d'une alternance sans fin de vie terrestre et de vie céleste : elle implique du définitif (absence de durée et de succession). C'est précisément ce dernier point qu'Augustin établit dans ce texte.

- 13 Nous empruntons le concept de « sempiternité » aux néoplatoniciens, et notamment à Proclus qui l'a exprimé le plus clairement⁴¹. Il s'agit d'une temporalité intermédiaire, entre le devenir (le temps qui s'écoule, pour un moment) et l'éternité (qui est toujours), que l'on peut ainsi définir par « ce qui devient toujours » et par quoi le temps imite l'éternité (il est toujours, il n'a pas de fin), tout en restant temps (et donc devenir, mouvement, succession). Chez Augustin, l'adjectif *sempiternus* est synonyme d'*aeternus*⁴². Il ne thématise pas explicitement ces différences, mais a repéré et rejeté un tel intermédiaire : c'est l'enjeu de la discussion présente.

³⁹ Par exemple : *civ.* XII, 14 : « sans arrêt, elle va vers une fausse béatitude et revient sans arrêt vers une misère véritable » ; *civ.* XXI, 17 ; *en. Ps.* 118, 1 ; et notre texte *civ.* XII, 21, 1.

⁴⁰ Voir *trin.* XIII, 11 : vouloir être vraiment heureux, c'est vouloir être immortel.

⁴¹ Notamment dans la proposition 55 des *Éléments de Théologie*. Le corollaire de la proposition 55 distingue deux formes d'αἰδιότης : αἰώνιος μὲν ἄλλη, κατὰ χρόνον δὲ ἄλλη. Pour plus de clarté, nous distinguons : l'éternité (l'être hors du temps) et la sempiternité (ou « éternité temporelle » : l'être, ou plus précisément le devenir dans un temps sans fin). Boèce fait également cette distinction entre *aeternitas* et *sempiternitas*, dans le *trin.* IV, 30-31 : « [Dieu] est toujours, puisque « toujours » est en lui au temps présent : le présent divin diffère du présent de nos réalités, qui est un maintenant, dans la mesure où notre « maintenant », qui pour ainsi dire court, produit le temps et la sempiternité (*nostrum nunc quasi currens tempus facit et sempiternitatem*). Mais le « maintenant » divin, permanent, immobile et constant produit l'éternité (*permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit*). » (Trad. A. Tisserand, *Traité théologiques*, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 157). Et *De consolatione philosophiae* 5, 6. Sur l'éternité dans la philosophie ancienne, voir le chapitre de J. C. Wilberding in *Eternity : an history*, Y.Y. Melamed (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2016.

⁴² Cf. G. O'Daly, « Aeternitas », *Augustinus-Lexikon*, vol 1, Hrsg von R. Dodaro, C. Mayer, Chr. Müller, Basel, 1986-1994, p. 159.

Les contradictions de la métempsychose

- 14 Augustin utilise cette argumentation qui s'appuie sur l'analyse du concept de bonheur à plusieurs reprises, dans le cadre de la discussion de l'eschatologie néoplatonicienne (de la métempsychose)⁴³, et c'est ce qu'il fait à nouveau en *civ.* XII, 21, 2 dans une formule ramassée :

« *Quod enim illa beatitudine falsius atque fallacius, ubi nos futuros miseros aut in tanta veritatis luce nesciamus aut in summa felicitatis arce timeamus ? - Quoi de plus faux et de plus trompeur qu'une béatitude au sein de laquelle l'abondance de la lumière de vérité nous laisserait ignorer nos misères à venir, ou au sein de laquelle la souveraine sécurité du bonheur n'en supprimerait pas la crainte ?* »⁴⁴

- 15 Il est intéressant de souligner que, s'il spéculer sur le sort de l'âme après la mort, Augustin raisonne dans ces deux paragraphes à *partir de la vie présente*. C'est l'effet que provoquent ici-bas les considérations sur l'au-delà qui intéresse Augustin : son but est de montrer que la doctrine de la métempsychose entraîne une contradiction au sein même de notre expérience. À ce titre, il faut relever deux passages :

« *Quae si uera essent, non solum tacerentur prudentius, uerum etiam doctius nescirentur. nam si haec illic in memoria non habebimus et ideo beati erimus, cur hic per eorum scientiam grauatur amplius nostra miseria ? si autem ibi ea necessario scituri sumus, hic saltem nesciamus, ut hic felicior sit expectatio quam illic adeptio summi boni ; quando hic aeterna uita consequenda expectatur ; ibi autem beata, sed non aeterna, quandoque amittenda cognoscitur. - Serait-ce vrai, il y aurait plus de prudence à le taire ; et même, il y aurait plus de sagesse à l'ignorer. Car si, là-haut, nous devons oublier tout cela pour trouver le bonheur, pourquoi aggraver ici-bas notre misère en le connaissant ? Mais s'il est nécessaire de le connaître là-haut, ignorons-le du moins ici-bas, pour que l'attente ici-bas du souverain bien nous rende plus heureux que sa possession là-haut ; puisqu'ici-bas, c'est une vie éternelle dont on attend l'acquisition, et là-haut, ce sera la béatitude, mais non l'éternité, puisqu'on saura qu'on doit la perdre un jour.* »⁴⁵

⁴³ Augustin reprochait déjà son inconséquence à la philosophie platonicienne, via Virgile, en *civ.* X, 30. Elle compterait, dans l'au-delà, sur une double ignorance de l'âme, portant à la fois sur le futur (sa réincarnation à venir) et le passé (oubli des maux passés, nécessaire au désir de réincarnation). Voir aussi *civ.* XII, 14 ; XXI, 17 ; Sermon 241, 5-6 ; *trin.* XIII, 12. Mais il arrive aussi que l'analyse du concept de bonheur soit dirigée contre les sceptiques (académiciens) ou les stoïciens. Elle prend alors des accents différents.

⁴⁴ Nous soulignons – trad. BA 35 p. 223 modifiée.

