Le Phédon de Platon et la notion de mort de l'âme dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie

Autor(en): **Alekniene, Tatjana**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **65 (2018)**

Heft 1

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-825849

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

TATJANA ALEKNIENĖ

Le *Phédon* de Platon et la notion de mort de l'âme dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie

1. LES RECHERCHES ANTÉRIEURES CONCERNANT LA LECTURE DU *PHÉDON* PAR PHILON D'ALEXANDRIE ET LE SUJET DE CETTE ÉTUDE

Les dernières années se sont révélées particulièrement fructueuses pour la recherche portant sur l'histoire de la réception du *Phédon*, dialogue platonicien, dans la tradition philosophique de l'Antiquité. Tout d'abord, il faut mentionner le volume préparé par les savants belges, Sylvain Delcomminette, Pieter D'Hoine et Marc-Antoine Gavray[1]. La première contribution dans ce volume est consacrée à la lecture du *Phédon* par Aristote, les deux dernières traitent de l'utilisation des notions du dialogue par les néoplatoniciens du VI[e] siècle apr. J.-C. Le premier lecteur platonicien du *Phédon*, à qui les auteurs du volume ont consacré un chapitre, est Plutarque (vers 45–vers 125 apr. J.-C.). Philon d'Alexandrie, quoiqu'un grand admirateur de Platon, en général, et de son *Phédon*, en particulier, n'est mentionné qu'une seule fois, dans la contribution sur *Le* Phédon *dans le Stoïcisme hellénistique et post-hellénistique*[2], comme un des auteurs médioplatoniciens (« tels que Plutarque, Alcinoos, Philon, Numénius »), qui « ont certainement contaminé la sensibilité intellectuelle de figures qui, en général, se considèrent encore comme appartenant à la tradition stoïcienne »[3]. Il semble donc que l'auteur de ces mots est prête à tenir Philon pour un penseur qui pouvait avoir de l'influence sur les philosophes contemporains et postérieurs, toutefois on n'a pas trouvé de place pour lui dans le volume sur les lectures du *Phédon* dans l'Antiquité.

La lacune a été vite remplie par David Runia, qui parlait da la réception du *Phédon* dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie pendant le XI[e] *Symposium Platonicum*, qui s'est tenu en été 2016 en Brésil[4]. Dans sa présentation, Runia propose un aperçu des citations et des allusions au dialogue plato-

[1] DELCOMMINETTE, Sylvain/D'HOINE, Pieter/GAVRAY, Marc-Antoine (éd.) : *Ancient Readings of Plato's Phaedo*. Leiden : Brill 2015.

[2] ALESSE, Francesca : *Le Phédon dans le Stoïcisme hellénistique et post-hellénistique*, in : DELCOMMINETTE, S./D'HOINE, P./GAVRAY, M.-A. (éd.) : *Ancient Readings*, 63–89.

[3] *Ibid.*, 81–82.

[4] *The Reception of Plato's* Phaedo *in Philo of Alexandria*, XI Symposium Platonicum, Brasilia, Brésil, les 4–8 juillet 2016. Je remercie M. David Runia pour m'avoir accordé la permission de me référer au texte de sa communication orale. La version espagnole de ce texte – « La recepción del *Fedón* de Platón en Filón de Alejandría » (traduit par M. Alesso) est accessible dans la revue : Circe, de clásicos y modernos 20 (2016) 2, 91–112.

nicien qu'on peut découvrir dans l'œuvre de Philon, attire l'attention sur le vocabulaire et les images que Philon a empruntées au *Phédon*. On voit bien que, en effet, Philon était, selon l'expression de D. Runia, « avide lecteur du dialogue »[5]. Le *Phédon* de Platon est, en outre, un des textes principaux pour l'étude de la notion de « réincarnation chez Philon d'Alexandrie », menée par Sami Yli-Karjanmaa, dans son ouvrage, également récent[6].

Pour ma recherche, j'ai choisi un thème du *Phédon*, qui a subi dans l'œuvre de Philon une remarquable métamorphose. Je parle de la célèbre notion de « la mort philosophique ». Il est facile d'observer que Philon s'approprie la description de la philosophie comme « exercice à la mort » (μελέτη θάνατοῦ)[7] et qu'il suit le *Phédon* en définissant la mort comme séparation (ἀπαλλαγή, χωρισμός, λύσις) de l'âme d'avec le corps[8]. Mais ce n'est pas tout. J'espère pouvoir montrer qu'une lecture attentive de toute la partie du dialogue, où Socrate développe sa notion de « mort philosophique » (63 e–69 e et 79 b–84 b), pouvait être la source philosophique principale de la nouvelle notion de « mort de l'âme », qui apparaît dans l'œuvre exégétique de Philon. Certes, cela a l'air d'un paradoxe. En effet, comment le célèbre ouvrage, où, à l'occasion de la mort de Socrate, Platon s'applique à montrer que l'âme ne meurt pas, pourrait-il donner l'origine à la notion de *mort* de l'âme ? Sans doute, c'est précisément le caractère paradoxal de la lecture du *Phédon* par Philon et l'originalité de son interprétation du thème platonicien qui, jusqu'au présent, empêchaient les chercheurs à apprécier l'importance du *Phédon* pour la naissance de la notion de mort de l'âme. J'espère pouvoir montrer que cette nouvelle notion nait dans le contexte de *l'exégèse*, au confluent de deux sources principales de la pensée de Philon – son identité juive, qui s'appuie sur le texte de la *Septante*, et sa culture philosophique grecque.

David Runia, à qui, comme je viens de le dire, pour le moment appartient l'étude la plus développée sur la lecture du *Phédon* par Philon, observe que cet exégète remanie d'une manière singulière la notion de mort tirée du *Phédon*, mais il ne développe pas ses observations (j'en reviendrai). Un chercheur allemand, Dieter Zeller a approché mon sujet par une autre voie ; il étudiait l'utilisation et l'origine de la « métaphore » de la vie et de la mort de l'âme chez Philon d'Alexandrie[9]. Zeller note judicieuse-

5 RUNIA, D. : *La recepción*, 92.

6 YLI-KARJANMAA, Sami : *Reincarnation in Philo of Alexandria* (= Studia Philonica Monographs 7). Atlanta : SBL Press 2015.

7 D. Runia (*La recepción*, 96) indique *Det.* 34, *Gig.* 14, *QG* 4.173, fr. 7.3 HARRIS.

8 Cf. *Phédon* 64 c, 67 d. D. Runia (*La recepción*, 100) signale *Abr.* 258 comme un texte qui rappelle le plus le *Phédon*.