⁴⁵ *Civ.* XII, 21, 1, fin. Nous soulignons – trad. BA 35 p. 221. On trouve une argumentation similaire, mais plus ramassée, en *civ.* X, 30 : « *quod etiamsi verum esset, quod hoc scire prodesset, nisi*

- 16 Pour établir sa réfutation par l'absurde, Augustin part du principe que l'opinion de son adversaire (ou du moins, qu'il lui prête!) est vraie et en tire les conséquences, construisant un subtil balancement entre *illic* et *hic*. En toute logique, son adversaire ne peut défendre que deux thèses concernant l'au-delà (*illic*) : la nécessité de l'oubli, ou bien la nécessité du savoir. Dans les deux cas, la conséquence pour la vie présente (*hic*) est la même : il faudrait méconnaître la vérité de la métempsychose. La philosophie platonicienne n'a donc aucune valeur quant au bonheur terrestre, et conduit à un paradoxe : l'attente (*expectatio*) du *summum bonum* rend plus heureux (*felicior*) que sa possession ! Le paradoxe peut être renforcé : un espoir illusoire surpasse une possession véritable. S'il est habituellement vrai qu'« un tien vaut mieux que deux tu l'auras », comment Augustin peut-il soutenir une telle thèse ?
- 17 D'une part, il faut rappeler le contexte argumentatif, éminemment polémique : voilà à quelles absurdités nous poussent ces philosophes... Mais il faut aussi remarquer qu'il s'agit de montrer que, dans le cas du bonheur, la modalité de sa possession (temporaire, ou éternelle) change sa valeur, voire sa nature. Comme nous l'avons rappelé ci-dessus, pour Augustin, la sécurité est une détermination essentielle de la *beatitudo* : un bonheur non éternel n'est pas vraiment un bonheur. L'attente et la possession ne portent donc pas exactement sur le même objet. On peut finalement légitimement mettre en balance l'espoir d'une chose éternelle et la possession d'une chose temporaire. Ainsi, l'argumentation d'Augustin implique bien une distinction entre deux types de temporalité pour la survie de l'âme : l'éternité (chrétienne), qui se caractérise par l'absence de temps et donc de changement (immutabilité et stabilité), et la sempiternité (platonicienne) qui est ce par quoi le temps, se mouvant indéfiniment de façon cyclique, est image, mais image seulement, de l'éternité immuable. La seconde n'est en fait pas compatible avec l'aspiration humaine au bonheur telle qu'Augustin la déchiffre, car sa mutabilité entre en contradiction avec la *securitas* du bonheur réel. Reste l'illusion : dans la perspective platonicienne, l'espoir d'un bonheur éternel, et donc d'une libération définitive du corps, serait illusoire. Pourtant Augustin semble aller jusqu'à dire que le platonicien lui-même devrait reconnaître ici la nécessité de l'illusion (qui sera, pour le chrétien, espoir fondé sur la vérité, avec la nuance qu'il faut inclure le corps) : cela revient à dire que l'aspiration à un bonheur conçu comme éternel est tellement ancrée en l'homme que l'on ne peut y renoncer, même si cela conduit à renoncer à la vérité. Augustin est arrivé au point « non négociable » de son argumentation : le bonheur ne peut pas ne pas être conçu (et désiré) comme éternel, quand bien même il n'y aurait rien qui puisse combler ce désir. Le platonicien est obligé d'aspirer au bonheur en pensant qu'il

forte inde se nobis auderent praeferre Platonici, quia id nos in hac vita iam nesciremus, quod ipsi in alia meliore vita purgatissimi et sapientissimi fuerant nescituri et falsum credendo beati futuri ? »
CCL 47, 308/55-59. Nous soulignons.

ne le perdra pas, et donc d'espérer qu'il se trompe en croyant la métempsychose. Il est donc inconséquent. Ce point sera rappelé au début du paragraphe 3⁴⁶.

18 On retrouve une argumentation parallèle à la fin du paragraphe 2 :

« *Si enim uenturam calamitatem ignoraturi sumus, peritior est hic nostra miseria, ubi uenturam beatitudinem nouimus; si autem nos illic clades inminens non latebit, beatius tempora transigit anima misera, quibus transactis ad beatitudinem subleuetur, quam beata, quibus transactis in miseriam reuoluatur. atque ita spes nostrae infelicitatis est felix et felicitatis infelix.* - Si nous devons ignorer ainsi nos futures tribulations, notre misère présente a donc plus de lumière, puisque nous connaissons notre bonheur à venir ! Mais si là-haut nous n'ignorons pas la catastrophe qui nous menace, l'âme trouvera ici-bas plus de bonheur dans une misère ouvrant sur la béatitude, que dans une béatitude débouchant sur le gouffre de la misère ? Ainsi au sein du malheur l'espoir est heureux et il est malheureux au sein du bonheur. »⁴⁷

19 Il s'agit toujours d'étudier les conséquences sur notre vie présente de la conception de l'au-delà des platoniciens, et de réduire l'alternative à une même conclusion. Cette conclusion est une *reductio ad miseriam*⁴⁸ de l'ensemble de la destinée humaine, si l'on suit les principes platoniciens. Ici, l'alternative ne porte plus sur le savoir de la métempsychose en général, comme cycle sans fin (§1), mais prolonge et achève la description de la « fausse béatitude » posthume. Augustin s'intéresse exclusivement au rapport que nous aurions, dans l'au-delà, au futur « proche » (la réincarnation suivante). Quel que soit son rapport à la *ventura calamitas*⁴⁹ (elle l'ignore, ou elle la craint), l'âme ne peut donc jouir d'un bonheur plein, si l'on se réfère aux deux déterminations essentielles du bonheur. Ce qui est nouveau ici, c'est qu'Augustin en tire une certaine *représentation* de notre vie présente, terrestre. Elle seule concilierait jouissance de la vérité (elle ne se trompe pas sur ce

⁴⁶ « *Sed quoniam haec falsa sunt clamante pietate, conuincente veritate (illa enim nobis veraciter promittitur vera felicitas, cuius erit semper retinenda et nulla infelicitate rumpenda certa securitas)* - Mais tout cela est faux : la piété le crie, la vérité le prouve (elle qui nous promet sincèrement le vrai bonheur dont la sécurité est assurée pour toujours et ne doit être interrompue par aucun malheur). » Trad. BA 35 p. 223.

⁴⁷ Trad. BA 35 p. 223. Nous soulignons.

⁴⁸ « *unde fit, ut, quia hic mala praesentia patimur, ibi metuimus inminentia, verius semper miseri quam beati aliquando esse possimus.* » civ. XII, 21, 2, CCL 48, 378/53-55.