9 ZELLER, Dieter : *The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria: the Use and Origin of a Metaphor*, in : The Studia Philonica Annual 7 (1995), 9–56. Une version révisée de cet article est parue en allemand dans un recueil des articles du même auteur : *Leben und Tod der Seele in der allegorischen Exegese Philo's. Gebrauch und Ursprung einer Metapher*, in :

ment les traits individuels de la notion philonienne de « la mort de l'âme », par lesquels elle se distingue dans le contexte de la culture philosophique grecque. Toutefois, cet auteur ne parle que très peu de l'influence du *Phédon*. D'autre part, il ne tient pas assez compte de l'importance des questions auxquelles Philon se trouve confronté en qualité d'exégète du livre de la Genèse. Yli-Karjanmaa est surtout intéressé par la notion de *réincarnation* et laisse inaperçu, me semble-t-il, le lien qui existe entre la discussion de Socrate et la notion de « la mort de l'âme », développée dans les écrits de Philon et sur lequel je me propose d'attirer l'attention[10].

À ma connaissance, il y a encore deux articles qui concernent les sources philosophiques de la notion de « la mort de l'âme » dans l'œuvre de Philon. L'auteur du premier, Jaap Mansfeld, considère que, pour l'essentiel, Philon dépend d'un centon médioplatonicien qui réunissait les propos d'Héraclite, d'Empédocle et d'autres penseurs « présocratiques », interprétés dans la veine de la philosophie platonicienne[11]. Dans le deuxième, chercheur italien Giuseppe Scarpat, qui trace l'histoire des notions de « seconde mort » et de « double mort » de la *Sagesse de Salomon* à St. François d'Assise, considère que la source principale de Philon était Posidonius[12]. Dans les deux études, le *Phédon* est à peine mentionné.

J'ai donc l'intention de réunir les observations pertinentes des chercheurs antérieurs et d'apporter des précisions qui me paraissent nécessaires pour montrer comment la lecture du *Phédon* par l'exégète juif aboutit à une notion qui n'a pas d'antécédent (ni de continuation) dans la tradition philosophique.

2. *Allégories des Lois* I, 103–108

Pour plusieurs raisons, il me semble approprié de commencer par le texte de la fin du live I des *Allégories des Lois*. C'est le premier texte dans l'ordre du commentaire du livre de la Genèse, où Philon s'attaque au problème de la mort. Il est nettement posé par le récit de la Genèse 2, 17. Les traduc-

ZELLER, Dieter : *Studien zu Philo und Paulus* (= Bonner Biblische Beiträge 165). Göttingen : V & R unipress 2011, 55–99.

[10] Les résultats de mon analyse ne contredisent pas l'opinion de S. Yli-Karjanmaa, qui considère que Philon d'Alexandrie ne rejette pas la possibilité des réincarnations de l'âme humaine. Au contraire, ils peuvent fortifier l'impression que Philon suit assez fidèlement la conception des relations entre l'âme et le corps, proposée dans le *Phédon*, qui inclut l'idée de réincarnation.

[11] MANSFELD, Jaap : *Heraclitus, Empedocles, and Others in a Middle Platonist Cento in Philo of Alexandria*, in : Vigiliae Christianae 39 (1985), 131–56, repris dans : IDEM : *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism* (= Collected studies series). London : Variorum Reprints 1989.

[12] SCARPAT, Giuseppe : *La morte seconda e la duplice morte dalla* Sapientia *a S. Francesco*, in : Paideia 42 (1987), 55–62.

teurs et les commentateurs de cette partie des *Allégorie des Lois* ont depuis longtemps relevé les allusions au *Phédon*, notamment à la définition de la « mort », exprimée dans ce dialogue[13]. Le dernier paragraphe du livre I contient un recueil des allusions aux propos des anciens philosophes sur la condition de l'âme, ensevelie dans le corps – « tombeau » et « cadavre », qui invitent les chercheurs à se poser la question concernant les sources philosophiques de Philon[14]. Les *Allégories des Lois* I, 103–108 est un texte qui a l'air « dogmatique » (ou « doctrinal »), car ici Philon formule d'une manière explicite sa doctrine de « double mort » (*Leg.* I, 105).

Finalement, les lecteurs attentifs aperçoivent que la « doctrine » de Philon ne peut pas aisément être réduite aux éléments de la tradition philosophique[15]. D. Runia parle, à ce propos, d'une « fascinante » et « riche » réinterprétation du classique traitement de la mort par Platon (« a fascinating reinterpretation of Plato's classic treatment of death », « a rich reinterpretation of Plato's classic account of death in the *Phaedo* »)[16].

Pour pouvoir mieux apprécier l'importance du contexte exégétique des explications de Philon et le rôle du thème du *Phédon*, il faut lire le commentaire de Philon au moins à partir du *Leg.* I, 101. Ici Philon explique la défense de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gen. 2, 17) : « Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, vous n'en mangerez pas ; au jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort ». Philon observe que le conseil de manger des fruits de tout arbre du jardin était destiné à une seule personne (Gen. 2,16 : « Tu mangeras de tout »), et maintenant Dieu s'adresse à plusieurs : « *Vous* ne mangerez pas », et « le jour où *vous* mangerez », et non pas : « où *tu* mangeras » (*Leg.* I, 101). Il explique, d'abord, que « le bien est rare, et le mal fréquent [...] c'est donc justement qu'il prescrit à un seul de se nourrir des vertus, et à beaucoup de s'abstenir de la méchanceté ; car très nombreux sont ceux qui en usent »[17].

La seconde explication, dès le début, fait penser au thème du *Phédon* et contient une nette allusion à ce dialogue :

[13] Cf. COLSON, F.H./WHITAKER, Graham H. : *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, vol. 1. Cambridge, Mass. : Harvard University Press 1929, 214–217 ; MONDÉSERT, Cl. : *Les œuvres de Philon d'Alexandrie, Legum allegoriae I-III*. Introduction, traduction et notes par Claude Mondésert. Paris : Cerf 1962, 98, n. 1 ; 101, n. 1.

[14] Cf. MANSFELD, J. : *Heraclitus, Empedocles, and Others*; ZELLER, D. : *The Life and Death*, 40–54 ; *Studien zu Philo und Paulus*, 83–97, 92 ; SAUDELLI, Lucia : *Eraclito ad Allesandria. Studi e ricerche intorno alla testimonianza di Filone*. Turnhout : Brepols 2012, 255–260 ; YLI-KARJANMAA, S. : *Reincarnation*, 59–64 ; RUNIA, D. : *La recepción*, 105.

[15] Cf. ZELLER, D. : *The Life and Death*, 49–50, 54–55 ; *Studien zu Philo und Paulus*, 83, 93–94, 99.

[16] RUNIA, D. : *The Reception*, 9 et 12 (*La recepción*, 101 et 105). La remarque de D. Runia concerne *Leg.* I, 106–108 et *Leg.* II, 77.