⁴⁹ Au début du paragraphe 1, Augustin a ainsi décrit la vie terrestre, incarnée : « *emensam tot tantisque calamitatibus vitam* » ; « *potius mors est* » ; « *tam magna mala tamque multa et horrenda* » ; « *tartareae mortalitati, turpi stultitiae, miseriis execrabilibus... ubi per Deus amittatur, ubi odio veirtas habeatur, ubi per immundas nequitas beatitudo quaeratur* ». L'utilisation de l'adjectif « *tartareus* » est intéressante : si le thème du corps-prison est un lieu commun (cf. P. Courcelle, « Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon 62b ; Cratyle 400c) », *Revue des Études Latines*, XLIII, 1965, p. 406-443), celui des enfers de la vie présente est plus rare.

qui va venir) et absence de crainte (sa perspective est heureuse, et non malheureuse). En effet, si dans l'au-delà, nous ignorons ce que nous allons devenir, alors notre condition présente, bien que misérable, est *peritior* (a plus de lumière). Augustin se place toujours du point de vue néoplatonicien qui dit savoir, dès cette vie, que l'âme subsiste après la mort et qui se représente cette condition *post-mortem* comme heureuse, loin des maux de la vie incarnée (quand bien même ce bonheur serait temporaire : sur ce point, le néoplatonicien se trompe pour Augustin ; mais il s'agit d'une réfutation interne : le néoplatonicien est bien convaincu ici-bas qu'il sera vraiment heureux dans l'au-delà). Alors notre condition présente est donc moins loin de la jouissance de la vérité que notre condition future : elle ne se trompe pas sur sa destinée immédiate, alors que précisément, d'après cette première hypothèse, l'âme *post mortem* se trouve dans l'erreur sur ce qui doit lui advenir⁵⁰. Mais le néoplatonicien peut répondre qu'il y a une deuxième possibilité (« *si autem...* ») : dans l'au-delà, nous savons que nous allons nous réincarner. Il ne s'agit donc plus de savoir où l'on jouit le plus de la vérité. Augustin peut alors faire jouer son deuxième critère : la sécurité, qui prend ici le visage d'un rapport au futur, de la perspective dans laquelle l'homme est placé.

- 20 Cette perspective, Augustin la nomme ici « *spes* ». Ce point est crucial car il révèle la façon dont Augustin voit une erreur dans la structure de la temporalité *post-mortem* qui accompagne nécessairement la métempsychose. Cette erreur réside dans une homogénéisation des deux temporalités (celle de l'ici-bas et celle de l'au-delà). La métempsychose n'arrête pas le temps (puisque les séjours dans l'au-delà sont évaluables, dans la tradition platonicienne, à un millier d'années), et ainsi n'arrête pas non plus cette expérience de la temporalité qu'est la *spes* ou l'*expectatio* (un des trois actes mentaux de la *distentio animi*). À partir du savoir qu'elle possède (la métempsychose), l'âme se fait une certaine représentation de son état à venir. Cette représentation d'un état futur, puisqu'elle est présente, rejaillit sur son état présent. Or, les deux états dans lesquels l'âme peut se trouver placée sont opposés : il y a la misère de la vie présente, et le bonheur céleste (nous sommes toujours dans la reconstitution par Augustin d'une perspective platonicienne).

⁵⁰ On a dit que le savoir ou l'ignorance ne semblait porter ici que sur le futur « proche », et non sur la totalité du cycle. Augustin ne parle en effet que de la phase suivante (« *venturam calamitatem* », ou « *venturam beatitudinem* »). De toute façon, dans la première partie de l'alternative, l'âme est ignorante, et il est étrange d'envisager que l'âme ignore sa destinée immédiate mais ait connaissance du cycle en tant que tel ; en revanche, le savoir dans l'ici-bas pourrait être un savoir total (savoir de la métempsychose en tant que telle) ou un savoir tronqué (savoir de l'immortalité). L'argumentation d'Augustin fonctionne dans les deux cas : si le savoir est total, alors notre condition présente jouit donc bien de la vérité. Si le savoir n'est que partiel (on ignore la métempsychose), notre condition présente est donc simplement *peritior*. Cette relativisation n'est pas un véritable obstacle : même d'un point de vue néoplatonicien, puisque la connaissance de la vérité a une valeur, mieux vaut une vérité partielle (ou une ignorance partielle !) qu'une ignorance totale. Il ne s'agit que de comparer la condition d'ici-bas et la condition dans l'au-delà telles qu'un néoplatonicien devrait se les représenter, s'il était conséquent.

Par la *spes*, ces deux possibilités s'entachent l'une l'autre : *spes nostrae infelicitatis est felix et felicitatis infelix*. Il faut bien comprendre ici que le génitif n'est pas objectif (il n'y a aucun sens à dire que l'espoir d'un malheur fait notre bonheur !), mais subjectif (l'espoir au sein du malheur, qui est le fait d'un homme malheureux). Ceci a pour première conséquence que le bonheur *post-mortem* prévu par les platoniciens n'est pas complet, puisqu'il est entaché par la perspective de la misère future. La deuxième conséquence est une revalorisation de la misère présente : elle bénéficie déjà du bonheur que lui apporte la perspective de l'au-delà (ce qu'on appelle justement généralement l'*espoir*). Cela aboutit à un paradoxe : la misère est plus heureuse que le bonheur ! Si on compare les deux conditions, « *beatius tempora transigit anima misera, quibus transactis ad beatitudinem sublevetur, quam beata, quibus transactis in miseriam revolvatur.* »⁵¹ Le parallélisme construit par Augustin est bien celui de deux façons de « traverser le temps », ce qui confirme nos analyses précédentes (homogénéisation des temporalités terrestre et céleste). Le comparatif *beatius* fait lui écho au *peritior* de la phrase précédente, car le principe argumentatif est le même. Dans tous les cas, le néoplatonicien doit conclure lui-même que notre vie présente est donc finalement moins loin du vrai bonheur que la vie future ! D'une part, cela rentre en contradiction avec son analyse initiale de la vie comme « calamité ». Par ailleurs, si notre vie présente est pleine de maux mais qu'elle est toutefois plus proche de notre notion de bonheur, c'est bien que la métempsychose nous condamne à un malheur perpétuel (on passe du mal au pis, et inversement), ce qui rentre en contradiction avec le désir de bonheur, dont la satisfaction est l'objectif premier de la philosophie. Au lecteur d'expliciter le verdict : si le paragraphe 1 tend à montrer que cette doctrine philosophique est inutile (il vaudrait mieux l'ignorer), le paragraphe 2 franchit une étape supplémentaire en montrant qu'elle se donne un but qu'elle s'interdit tout aussitôt d'atteindre.