[17] *Leg.* I, 102. Traduction de Cl. Mondésert (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*).

> « En second lieu, pour l'acquisition et l'usage de la vertu, il ne faut que la seule raison (μόνου δεῖ τοῦ λογισμοῦ) ; c'est que le corps, bien loin d'être pour cela une aide, est au contraire un obstacle (κωλυσιεργεῖ), et c'est pratiquement la tâche de la sagesse[18] que de devenir étranger au corps et à ses désirs. Mais pour jouir du vice ce n'est pas seulement l'intelligence qui doit être déterminée d'une certaine façon, mais aussi les sens, le langage et le corps »[19].

On voit donc que, avant d'expliquer la mention de « mort » (ce sera la deuxième difficulté du Gen. 2, 17), Philon évoque la situation du choix entre la vertu et le vice, auquel est confronté l'homme récemment façonné. Dans les chapitres précédents du même livre, Philon affirmait que les conseils au sujet des arbres à user et à s'abstenir étaient adressés à celui « qui n'est ni méchant ni bon » et qui « a besoin d'un conseil qui lui apprenne à s'abstenir du mal, et l'engage à chercher le bien »[20].

Enfin, la question de la mort : « Il dit par ailleurs : "Le jour où vous mangerez, vous mourrez de mort" (θανάτῳ ἀποθανεῖσθε). Et quand ils en ont mangé, voici qu'ils ne meurent pas, mais ils font des enfants et pour d'autres sont cause de la vie. Que faut-il donc dire ? »[21]. Philon ne doute pas que l'homme, dès le moment de sa création à partir de la poussière était destiné à mourir à la fin de son existence[22]. Pour lui, donc, il est clair que, dans le texte qu'il est en train d'expliquer, il n'est pas question de l'apparition de la mortalité physique. Donc de quelle mort s'agit-il ?

Philon explique

> Qu'il y a une double mort (διττός ἐστι θάνατος), celle de l'homme, et la mort propre à l'âme (ὁ μὲν ἀνθρώπου, ὁ δὲ ψυχῆς ἴδιος) ; celle de l'homme est la séparation (χωρισμός) de l'âme et du corps, celle de l'âme, la perte de la vertu et l'acquisition du vice[23].

Philon invite à observer l'expression grecque qui paraît étrange :

> « Aussi dit-il non seulement qu'ils mourront, mais qu'" ils mourront de mort " (θανάτῳ ἀποθανεῖσθε), indiquant non la mort commune mais la mort particulière et par excellence, celle de l'âme ensevelie dans toutes les passions et tous les vices (ἐντυμβευομένης πάθεσι καὶ κακίαις ἀπάσαις) »[24].

[18] σχεδὸν γὰρ σοφίας ἔργον τοῦτ' ἐστίν. Cl. Mondésert traduit « pour ainsi dire l'œuvre ».

[19] *Leg.* I, 103–104. Traduction de Cl. Mondésert, légèrement modifiée.

[20] *Leg.* I, 93. Traduction de Cl. Mondésert.

[21] *Ibid.* I, 105.

[22] Dans son commentaire littéraire de la Genèse, Philon explique : « mortel par nature (φύσει θνητός) [...]. Ce qu'il [Dieu] a insufflé n'était rien d'autre que le souffle divin [...] afin que, mortelle par sa partie visible, elle [la race humaine] fût du moins immortelle par sa partie invisible (ἵν' εἰ καὶ θνητόν ἐστι κατὰ τὴν ὁρατὴν μερίδα, κατὰ γοῦν τὴν ἀόρατον ἀθανατίζηται) ». *Op.* 134–135, traduction de R. Arnaldez (*Philon d'Alexandrie*, 1961).

[23] *Leg.* I, 105–106.

[24] *Leg.* I, 106.

Il considère que cette deuxième mort est pratiquement l'opposé de la première (σχεδὸν οὗτος ὁ θάνατος μάχεται ἐκείνῳ) :

> Celle-ci est une division du composé du corps et de l'âme (διάκρισίς ἐστι τῶν συγκριθέντων σώματός τε καὶ ψυχῆς) ; l'autre, au contraire, une union (σύνοδος) des deux, où domine l'inférieur, le corps, et où le supérieur, l'âme, est dominé[25].

Philon continue :

> Là où il dit : "mourir de mort", qu'on fasse attention qu'il prend la mort comme un châtiment, et ce n'est pas la mort qui vient naturellement ; est naturelle la mort où l'âme se sépare du corps ; tandis que la mort comme châtiment consiste en ce que l'âme meurt à la vie de la vertu, mais vit la vie seule du vice[26].

Pour conclure, Philon cite l'opinion d'un philosophe grec qu'il appelle par le nom. C'est Héraclite. Selon Philon, « Héraclite a eu raison de suivre en ceci la doctrine de Moïse, quand il dit : "Nous vivons de leur mort, nous sommes morts à leur vie". C'est-à-dire qu'actuellement, lorsque nous vivons, l'âme est morte et ensevelie dans le corps comme dans un tombeau ; mais que, si nous mourons, l'âme vit de la vie qui lui est propre et est délivrée du mal et du cadavre qui lui était lié, le corps »[27].

Dans cette partie des *Allégories des Lois*, les chercheurs détectent deux allusions au *Phédon*. D'abord, le I, 103 (« c'est pratiquement la tâche de la sagesse que de devenir étranger au corps et à ses désirs ») rappelle le *Phédon* 65 a et 67 c–d. Il faut noter que la première partie de la même phrase (« pour l'acquisition et l'usage de la vertu, il ne faut que la seule raison[28] ; c'est que le corps, bien loin d'être pour cela une aide, est au contraire un obstacle »), aussi, résume les propos de Socrate du *Phédon*[29]. On remarque également que la définition de « la mort de l'homme » dans le § 105 (« la séparation, χωρισμός, de l'âme et du corps ») découle du *Phédon* 64 c et 67 d[30]. Je pense qu'il faut aussi penser au *Phédon* à propos

[25] *Ibid.* I, 106.

[26] *Ibid.* I, 107. Traduction de Cl. Mondésert, légèrement modifiée.

[27] *Ibid.* I, 108 : εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος κατὰ τοῦτο Μωυσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματι, φησὶ γάρ· "Ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον", ὡς νῦν μέν, ὅτε ζῶμεν, τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης, εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν, τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου τοῦ σώματος. Traduction de Cl. Mondésert, légèrement modifiée.

[28] Cf. *Phédon* 65 e *sqq*, 68 c–69 c.

[29] Cf. *Phédon* 65 d–67 b. Socrate parle surtout de l'acquisition de la connaissance, mais il montre tout de suite que, pour l'acquisition de la vertu, la situation est la même (68 c–69 c).