- 21 Les contradictions auxquelles nous conduit la doctrine de la métempsychose sont donc bien expérientielles : alors que nous ne pouvons pas ne pas aimer la vérité, il faudrait ne pas la connaître ; alors que nous désirons le bonheur à partir de la misère de notre existence présente, celle-ci se révèle moins misérable que le bonheur futur ; nous désirons quelque chose d'impossible (un bonheur sans interruption). En quoi cela engage-t-il notre rapport à la temporalité ? Augustin déchiffre notre désir de bonheur de telle sorte qu'il exige la perspective de l'éternité, et non de la sempiternité : il exige une cessation du temps, une rupture dans notre expérience de la temporalité et non une prolongation perpétuelle de celle-ci. Les différentes façons dont la doctrine de la métempsychose est envisageable dans notre vie présente viennent le révéler. La remise en question de la métempsychose vient donc aussi remettre en question l'ensemble de la conception du temps sur laquelle elle repose (retour sempiternel). Et si le vrai

⁵¹ Nous soulignons. CCL 48, 378/49-52.

bonheur est hors du temps, ou qu'il exige un passage du temps à l'éternité, c'est la temporalité elle-même qui est malheureuse, dans l'écartèlement qu'elle fait subir à l'âme (la triple intentionnalité de la *distentio* peut décrire aussi un état de misère spirituelle)⁵². Comme nous l'avons déjà souligné, cette remise en question ouvre la possibilité d'une eschatologie définitive, donc aussi de la création⁵³ (par l'intermédiaire de la notion de « nouveauté ») c'est-à-dire de l'histoire humaine telle que la conçoit le christianisme, linéarité qui se déploie de la Genèse à l'Apocalypse⁵⁴. Ce n'est alors plus de « retour de l'âme » qu'il faudra parler mais de sa « résurrection » à la fin des temps.

- 22 De l'exigence existentielle d'une échappée possible au cercle des réincarnations doivent aussi se tirer des conséquences cosmologiques et métaphysiques : l'émergence d'un temps où arrive de l'inédit, à savoir l'histoire. Cette conséquence est explicitée dans le paragraphe 3⁵⁵.

IV. Retour et histoire

- 23 Augustin cherche là encore en faire entrer la philosophie néoplatonicienne en contradiction avec elle-même : à partir du moment où elle pense le retour de l'âme, elle doit penser son départ, c'est-à-dire sa descente ; et à partir du moment où elle pense sa première descente, elle ne peut plus soutenir une parfaite circularité du temps. Destin de l'âme individuelle et affirmations cosmologiques sont bien indissociables. En effet, penser le salut comme un retour de l'âme implique de

⁵² Voir L. Boros, « Les catégories de la temporalité chez Saint Augustin », *Archives de Philosophie*, 21-3, 1958, p. 323-385 ainsi que P. Hoffmann, « Temps et éternité dans le livre XI des *Confessions* : Augustin, Plotin, Porphyre et saint Paul », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 63-1, 2017, p. 68-76, qui observe une telle inflexion du sens de la *distentio* dans le chapitre XI des *Confessions*, à partir de la description de l'expérience du chant.

⁵³ « *His autem circuitibus evacuatis atque frustratis nulla necessitas nos compellit ideo putare non habere initium temporis ex quo esse coeperit genus humanum, quia per nescio circuitus nihil sit in rebus novi, quod non et antea certis intervallis temporum fuerit et postea futurum* - Après avoir supprimé ces cercles inutiles, rien ne nous oblige plus à croire que le genre humain n'a pas eu de commencement dans le temps, sous le prétexte que, grâce à eux, il ne se produirait rien de nouveau dans l'univers qui n'ait été dans le passé et ne doive être dans l'avenir. » *civ. XII, 21, 3*, trad. BA 35 p. 225.

⁵⁴ Cf. l'ouvrage sur la *Cité de Dieu* en trois volumes de P. Cambronne, *Saint Augustin : un voyage au cœur du temps*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2010-2013, notamment le troisième volume : *Du temps des promesses au temps des fins, une introduction à « La Cité de Dieu, XVI, XII-XXII »*.

⁵⁵ En *trin. XIII, 12* Augustin soulignera l'inconséquence des philosophes sur ce point : « ceux d'entre eux qui, il est vrai, ont rougi de cette affirmation et ont pensé que l'âme purifiée devait être placée, sans son corps, dans un bonheur perpétuel, ceux-là donc [à savoir Porphyre, selon Augustin], ont une telle position sur l'éternité d'un monde revenant sur ses pas qu'ils réfutent eux-mêmes leur propre affirmation sur l'âme ; ce serait trop long à démontrer ici, mais j'estime m'en être suffisamment expliqué dans le livre XII de la *Cité de Dieu*. » Trad. Sophie Dupuy-Trudelle, Bibliothèque de la Pléiade, p. 600.

rendre raison de l'écart, de l'éloignement initial : que celui-ci soit intentionnel ou non (Augustin précise que pour Porphyre, l'âme est « envoyée dans le monde », « donnée au corps ») ne change rien. Il s'est *passé* quelque chose qui fait que l'âme a expérimenté ce qu'elle n'avait pas encore expérimenté, la *miseria* de la vie terrestre : « si sa libération n'en est pas moins nouvelle, puisqu'elle est délivrée d'une misère où elle ne s'était jamais trouvée ; et c'est encore une nouveauté que cette misère en l'âme qui ne l'avait jamais connue (*ipsa miseriae novitas in ea facta est quae numquam fuit*) ». Le dernier segment est intéressant, car il fait écho à la brève description de la thèse de Porphyre (« *animam propter cognoscenda mala traditam mundo* ») mais aussi au traité 6 de Plotin⁵⁶ qui décrit ce que l'âme acquiert par sa descente dans le sensible en termes de passage de la puissance à l'acte⁵⁷. Cette acquisition implique un passage du « pas encore » au « ce qui n'était pas auparavant », soit une forme de nouveauté. Or la nouveauté exclut toute circularité, toute reproduction du temps à l'identique. A partir du moment où elle reconnaît l'existence en l'homme d'un désir de bonheur et qu'elle l'interprète comme l'aspiration à un état ontologiquement différent de son état actuel (de « vivant », de composé, c'est-à-dire d'âme incarnée dans un corps⁵⁸), la philosophie platonicienne ne peut échapper à la transformation du temps cyclique en histoire, ce qu'elle refuse pourtant⁵⁹.

V. Une difficulté du néoplatonisme ?

- 24 Coïncée, en quelque sorte, dans cette temporalité intermédiaire qu'est la sempiternité, l'âme individuelle n'accéderait pas à l'immutabilité qu'elle désire pourtant sous le nom de « bonheur » : telle serait la critique adressée par Augustin aux néoplatoniciens. Cette aberration existentielle aurait sa source dans une erreur

⁵⁶ L'âme peut s'enfuir « tout en ayant acquis la connaissance du mal et celle de la nature du vice » (5, 27-29 ; trad. Laurent Lavaud, GF) ; voir aussi 7, 11-14.