[30] La définition de la mort dans le *Gorgias* 524 b est semblable : « La mort est rien d'autre, me semble-t-il, que la séparation de deux choses, l'âme et le corps, qui se détachent l'une de l'autre (δυοῖν πραγμάτοιν διάλυσις, τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀπ' ἀλλήλοιν) », traduction de M. Canto (*Platon*, 1993). Néanmoins, le contexte, dans lequel elle apparaît dans les *Allégories des Lois* renvoie manifestement au *Phédon*.

d'ἀπηλλαγμένης (« délivrée ») du § 108[31], et que, en général, la notion de « vie propre à l'âme » (ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον) est, pour l'essentiel, conforme aux explications de Socrate dans le *Phédon*[32].

D'autre part, à la différence du Socrate platonicien, Philon parle non seulement de la vie de l'âme, mais aussi de « la *mort* propre à l'âme » (I, 103) et cette fois-ci, il n'est pas aisé indiquer une source (ou des sources) philosophique(s) de sa doctrine.

3. La définition de la mort dans *Le Phédon* de Platon et la question des sources philosophiques de la notion de « la mort de l'âme » dans l'œuvre de Philon

Au premier regard, les indices sont abondants. En effet, en achevant son explication sur les deux espèces de la mort, Philon cite Héraclite, dont le propos est présenté comme suivant la doctrine de Moïse (que Philon découvre dans le récit de la Genèse 2, 16–17)[33]. Les mots d'Héraclite sont, à leur tour, éclairés par l'affirmation connue par le *Cratyle* et le *Gorgias* platoniciens et qu'on considère habituellement comme pythagoricienne, selon laquelle le corps est « tombeau de l'âme »[34]. Enfin, l'image du corps cadavre, à qui l'âme est liée durant cette vie, est connue par un fragment d'Aristote[35].

Jaap Mansfeld considère que, dans les *Allégories des Lois* I, 108, ainsi qu'ailleurs dans ses ouvrages, Philon utilise un centon des citations d'Héraclite, d'Empédocle (qui n'est pas évoqué dans le *Leg.* I, 108) et Platon, constitué par un médioplatonicien alexandrin qui avait interprété les propos des penseurs présocratiques dans la veine platonicienne, pour décrire les vicissitudes de l'âme[36]. D. Zeller observe que les ressemblances entre les textes étudiés par Mansfeld[37] sont trop faibles pour parler d'un centon qui pouvait être utilisé par Philon[38]. Je ne peux pas ici étudier la question des sources de l'interprétation de la partie du fr. 62 DK d'Héraclite (« vivants de leur mort, morts de leur vie », ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ

31 Cf. *Phédon* 64 c, 67 a, 84 b, 114 b.

32 Cf. Mansfeld, J. : *Heraclitus, Empedocles, and Others*, 132.

33 Dans les *QG* IV, 152, le fr. 62 d'Héraclite est interprété de la même manière et présenté comme un vol de la loi de Moïse.

34 *Cratyle* 400 b, *Gorgias* 493 a.

35 *Protr.*, fr. 10 b Ross.

36 Mansfeld, J. : *Heraclitus, Empedocles, and Others.*

37 Avant J. Mansfeld, la question de centon platonicien des citations d'Héraclite et d'Empédocle a été étudiée par W. Burkert (*Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles*, in : Mansfeld, Jaap/Rijk, Lambertus Marie [éd.] : *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Prof. C.J. de Vogel*. Assen : Van Gorcum 1975, 137–146), qui, cependant, n'a pas tenu compte des *Allégories des Lois* de Philon.

38 Zeller, D. : *The Life and Death*, 45–46 ; *Studien zu Philo und Paulus*, 89.

ἐκείνων βίον τεθνεῶτες ») que nous trouvons dans le *Leg.* I, 108. Qu'il me suffise, pour le moment, d'observer que le *Gorgias* 492 e–493 a semble être un texte platonicien qui permettait interpréter Héraclite de cette manière. Dans ce dialogue, Platon n'évoque pas Héraclite, mais l'explication des mots d'Euripide qui y sont cités (« Qui sait si vivre n'est pas mourir et si mourir n'est pas vivre »[39]) pouvait sans difficulté être appliquée au propos d'Héraclite.

Pour notre question, le plus important est un trait du texte de la dernière partie du premier livre des *Allégories des Lois*, qui a été justement observé par Dieter Zeller, qui note que, avec les citations et les allusions du § 108, la définition de la mort propre à l'âme passe du niveau « existentiel » sur le plan « ontologique »[40]. En effet, les derniers paragraphes du livre I répètent, en condensée, les affirmations des philosophes qui permettent considérer la vie de l'âme dans le corps comme sa mort (mort « ontologique »)[41], et son existence sans corps après la mort comme la vie propre à l'âme[42]. Or, il est évident que, dans les paragraphes précédents, Philon ne concevait pas la mort *propre à l'âme* comme le fait de se trouver dans le corps « tombeau », mais comme *l'état moral* de l'âme dominée par les vices et les passions, qui l'unissent (*synodos*) au corps (mort « existentielle » ou « morale »)[43]. Comme le montrent les textes précédemment évoqués des §§ 103–104, Philon parle, dans cette partie des *Allégories des Lois*, du comportement de l'homme qui déjà possède le corps, ainsi que les sens, et non seulement l'intelligence et la raison. La situation de celui à qui Dieu adresse l'interdiction de gouter de l'arbre de la connaissance du bien et du mal est deux fois décrite par Philon (§§ 103, 106) comme contraire à l'état

39 *Gorgias* 492 e.

40 ZELLER, D. : *The Life and Death*, 40–41 ; *Studien zu Philo und Paulus*, 83.

41 Cette notion de « la mort de l'âme » peut être appelée « ontologique » : l'âme est tenue morte à cause de son *union avec le corps*.

42 S. Yli-Karjanmaa considère que la dernière phrase du § 108, aussi, désigne l'état *moral* de l'âme, et non la mort physique (*Reincarnation*, 62–64). Cette interprétation est problématique. Même si on convient que les derniers mots (εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν, τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου τοῦ σώματος) décrivent la mort « philosophique » (comme elle est conçue dans le *Phédon*), il semble évident que l'affirmation précédente (ὡς νῦν μέν, ὅτε ζῶμεν, τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης) concerne l'état de l'incarnation, et non l'attitude morale. En outre, dans cette partie des *Allégories des Lois*, « la mort » propre à l'âme est conçue comme son *assujettissement* au corps, non comme détachement.

43 D'une manière semblable, Lucia Saudelli (*Le ‚cadavre' chez Platon : des images présocratiques et un commentaire néoplatonicien. Gorgias 493 a–c*, in : Études platoniciennes 11 [2014], § 31) observe, à propos de l'image du corps tombeau chez Platon dans le *Gorgias* (493 a–c), que, pour Platon, l'âme qui « est immortelle, meurt, pour ainsi dire, en se soumettant aux instincts primordiaux et aux appétits irrationnels de l'être humain. Autrement dit : la mort de l'âme coïncide avec son asservissement au corps ». Je pense que, effectivement, le texte évoqué du *Gorgias* peut être interprété dans le même sens que je le propose pour l'interprétation du *Phédon* par Philon, et que la lecture « croisée » de ces deux dialogues pouvait contribuer à la naissance de la notion de la « mort de l'âme » philonienne.

de la séparation et d'aliénation de l'âme par rapport au corps, qui constitue la mort « philosophique », comme elle est conçue dans le *Phédon*[44].

Dans les deux derniers paragraphes des *Allégories des Lois* Philon semble changer la perspective. Pour mettre en valeur l'état de l'âme non attachée au corps, il cite les propos des philosophes qui parlaient de l'ensevelissement de l'âme dans le corps tombeau. On peut supposer que c'est la notion du châtiment (§ 107 : « Qu'on fasse attention qu'il prend la mort comme un châtiment ») qui amène l'auteur à citer le dicton pythagoricien sur le corps tombeau. Sami Yli-Karjanmaa indique un fragment tiré des *Stromates* de Clément d'Alexandrie (Clément attribue le propos à Philolaos, qui joint de la même manière, comme Philon, l'idée de punition et l'image du corps tombeau[45]). Il semble qu'on peut distinguer dans le texte de Philon, deux aspects de « la mort propre à l'âme », voire deux espèces de « la mort » de l'âme : (1) la mort ontologique (ou « physique ») est commune à toutes âmes incarnées, (2) l'autre est existentielle (ou « morale ») et ne concerne que les âmes vicieuses.

La même ambiguïté de la notion de « la mort » – (1) la mort physique et (2) la mort philosophique (existentielle), pratiquée durant la vie – est manifeste dans les explications de Socrate du *Phédon*. En effet, Socrate commence par définir « la mort » comme « séparation de l'âme et du corps » (la mort commune, physique), et, bientôt, il devient évident que, selon lui, ce sont les philosophes qui accomplissent le mieux cette tâche *leur vie durant* (c'est la mort morale, existentielle). Cette ambiguïté était remarquée par les platoniciens postérieurs qui ont distingué deux espèces de « la mort ». Ainsi, Porphyre affirme que « la mort est double (ὁ θάνατος διπλοῦς) : l'une, qui est bien connue, a lieu, quand le corps se sépare de l'âme, et celle des philosophes – quand l'âme se sépare du corps. Et l'une ne suit pas nécessairement l'autre »[46]. Dans les paragraphes précédents du même ouvrage (*Sent.* 7–8), Porphyre fait nettement distinction entre les rapports ontologique et existentiel de l'âme avec le corps : (1) la nature lie l'âme au corps, et (2) l'âme elle-même « s'attache au corps, quand elle se tourne vers les passions qui viennent de lui (ψυχὴ καταδεῖται πρὸς σῶμα τῇ ἐπιστροφῇ τῇ πρὸς τὰ πάθη τὰ ἀπ' αὐτοῦ) ». Porphyre distingue, donc, deux sortes du lien de l'âme avec le corps, et deux types corrélatifs de la séparation. Les types de la séparation sont appelés « morts », ceux du lien – non. Toutefois, son schéma tient manifestement compte de la différence entre les niveaux ontologique et existentiel (ou « morale ») du rapport de l'âme avec le corps.

44 L'allusion au *Phédon* dans le § 103 évoque nettement la mort « philosophique », c'est-à-dire, la séparation avec le corps *pendant* la vie.

45 YLI-KARJANMAA, S. : *Reincarnation*, 59 et fr. 14 DK (= CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Strom.* III, 3, 17, 1–2).

46 *Sententiae* 9. Traduction personnelle.

Quand Philon décrit la deuxième espèce de « mort », qui est une mort spéciale, propre à l'âme, il considère non l'état de l'âme incarnée, mais son *attitude* envers le corps – ses passions, liées à l'existence corporelle et les vices qui en découlent. C'est uniquement dans le cas où l'âme, qui est supérieure, se laisse dominer par l'inférieur, le corps, qu'elle est morte. C'est une mort « morale » (*Leg.* I, 107 : « l'âme meurt à la vie de la vertu, mais vie de la seule du vice ») ou, en pensant au *Phédon*, « anti-philosophique »[47].

Dieter Zeller, qui observe la particularité de la description de la mort de l'âme dans l'œuvre de Philon, considère que cet auteur joint, d'une part, la notion de la mort *ontologique*, exprimée par les propos réunis dans le *Leg.* I, 108, et, d'autre part, l'idée présente dans la littérature et dans la philosophie populaire, selon laquelle l'homme *non éduqué, vicieux ou inactif* ne vit pas, mais peut être considéré comme mort[48]. L'analyse de Zeller paraît raisonnable. Toutefois, il lui manque certains éléments importants. Tout d'abord, il faut préciser que, pour l'essentiel, la notion de la mort de l'âme chez Philon est « morale » ou « existentielle ». Pour lui, l'âme n'est mort que quand elle se livre au vice et s'entombe elle-même dans le corps. D'autre part, il conçoit le vice d'une manière platonicienne, comme *dû à la domination du corps*[49].

Ensuite, il faut noter (à ma connaissance, cela n'a jamais été fait) que la source philosophique où on trouve la meilleure description de l'état de l'âme qui peut être appelé la mort « anti-philosophique » (quand l'âme s'attache au corps à lieu de se séparer de lui) se trouve dans le même ouvrage de Platon, d'où Philon tire sa définition de bon rapport de l'âme envers le corps, c'est-à-dire, dans le *Phédon*.

47 D. Zeller l'appelle « existentielle ». J. Mansfeld (*Heraclitus, Empedocles, and Others*, 141) note que, « pour Philon, l'ensevelissement de l'âme dans le corps commence avec le péché d'Adam ». Si cela est vrai, il faut souligner que, comme le montrent ses textes, en général, Philon ne considère pas le fait d'être dans le corps « tombeau » comme « mortel » pour l'âme. L'âme peut porter ce tombeau, qui est le corps (c'est la *conditio humana*), sans, pour cela, être morte (cf. *Leg.* III, 69–70, *Spec.* IV, 188). L'âme n'est morte dans son corps que dans le cas où elle est « morte pour la vertu » (cf. *QG* I, 16 ; 70).