⁵⁷ L'âme s'enfuit « en ayant rendu visible ses puissances et fait apparaître des œuvres et des activités, qui, si elles étaient restées en repos dans l'incorporel, auraient existé en vain puisqu'elles ne seraient jamais parvenues à l'acte ; et l'âme elle-même aurait ignoré les choses qu'elle possède. » (5, 29-32 ; trad. Laurent Lavaud, GF).

⁵⁸ Dans le traité 6, la compréhension du caractère amphibie de l'âme, frontière entre l'intelligible et le sensible, provoque à la fois la résolution et la complication du problème : « même si sa nature est double, intelligible et sensible, *il est meilleur* pour l'âme d'être dans l'intelligible ; cependant, il est assurément nécessaire qu'elle puisse participer au sensible, puisque c'est là sa nature, et *elle ne doit pas s'irriter* contre elle-même, si *tout n'est pas ce qu'il y a de mieux*, étant donné qu'elle occupe un rang moyen au sein des êtres. » (7, 1-6 ; trad. Laurent Lavaud). Nous soulignons. La vie dans le sensible permet une certaine expérience du mal, qui en retour renforce l'éclat et l'attrait de la vie intelligible, alors même que par nature l'âme est destinée à ne pas pouvoir échapper au sensible ! Augustin y aurait vu l'expérience contradictoire que nous avons décrite plus haut.

⁵⁹ Voir également A. Smith, *Porphyry's place in the Neoplatonic tradition*, *op. cit.*, chapitre 4 sur ce point et sur la façon dont Porphyre est conduit à reconnaître, pour cette raison, une importance au temps et à l'évènement historique.

métaphysique et cosmologique : le refus d'admettre la création (et donc la création du temps lui-même). À la valeur philosophique de cette critique s'ajoute sa valeur heuristique, puisqu'elle invite à réévaluer la cohérence de la doctrine néoplatonicienne dans ses différentes versions.

- 25 Augustin rend-il donc justice aux vues des néoplatoniciens ? Celles-ci interdisent-elles vraiment à l'âme l'accès à cette immutabilité qui ne lui est pourtant pas étrangère ?⁶⁰ Là où Augustin paraît faire mouche, c'est d'abord qu'il met le doigt sur un débat interne à la tradition platonicienne sur le statut de la métempsychose (dont, on l'a vu, il joue lui-même, en citant régulièrement Porphyre). Le point le plus sensible de ce débat est la possibilité de la transmigration animale⁶¹. Outre la mention qu'en fait Augustin *via* son rejet porphyrien, on en trouve bien des évidences dans les textes, et la question donne lieu à des passages doxographiques qui recensent les différentes opinions⁶². Un deuxième aspect du débat portant sur le sens de la métempsychose est la question de la possibilité d'un retour définitif dans l'intelligible, d'une échappée des cycles de réincarnation. C'est celui sur lequel insiste Augustin dans le texte que nous avons étudié. Il a également retenu l'attention des commentateurs mais dans une moindre mesure⁶³. Les textes antiques témoignant de cet aspect du débat sont en effet moins nombreux et moins explicites⁶⁴, excepté ceux de Porphyre rapportés par Augustin. On pourrait alors songer que celui-ci exagère le désaccord⁶⁵. Pourtant, portant sur le « salut »

⁶⁰ Cf. traité 45 (III, 7), 7, 1-5.

⁶¹ Nous renvoyons à la bibliographie citée en note 15 : Dörrie (1957), Deuse (1983), Smith (1984, à quoi on peut ajouter « Porphyrian Studies since 1913 » dans *ANRW* 36.2, 1987, p.725-727), Carlier (1998).

⁶² « En quel sens il est parlé ici [*Timée* 42c] de la descente des âmes dans des bêtes brutes est usuellement une question disputée », affirme Proclus *In Tim.* III 294.21-22 (trad. Festugière, tome V, p.172). Pour les passages doxographiques, voir par exemple Aïnés de Gaza, *Théophraste* (p. 9, 19-16, 23 Colonna) ; Damascius, *In Phd.* I § 355 (Westerink p.190-193).

⁶³ Voir E.R. Dodds, dans une note à son édition de Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 304-305 : « The question whether the human soul can attain a final release from the 'circle of birth' [...] was one on which the Neoplatonists were not unanimous. » Cf. aussi A. Smith, *op. cit.*, chapitre 4 : « One of the most startling doctrines ascribed to Porphyry is that the soul of the philosopher will escape permanently from the cycle of reincarnations. » (p. 56) et les opinions opposées de Proclus et Saloustios citées p. 58-59 ; J. Carlier, *art. cit.*, dont la première partie de l'article est consacrée au « salut éternel » ; M. B. Simmons, *Universal Salvation in Late Antiquity. Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, New York, Oxford University Press, 2015 en fait largement mention dans le chapitre 9 portant sur les interprétations néoplatoniciennes des mythes eschatologiques de Platon (p. 159-186).

⁶⁴ Saloustios, *Des dieux et du monde*, §20 (éd. Nock, p.34-37) prend la peine d'insister sur le fait qu'il faut que les âmes reviennent dans des corps ; Proclus, *Eléments de théologie* 206.

⁶⁵ Voire qu'il le crée sur ce point, puisque les attestations de cette position porphyrienne sont des citations faites par Augustin. La question est débattue et nous renvoyons sur ce point à R. Goulet, *art. cit.*, p. 154 n.131. Toutefois, quand bien même le « filtre augustinien » serait

à espérer, ce débat n'est pas anecdotique. Nous ne pouvons relire ici l'ensemble des textes de la tradition platonicienne ayant trait à l'eschatologie à l'aune de la critique augustinienne, mais nous voudrions souligner sa valeur heuristique par les deux remarques suivantes.

- 26 Premièrement, le regard augustinien sur ce débat nous conduit à nous le représenter ainsi : soit il est important, en termes de salut et de bonheur, d'envisager qu'à un moment donné l'âme quitte le corps et le monde sensible pour un autre état ontologique plus originel, et alors ce qui se passe après la mort est un véritable problème (préoccupation eschatologique) ; soit on peut « vivre » notre état incarné de telle sorte que celle-ci ne nous affecte pas vraiment (voie spirituelle, par laquelle le sage participe ici-bas de l'éternité), et alors peu importe la mort, peu importe la métempsychose.
- 27 Les partisans de la première branche de l'alternative peuvent à leur tour s'opposer sur un ou plusieurs points : ce « retour » de l'âme à sa condition originelle va-t-il être nécessairement suivi d'un autre « retour », dans un corps (réincarnation) ? Ou cette réincarnation n'est-elle pas nécessaire cosmologiquement, si bien que le sage peut espérer échapper à la métempsychose (Porphyre) ? Dans le premier cas, défendu par le platonisme courant (Platon et Plotin eux-mêmes selon Augustin), et par la plupart des néoplatoniciens ultérieurs (notamment Jamblique, Sallustius, et ultimement Proclus⁶⁶), on retrouve les contradictions pointées par Augustin : il faudrait s'efforcer de se purifier le plus possible de ce que l'on va nécessairement ré-épouser... Cette perspective n'est existentiellement supportable que si son oubli est garanti. Proclus le souligne lui-même en commentant la nécessité pour les âmes de boire une certaine quantité du fleuve Amélès avant de retourner dans un corps⁶⁷. Un premier essai théorique pour surmonter la contradiction consiste à proportionner le séjour céleste à la qualité de la vie terrestre : si le « salut » consiste à vivre une vie bienheureuse dans l'intelligible, alors plus notre vie terrestre aura

déformant, il n'en reste pas moins qu'il attire l'attention, grâce à cette déformation même, sur une difficulté de la position des philosophes platoniciens à laquelle ils auraient été, selon lui, trop aveugles.

⁶⁶ *Éléments de théologie* 206 : « Ce qui n'a pas de commencement temporel n'aura jamais de fin et ce qui n'a aucune fin ne peut avoir de commencement. Reste donc que chaque âme monte hors de la génération et descende vers elle périodiquement, et cela sans arrêt à cause de l'infinité du temps. Par conséquent, chaque âme particulière a le pouvoir de descendre et de remonter une infinité de fois, et aucune ne cessera d'éprouver une telle oscillation. » Trad. Jean Trouillard, Aubier, Paris, 1965, p. 186.

⁶⁷ « Cela arrive en conformité avec la providence des dieux. Quelle âme, en effet, si elle gardait le souvenir des choses de là-bas, accepterait de prendre soin du corps et de la *génésis*, lorsqu'elle fait l'expérience de la misérable vie dans le corps et se trouve remplie de peines incessantes ? Mais l'oubli de la vie de là-bas, de l'existence facile de là-bas, fait que nous nous portons à prendre soin de ce que nous avons sous les yeux. » *In Comm. Rep.* III, XVIe dissertation, 349.27-350.2 (trad. Festugière p. 307).

été bonne (philosophique), plus on demeure longtemps dans l'intelligible⁶⁸. Mais le fait de proportionner la durée du séjour céleste à la qualité morale de l'âme, outre le fait qu'elle tombe sous le coup de la critique augustinienne que nous avons relevée (homogénéisation des deux temporalités, celle d'ici-bas et celle de là-haut), conduit déjà chez Platon à une limite : il faut pouvoir imaginer qu'il y a des âmes d'une qualité telle que ne peut lui correspondre qu'un séjour « éternel » dans l'au-delà. Ainsi, on trouve aussi des traces de l'exigence d'échapper au cercle des réincarnations chez Platon, de façon positive (dans le *Phèdre* et le *Phédon*⁶⁹) mais également de façon négative (dans le *Phédon* et dans le *Gorgias* : la peine éternelle dans le Tartare⁷⁰). S'ils veulent interpréter ces mythes eschatologiques comme ayant une signification ontologique et cosmologique (et non uniquement morale, comme une description des récompenses et châtiments immanents à la vie morale ou comme des postulats de la raison pratique avant l'heure), les platoniciens se retrouvent donc face aux contradictions pointées par Augustin dans notre passage de la *Cité de Dieu*. Comment sauvegarder la cohérence de l'ensemble de ces textes ?

- 28 Dans un effort exégétique pour rendre compte de ces textes⁷¹, le néoplatonicien Jamblique parvient à proposer une interprétation moins contradictoire de la métempsychose mais en aménageant la doctrine platonicienne courante. Pour faire du cercle sans fin des réincarnations une perspective potentiellement heureuse, il affirme que la condition incarnée n'a en réalité pas la même valeur pour toutes les âmes. A la diversité des qualités des âmes (une pureté plus ou moins grande) ou des buts de leurs descentes, répond une diversité des modes d'union au corps (*κοινωνία*). Celui-ci peut être sans souillure et sans passion⁷². Ici, on pourrait dire que Jamblique peut, anachroniquement, soustraire la doctrine platonicienne à la critique augustinienne en revenant sur la prémisse dont celle-ci partait : cette vie corporelle est nécessairement misère (cf. *civ.* XII, 21, 1). On voit comment la critique augustinienne peut servir de grille de lecture aux développements néoplatoniciens sur l'eschatologie. Cependant, en réalité, il s'agirait plutôt chez Jamblique d'une réponse à la solution porphyrienne (qui soutenait, en affirmant qu'« il faut fuir tout corps », la possibilité d'un retour définitif de l'âme dans l'intelligible) qu'à la critique augustinienne, dont nous avons vu que la pointe

⁶⁸ Cf. Proclus commentant le *Timée* 42b3-5 et le *Phèdre* 249a, *In Tim.* III 290.15-17 (trad. Festugière, tome V p.167).

⁶⁹ *Phèdre* 248c5-6 Ἀεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, ἀεὶ ἀβλαβῆ εἶναι. *Phédon* 114c3-4 : τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφία ἰκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον. Nous soulignons.

⁷⁰ *Phédon* 113e5-6 : τούτους δὲ ἢ προσήκουσα μοῖρα ῥίπτει εἰς τὸν Τάρταρον, ὅθεν οὐποτε ἐκβαίνουσιν ; *Gorgias* 525c6 : πάσχοντας τὸν ἀεὶ χρόνον. Nous soulignons.

⁷¹ Nous nous appuyons ici sur les remarques de J. Dillon et W. Polleichtner, dans leur édition *Iamblichus of Chalcis : The Letters*, Atlanta, Society of biblical literature, 2009, p. 95-96.

⁷² Jamblique, *De anima*, 28-29, éd. Finamore et Dillon p. 56-57.

résidait dans l'expression d'une aspiration à une autre temporalité que la sempiternité.