48 ZELLER, D. : *The Life and Death*, 50–55 ; *Studien zu Philo und Paulus*, 93–99. Parmi d'autres exemples, D. Zeller indique le texte d'*Ep.* 93 de Sénèque. G. SCARPAT (*La morte seconda e la duplice morte dalla Sapientia a S. Francesco*, in : Paideia 42 (1987), 55–62, ici 60–61) le tient pour une preuve que Philon a trouvé la notion de deuxième mort dans l'œuvre de Posidonius. Cf. KOLARCIK, M. : *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1–6. A Study of Literary Structure and Interpretation* (= Analecta Biblica 127). Rome : Pontificio Istituto Biblico 1991, 77 *sq*, n. 19. Toutefois, Sénèque ne parle jamais de la mort de l'âme (cf. ZELLER, D. : *Studien zu Philo und Paulus*, 98), et sa notion de « la mort » durant cette existence ne considère pas le rapport de l'âme avec le corps.

49 Cela est bien souligné par Irène Feuer (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie, Quod deterius potiori insidiari soleat*. Introduction, traduction et notes par I. Feuer. Paris : Cerf 1965, 50–51, n. 1) qui observe que « cette mort de l'âme est toujours conçue [par Philon] comme due à la domination du corps, et qu'ainsi Philon reste fondamentalement platonicien sur ce point ».

En effet, dans le *Phédon*, Socrate non seulement explique de quelle manière l'âme du véritable philosophe s'applique à devenir étrangère au corps, mais aussi, comment elle peut l'approcher, se laisse lier et emprisonner par ses désirs et ses passions. L'âme qui commence à vivre la vie du corps, est remplie par lui et lui devient quasiment connaturelle. Elle n'est plus capable de se séparer du corps, non seulement durant cette existence, mais aussi après la mort « physique ». Ainsi, elle ne peut pas jouir de l'existence propre de l'âme, qui est celle de l'intelligence.

C'est dans la partie du dialogue que les néoplatoniciens appelaient « le deuxième discours purificatif » (*logos kathartikos*), le *Phédon* 80 e–84 b que Socrate décrit cet état de l'âme, opposé à celui qui est cultivé par les authentiques philosophes. Les formules concises que nous trouvons chez Philon, semblent résumer la riche leçon de Socrate dans le *Phédon*. Dans cette partie de l'ouvrage, Socrate figure le sort des âmes au moment de la séparation avec le corps, qui dépend du mode de vie qu'elles avaient cultivé. Socrate explique que l'âme, qui, tout au long de sa vie, s'exerce (μελετῶσα ἀεὶ τοῦτο) à fuir le corps et à ne rien avoir en commun avec lui, est une âme qui pratique droitement la philosophie et qui s'exerce véritablement à mourir (τεθνάναι μελετῶσα ῥᾳδίως). C'est cette pratique qu'on peut appeler « l'exercice à la mort » (μελέτη θανάτου)[50]. Une telle âme n'aura pas de difficulté à se séparer du corps et d'aller vers ce qui est divin, immortel et intelligent, vers ce lieu, où elle sera heureuse, débarrassée de tous les maux de l'existence humaine (τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένη)[51]. Si, au contraire, l'âme s'associe toujours au corps (τῷ σώματι ἀεὶ συνοῦσα), le sert, tombe amoureuse de lui et est envoûtée par ses désirs et ses plaisirs (ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν), elle ne peut pas être pure au moment où elle se sépare du corps (μεμιασμένη καὶ ἀκάθαρτος τοῦ σώματος ἀπαλλάττηται)[52].

> « Ce sera sans aucun doute une âme complètement pénétrée par ce qui a forme corporelle, forme que la familiarité et l'association avec le corps (ἡ ὁμιλία τε καὶ συνουσία τοῦ σώματος) lui aurait rendu connaturelle (σύμφυτον), du fait que toujours elle est associée au corps et ne cesse de s'en occuper (διὰ τὴν πολλὴν μελέτην) »[53].

[50] *Phédon* 80 e. Quoiqu'elle est préfigurée par les explications antérieures de Socrate (καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστιν τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος), c'est à ce point de la discussion que l'expression μελέτη θανάτου est employée pour la première fois dans le dialogue.

[51] *Phédon* 81 a. Cf. aussi *Phédon* 84 b.

[52] *Phédon* 81 b.

[53] *Ibid.* 81 c. Traduction de M. Dixsaut (PLATON : *Phédon.* Traduction nouvelle, introduction et notes par M. Dixsaut. Paris : GF Flammarion 1991), légèrement modifiée. Cf. 82e–83a : « La philosophie le discerne bien, ce qu'il y a de plus terrible dans cet emprisonnement, c'est qu'il est l'œuvre de l'appétit (δι' ἐπιθυμίας ἐστίν), de sorte que c'est l'enchaîné lui-même qui coopère de la manière la plus efficace à parfaire son état d'enchaîné » ; 83 d–e : « Chaque

Dans le *Phédon*, la mort philosophique n'est pas explicitement liée à l'acquisition de la vertu. Néanmoins, les explications de Socrate montrent à l'évidence que la vie vertueuse est un élément naturel et nécessaire de l'attitude de celui qui s'exerce à mourir pour la vie corporelle. En effet, en expliquant en quoi consiste cette attitude des authentiques philosophes, Socrate décrit les raisons qui les incitent à être modérés et courageux[54]. Selon lui, la vraie vertu, c'est la vie pure de la raison (φρόνησις), à l'écart des soucis du corps[55]. En même temps, Socrate souligne que ce sont les âmes des gens *mauvais* (φαῦλοι) qui continuent à errer autour des tombeaux « jusqu'au moment où, habitées par cet appétit qu'elles ont de leur compagnon [...] elles reviennent de nouveau s'enchaîner à un corps »[56]. Dans la même partie du dialogue, nous trouvons des remarques concernant la question à qui, l'âme ou le corps, l'immortel ou le mortel, convient-il être asservie et commandé[57].

Pour notre propos, le plus important est le fait que Socrate du *Phédon*, quand il parle de l'attitude anti-philosophique de l'âme, unie les aspects ontologique et morale, comme Philon le fait dans notre texte des *Allégories des Lois*. Selon les explications de Socrate, l'âme qui est mauvaise, qui se laisse dominer par le corps et qui se livre à ses désirs et à ses plaisirs, est pénétrée par l'élément corporel, alourdi (clouée à lui, enchaînée, emprisonnée), donc, ne peut plus se séparer de lui, pour vivre la vie propre à l'âme, après la mort « physique », comme déjà cette vie durant. Elle est, donc, *morte* (quoique ce mot n'est pas employé par Socrate) pour la vie déliée dans le divin. Cela lui arrive non du fait qu'elle se trouve dans le corps, mais parce qu'elle devient son amie (φιλοσώματος)[58].