- 29 Aussi, et ce sera notre deuxième remarque, l'objection la plus redoutable à la critique augustinienne ne consisterait pas à montrer que la perspective de la métempsychose telle que la tradition platonicienne la défend majoritairement est bien porteuse de salut (de réincarnation en réincarnation, on va vers une pureté définitive, que l'on pourra vivre dans un corps – Jamblique, ou hors d'un corps – Porphyre), mais que le salut et le bonheur se jouent ailleurs : il faudrait passer de la préoccupation eschatologique à la « voie spirituelle ». À première vue, Plotin pourrait être le champion de la voie spirituelle : d'une part, sa doctrine singulière de l'âme non-descendue donne notamment toujours la possibilité à l'âme de revenir à soi⁷³, et donc de retourner par ses propres forces dans l'Intelligible, et la métempsychose n'aura pas vraiment d'importance pour le sage puisqu'elle n'implique que l'homme inférieur et laisse le soi réel intact (cf. traité 47 (III, 2), 15 : le « changement de costume » auquel on peut comparer la réincarnation n'implique que l'homme extérieur, la vie inférieure : de quoi le sage est détaché). D'autre part, sa pensée des relations entre bonheur et temporalité⁷⁴ semble bien comporter à la fois une prise en compte et une réponse à l'aspiration augustinienne à l'éternité. Le bonheur se caractérise bien par une rupture dans la manière dont nous vivons la temporalité⁷⁵, et le désir d'être qu'il contient est désir d'éternité et non de sempiternité. « Le désir de vivre, en cherchant l'être, c'est du présent qu'il est désir, si l'être est dans le présent. Même si l'on admettait qu'il veut le futur et ce qui va venir à la suite, il veut ce qu'il a et ce qu'il est, et non pas ce qui est passé ou ce qui est sur le point d'être, mais ce qui est à présent il veut que cela soit, ne recherchant pas le 'pour toujours' (τὸ εἶσαεῖ) mais que ce qui est là à présent soit à présent (τὸ παρὸν ἦδη εἶναι ἦδη). »⁷⁶ Cette dernière expression nous semble pouvoir aussi rendre compte de l'aspiration augustinienne à l'éternité comme sortie du temps, que l'on peut opposer au « mauvais désir de la perpétuité »⁷⁷ que

⁷³ Par contraste, le rejet de cette théorie de l'âme oblige à trouver d'autres voies pour le retour de l'âme, comme on peut le voir dans le *De Anima* de Jamblique : « le refus de Jamblique d'accepter la théorie plotinienne de l'âme « non-descendue » allait entraîner des conséquences importantes : si en effet l'âme n'appartient pas de droit au monde intelligible, pour être capable d'y remonter, elle devra faire appel au pouvoir divin de la théurgie. » Cristina D'Ancona, « À propos du *De Anima* de Jamblique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 90-4, 2006, p. 617-640.

⁷⁴ Nous renvoyons pour ce point aux analyses de J.-L. Chrétien dans son chapitre « Bonheur et temporalité », *Reconnaitances philosophiques*, Paris, Cerf, 2010.

⁷⁵ Et c'est cette rupture avec une temporalité malheureuse, celle de la *distentio*, que nous appelons de nos vœux. *Ibid.*, p.46 : « C'est par le fait que le bonheur est la présence du présent un qu'il nous fait ressaisir l'unité même dont la durée nous dessaisit. »

⁷⁶ Nous reprenons ici la traduction, éloquent pour la dernière phrase, proposée par J.-L. Chrétien, *ibid.*, p.44.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 44.

serait celui du τὸ εἰσαεῖ. Reste à savoir si cette pleine présence du présent que nous désirons lorsque nous désirons le bonheur peut être atteinte en cette vie. Elle serait alors conciliable avec la cosmologie que présuppose la métempsychose, et ce n'est pas par l'immortalité de l'âme qu'il faudrait répondre à l'aspiration à l'éternité. Cependant, la position de Plotin reste ambiguë et cette ambiguïté est réellement problématique pour le lecteur. Quelques textes opposent explicitement la réincarnation à un retour définitif, comme le traité 47 (III, 2), 15 (revenir sur scène indéfiniment, ou la quitter *définitivement*) mais surtout le traité 26 (III, 6), 6, 72-74 (s'éveiller pour toujours, ou pour se rendormir). Dans ce dernier texte, Plotin souligne bien qu'il ne faut pas opposer sommeil et veille, mais plutôt éveil avec le corps – qui n'est en réalité qu'une continuation du sommeil⁷⁸ : métaphore de la réincarnation qui n'opère pas de changement ontologique (μετάστασις) mais un simple déplacement - et éveil sans le corps – métaphore du retour définitif et qui est bien préférable (ἢ δ' ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις)⁷⁹. A.N. Rich⁸⁰ y voit la preuve que Plotin prend au sérieux la métempsychose ; et nous pourrions rajouter qu'il prend au sérieux, avant l'heure, la critique augustinienne et lui donne ainsi du poids. A. Smith, qui traite plus amplement de la question du sérieux des traditions eschatologiques chez Plotin et Porphyre⁸¹, souligne qu'il existe bien, malgré tout, une tension dans la philosophie plotinienne entre la priorité donnée à l'ascension spirituelle et la tendance à souligner les difficultés de l'incarnation et le caractère désirable de sa fin (puisque les niveaux spirituels correspondent aussi à des niveaux ontologiques), ce qui conduit à la présence diffuse dans les *Traité*s d'une eschatologie et d'un souci pour la destinée de l'âme après la mort (qui devrait, sinon, n'avoir aucune importance). Porphyre apparaît alors à nouveau comme celui qui s'est efforcé de résoudre une tension présente dans la philosophie dont il hérite, en optant plus résolument

⁷⁸ Toute vie incarnée est un sommeil, étant d'abord passion (cf. Jean Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955, p. 135). Réincarnée, l'âme reste dans un élément étranger (le corps). Le sage doit donc se soucier non de sa prochaine réincarnation ou métempsychose (μετὰ σώματος) mais de sa fuite hors du corps (ἀπὸ σώματος) et du monde sensible (ἔλως ἀπὸ τῶν σωματίων).

⁷⁹ Citons encore le traité 22 (VI, 4), 16, 21-22 : « c'est un mal qu'une telle union de l'âme au corps, et c'est un bien que leur séparation. » (trad. Richard Dufour) ; le traité 46 (I, 4), 16, 26, qui, comparant le rapport du sage à son corps à celui du musicien à son instrument, se clôt sur l'espoir de pouvoir un jour rejeter sa lyre et chanter sans instrument ; et le traité 52 (II, 3), 9, 19-24 qui s'appuie sur le *Théétète* et le *Phédon* : « C'est pourquoi il nous faut à la fois nous enfuir d'ici et nous séparer des éléments qui se sont ajoutés, c'est-à-dire ne pas être le composé, un corps animé, dans lequel domine surtout le corps » (trad. Richard Dufour). Voir aussi J. Laurent, « L'autarcie joyeuse du sage chez Plotin », *Études Platoniciennes*, 3, 2006, p. 131- 139 : « plus radicalement, le sage peut espérer ne pas avoir à se réincarner et rester ἐπὶ τῆς οὐσίας, auprès de l'être, dans l'intelligible, comme Héraclès après sa mort, selon les premières lignes du traité 28. »

⁸⁰ « Reincarnation in Plotinus », *Mnemosyne*, vol. 10 (1957), fasc. 3, p. 234. L'auteur s'oppose sur ce point à deux ouvrages précédents sur Plotin : Inge (1918) et Pistorius (1952).

⁸¹ A. Smith, *op. cit.*, chapitre 5.

pour la voie eschatologique. Mais c'est alors pour mieux prêter le flanc aux objections d'Augustin. A ce titre, on peut encore apprécier la valeur heuristique de ce texte d'Augustin pour aborder la place de la métempsychose et de l'eschatologie dans la pensée néoplatonicienne.

Conclusion

- 30 Soulignons pour conclure les intérêts majeurs de ce texte. La critique de la métempsychose au chapitre 21 du livre XII de la *Cité de Dieu* s'appuie sur l'articulation de trois éléments : une analyse du bonheur, *telos* que vise toute vie humaine (Augustin se situe bien ici dans la ligne de l'éthique antique, eudémoniste) ; une réflexion sur l'expérience subjective du temps (qui fait qu'on aspire à l'éternité comme cessation du temps et non simplement comme sempiternité, temps sans fin) ; une réflexion sur la nature du temps cosmologique (cyclique ou non). Un des premiers intérêts réside dans cette articulation : l'opération argumentative d'Augustin consiste justement à montrer que les néoplatoniciens ne pourraient tenir ensemble leurs propos sur l'éternité du monde et leurs propos sur la destinée de l'âme individuelle, leur cosmologie et leur éthique. A ce titre, il faudrait ajouter ce texte au débat portant sur l'extrême subjectivisation du temps qui aurait été opérée par Augustin (et dont l'initiative est imputée à Plotin)⁸². Le second intérêt de ce texte est, comme nous l'avons souligné, sa valeur heuristique : la critique augustiniennne porte-elle vraiment ? Un autre débat historiographique est mobilisé ici, qui concerne le statut de la métempsychose dans la philosophie néoplatonicienne, et particulièrement la pensée plotinienne (où il est le plus ambigu), ainsi que le type de « salut » qui y est proposé. Enfin, un dernier intérêt est plus proprement philosophique : de telles spéculations sur l'au-delà peuvent sembler vaines ; pourtant elles deviennent philosophiquement intéressantes⁸³ précisément si on les comprend comme appartenant aussi à la problématique de ce que L. Boros⁸⁴ nommait la « temporalité » (« le fondement ontologiquement donné du temps réel »). L'eschatologie ne parle pas seulement de la fin de l'existence et de ce qui y arriverait, mais aussi de la façon dont cette fin, dont ce *pas encore* appartient déjà à l'existence. Ce texte d'Augustin nous semble inviter à une telle lecture : nous y avons insisté, c'est dans leurs conséquences présentes que les conceptions de l'au-delà sont confrontées. Une telle traduction de la métempsychose (temps réel) en termes de temporalité conduit à des aberrations, et l'homme ne sait plus ce qu'il

⁸² Voir P. Hoffmann, *art. cit.* qui fait le point sur ces débats et y contribue en relisant le chapitre XI des *Confessions*. Par comparaison, il apparaît que c'est Plotin qui « subjectivise à l'extrême ».

⁸³ A. de Saxcé souligne ce point dans sa thèse, non encore publiée, *Les affects dans la pensée de saint Augustin* (soutenue en mars 2016 à l'université Paris-Sorbonne), chapitre 4 Affects et temporalité, section « La vie éternelle ».

⁸⁴ *Art. cit.*, p. 325.

doit vraiment désirer. À l'inverse, notre aspiration présente au bonheur contient, si on l'analyse correctement, une certaine intention temporelle qui vise à une sortie définitive du temps, et donc le bannissement d'un retour sempiternel. Ici la vie éternelle dans l'au-delà serait présente à la vie terrestre sous la forme d'une aspiration au bonheur que la foi transforme en *espérance*. Il faudrait donc insister sur l'enjeu philosophique de ce concept d'espérance : il permet de dépasser l'expérience malheureuse de l'*expectatio* par laquelle notre âme est tendue vers le futur, mais vers un futur qui passe (*transitura*) ce qui fait que cette tension n'est jamais résolue (ce qui arrive à l'âme sujette à la métempsychose, bloquée dans cette expérience de la temporalité : *spes nostrae infelicitatis est felix et felicitatis infelix*). Ce dépassement se fait par l'« *extensio ad superiora* » qu'est l'aspiration à l'éternité⁸⁵. La philosophie plotinienne est relativement étrangère à la première⁸⁶, et veut se consacrer exclusivement à la deuxième et à l'effort de passage au principe supérieur : même la métempsychose semblerait dérisoire au sage qui « deviendrait lui-même éternel, contemplant l'éternité et les êtres éternels par ce qu'il y a d'éternel en lui »⁸⁷. La pensée augustinienne, qu'il faudrait ici explorer au-delà de ce seul texte, semble au contraire intégrer les deux. Voyant dans l'*expectatio* d'abord une structure psychologique qui accompagne la perception humaine du temps, puis un état de misère spirituelle, elle ne peut l'évacuer mais la « guérit » en lui intégrant une dimension extra-temporelle, celle de l'éternité. Ainsi l'espérance porte sur le futur (et à ce titre on peut vraiment parler d'eschatologie) mais sur un futur qui ne passera pas et qui est déjà présent par la promesse. Un tel rapport à notre destinée temporelle ne peut avoir lieu dans le cadre de la métempsychose⁸⁸.

⁸⁵ Sur cette analyse et ces expressions, voir P. Hoffmann, *art. cit.*, p.73-76, qui s'appuie à son tour sur les analyses de J. Guitton, G. Madec et I. Bochet.

⁸⁶ Elle ne connaît de rapport « pathologique » au futur que celui de l'âme curieuse, cherchant toujours mieux que son état présent (traité 45 (III, 7), 11, l. 15-16.

⁸⁷ Traité 45 (III, 7), 5, l. 7-12. Trad. Matthieu Guyot, GF.

⁸⁸ Je remercie Mme Anne-Isabelle Bouton, M. Laurent Lavaud et M. Jean-François Pradeau pour leur relecture et leurs remarques.