Il semble que, malgré l'absence de la mention de « la mort » de l'âme, les textes du *Phédon*, que je viens d'évoquer, rappellent la notion de la mort de l'âme des *Allégories des Lois* plus que toute autre source philosophique qui jusqu'à présent était évoquée pour expliquer son origine. Évi-

plaisir, chaque peine, c'est comme s'ils possédaient un clou avec lequel ils clouent l'âme au corps », etc. Traduction de M. Dixsaut.

54 Surtout dans le *Phédon* 68 b–69 c, 82 a–d, 83 b–e. Cf. 83 e : « Voilà les raisons pour lesquelles, Cébès, ceux qui aspirent droitement à apprendre sont bien réglés et courageux (κόσμιοί εἰσι καὶ ἀνδρεῖοι) – et ce ne sont pas celles du plus grand nombre ».

55 Cf. surtout *Phédon* 69 a–c.

56 *Phédon* 81 d–e (οὔ τί γε τὰς τῶν ἀγαθῶν αὐτὰς εἶναι, ἀλλὰ τὰς τῶν φαύλων, d6 *sq*).

57 *Phédon* 80 a. Cf. *Leg.* I, 106, où Philon décrit la mort propre à l'âme comme un état, « où domine l'inférieur, le corps, et où le supérieur, l'âme, est dominé ».

58 Philon emploie volontiers ce vocable platonicien, ainsi que des nombreux autres composés « *philo*-quelque chose », pour indiquer, sur l'exemple du Socrate du *Phédon* (68 c), l'orientation existentielle d'une âme humaine. Cf., là-dessus, les remarques pertinentes de D. Runia (*La recepción*, 97). Dans le *Leg.* III, 68–73, les types opposés des φιλόσοφος et φιλοσώματος sont distingués selon leur relation avec le corps – « ce mal, ce cadavre, lié à l'âme » (III, 72–73 : ὑπὸ κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου). Cf. *Leg.* I, 108 : κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου τοῦ σώματος.

demment, c'est précisément cette absence dans le *Phédon* de la mention de « la mort de l'âme » qui ne permet pas d'apercevoir l'influence de ce dialogue sur la notion qu'on trouve dans l'œuvre de Philon. Cela ne pourrait pas être autrement, vu que, dans le *Phédon*, Platon s'applique à montrer que l'âme *ne meurt pas*, qu'elle est immortelle.

4. De la notion de l'« exercice » (*meletē*) existentielle dans le *Phédon* à la notion ambigüe de « l'exercice à la mort » dans l'œuvre de Philon

Je pense que c'était surtout l'évocation, dans le *Phédon*, d'« exercice » (« pratique », « occupation », *meletē*, *meletan*) existentielle de l'âme qui devait aider Philon à découvrir, à partir de la notion de « mort philosophique » du dialogue, une *deuxième* espèce de la mort. Dans le dialogue, Socrate à plusieurs reprises évoque l'« exercice » ou la « pratique » qui détermine l'état de l'âme durant sa vie avec le corps et après leur séparation. Un lecteur attentif devait saisir qu'au lieu de l' « exercice à la mort » philosophique, qui débarrasse l'âme du corps, l'homme peut choisir l'exercice (*meletē*, *meletan*) contraire, qui infecte l'âme d'élément corporel et la cloue au corps pour toujours. En 81 b–82 a, en parlant des âmes qui s'attachent aux corps durant cette vie et ne peuvent plus les quitter, Socrate souligne que tel est résultat de leur « occupation » (« pratique » ou « exercice », *meletē*, *meletan*) continue, et qu'elles s'enchaînent de nouveau à des corps selon les occupations qu'elles ont eu leur vie durant : διὰ τὸ ἀεὶ συνεῖναι καὶ διὰ τὴν πολλὴν μελέτην (81 c6) ; εἰς τοιαῦτα ἤθη ὁποῖ' ἄττ' ἂν καὶ μεμελετηκυῖαι τύχωσιν ἐν τῷ βίῳ (81 e2–3) ; μεμελετηκότας (81 e6) ; κατὰ τὰς αὐτῶν ὁμοιότητας τῆς μελέτης (82 a8).

Je pense que Philon a bien apprécié cette notion de *meletē* existentielle, qui détermine le rapport de l'âme avec le corps et, par conséquent, son sort après la mort physique. En effet, dans l'œuvre de Philon, l'expression « l'exercice à la mort » est un des cas, où l'allusion au *Phédon* paraît être le plus évidente[59]. Or, il est remarquable que dans certains de ses textes, la notion d' « exercice à la mort » est appliquée non aux amis de la sagesse et de la vertu, mais aux personnages méchants et déraisonnés. Ainsi, dans les *Quaestiones in Genesim* IV, 173, à propos des mots d'Ésaü (Gen. 25, 30 : « Je vais mourir »), qui se prépare à vendre son droit d'aînesse à Jacob pour un plat de lentilles, Philon explique que « la vie d'homme mauvais (φαύλου) se précipite vers la mort, en s'occupant, chaque jour, à mourir, μελετῶν τὸ ἀποθνῄσκειν ».

59 D. Runia (*The Reception*, 5) note "A clearer example of a recognizable allusion to the dialogue is the description of philosophy as 'practising to die' or a 'practice for death' (64a6, 67e4, 81a1). The combination of the words μελετή and ἀποθνῃσκειν or θάνατος must amount to an allusion to Plato's work" ; Ruina, D. : *La recepción*, 96.

David Runia, qui observe la particularité de cette allusion au *Phédon*, considère qu'ainsi Philon joue un jeu littéraire que ses lecteurs devaient apprécier[60]. Le même chercheur note qu'une « semblable réinterprétation de la pratique de la mort » a lieu dans le *De somniis* I, 151[61]. Dans ce dernier texte, Philon oppose les sages (σοφοί) qui « ont le privilège d'habiter la région céleste de l'Olympe, formés depuis toujours à la fréquentation des cimes » aux méchants (κακοί) « qui du début à la fin ne se sont appliqués qu'à mourir (ἀποθνῄσκειν ἐπιτετηδευκότες) et, des langes à la vieillesse, sont des familiers de l'extinction »[62]. Le même remaniement du thème platonicien est manifeste dans le *Quis rerum divinarum heres sit* 290–292, où Philon explique que le mot « mort » (cf. *Ps.* 83, 11) veut dire « la vie des méchants », et que le méchant, « sans cesse, apprend à mourir » (ἀποθνῄσκειν ἀεὶ μανθάνοντα)[63].

Sami Yli-Karjanmaa propose la réflexion la plus poussée de l'usage « inversé » de la formule platonicienne par Philon. Il se demande si Philon « pense à quelque chose qui devait lier ces différents usages » ? Yli-Karjanmaa avoue de n'être pas près de proposer une réponse bien fondée[64]. En accord avec la pensée directrice de son étude, il considère que Philon pouvait viser à rappeler à ses lecteurs la pensée de Socrate, pour lequel « l'exercice à la mort » signifiait surtout la possibilité d'échapper à la réincarnation. Selon ce chercheur, Philon, « visait-il ou non évoquer la réincarnation, en pratique l'a fait (aussi) »[65]. Je suis d'accord que la mention de l'exercice de la mort, dans l'œuvre de Philon, peut, entre autres choses, rappeler la réflexion socratique sur la réincarnation, mais, dans les contextes immédiats des *QG* IV, 173, *Somn.* I, 151 et *Her.* 292 l'autre notion prévaut manifestement, celle de l'attitude que l'âme *cultive* durant sa vie corporelle. Je tiens les singuliers emplois de la notion de l'« exercice à la mort » dans les écrits de Philon pour l'indice du trajet qui pouvait mener cet auteur de la notion classique du la « mort philosophique » (*meletē thanatou*) dans le *Phédon* vers celle de la deuxième espèce de la « mort », qui saisit l'âme mauvaise (*meletē thanatou* inversée).

60 RUNIA, D. : *The Reception*, 5 : "Following ancient practice Philo plays around with the learned allusion and the reader is expected to follow and appreciate what he is doing" ; *La recepción*, 96.

61 *Ibid.*, 5, n. 7 (*La recepción*, 96) et 9 : "another example of Philo going his own way in using the Platonic phrase" (*La recepción*, 102).

62 Traduction de P. Savinel (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie, De somniis I-II*. Introduction, traduction et notes par Pierre Savinel. Paris : Cerf 1962), modifiée.

63 Dans le fr. 7, 3 (J.R. HARRIS) l'expérience de sommeil est décrite comme μελέτη θανάτου, ce qui rappelle la notion de la mort philosophique dans le *Phédon*.

64 YLI-KARJANMAA, S. : *Reincarnation*, 124 : "At this point of our study we are not really able to give a well-founded position on why he wanted to do so".

65 *Ibid.* : "Where Philo intended to allude to reincarnation or not, in practice that (too) is what he did".

Un texte du *Timée* platonicien (qui contient la célèbre image de la plante céleste) montre que Platon lui-même pouvait envisager une idée de tel genre. Ici, nous lisons que toutes les pensées de celui qui se livre aux désirs et aux ambitions, nécessairement, deviennent mortelles et que tel homme lui-même devient mortel, « autant qu'il se peut faire », tandis que celui qui s'exerce (γεγυμνασμένῳ) à penser ce qui est vrai, immortel et divin, devient immortel, autant que cela est possible pour la nature humaine[66]. On peut dire que, dans le premier cas, l'homme et son âme *s'exerce à la mort* et « se mortalise ».

Dans le *De gigantibus* 14–15, à propos de la Genèse 6, 2[67], Philon qui explique que, pour Moïse, les « filles des hommes » sont « les passions des hommes », de nouveau (cf. *Leg.* I, 103–106) oppose l'attitude « *des philosophes véritables* qui, du début jusqu'à la fin, se sont efforcées de mourir à l'existence corporelle (ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους μελετῶσαι τὸν μετὰ σωμάτων ἀποθνήσκειν βίον), afin de participer à la vie incorporelle et éternelle, auprès de la réalité inengendrée et incorruptible », à celle des hommes,

> « qui ont méprisé la sagesse [σοφίας ἠλόγησαν, *ne sont pas "philosophes"*] et se sont livré à des réalités instables et contingentes, dont aucune ne se rapporte à notre faculté souveraine, l'âme, l'intellect, mais qui toutes se rapportent (ἀναφέρεται) au cadavre qui nous est connaturel (ἐπὶ τὸν συμφυᾶ νεκρὸν ἡμῶν), le corps, ou à des objets encore plus dépourvus d'âme que lui »[68].

D'autres textes de Philon, où est mentionné le rapport de l'homme ou son âme avec le corps cadavre (ils sont nombreux[69]), confirment, me semble-t-il, la singularité de la notion de « la mort de l'âme » philonienne, comme mettant en valeur l'aspect moral (ou « existentiel ») du rapport de l'âme avec le corps – l'âme meurt, si elle s'adonne à la vie du corps. Ce que je souhaite surtout affirmer dans cette étude, c'est le fait que telle notion de « la mort » découle, pour l'essentiel, de la description de l'état de l'âme « non-philosophique », proposée dans le *Phédon*.

5. L'importance du contexte exégétique de la naissance de la notion de « la mort de l'âme »

Il me reste à souligner un autre aspect important de l'apparition de la notion de la mort de l'âme dans l'œuvre de Philon. Évidemment, c'est son

[66] *Timée* 90 b–c.

[67] « Les anges de Dieu voyant que les filles des hommes étaient belles se prirent des femmes parmi toutes celles qu'ils choisirent ».

[68] *Gig.* 14–15. Traduction d'A. Mosès (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie, De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis*. Introduction, traduction et notes par André Mosès. Paris : Cerf 1963).

[69] Cf. *Leg.* II, 77 ; III, 68–73, *Det.* 141 *sq*, *Post.* 73 *sq*, *Deus* 89 *sq*, *Migr.* 16–24, *Fug.* 55, 78, 113, *Mut.* 96, 210 *sqq*, *Spec.* IV, 188, *QG* 1, 16 ; I, 51 ; IV, 46 (cette liste n'est pas exhaustive).

contexte exégétique[70]. Bien sûr, on n'a pas nécessairement besoin d'un texte qui pose un problème d'interprétation pour être motivé à expliquer comment il faut concevoir « la mort ». La question peut également se poser (comme dans le *Phédon* ou dans les écrits de Sénèque et Plutarque) dans la situation, où on cherche à rassurer quelqu'un à propos de la mort d'un être proche. Dans tel cas, comme dans le *Phédon*, on peut procéder par la critique de la notion reçue de « la mort », en la corrigeant ou en l'enrichissant.

Toutefois, dans les *Allégories des Lois*, le problème de la compréhension de « la mort » apparaît, comme nous l'avons vu, non dans une situation de consolation, mais à propos d'un texte de la Genèse (2, 17). C'est le premier texte de la *Septante* où une mort « problématique » est mentionnée. Dans la suite du récit de la Genèse, une autre difficulté d'interprétation sera soulevée par la mort d'Abel le juste (Gen. 4, 8), ainsi que par le fait que Caïn est resté pratiquement impuni. Philon était visiblement préoccupé par cette histoire. Il y consacre trois ouvrages et évoque souvent Caïn dans les autres traités.

Dans le *Quod deterius potiori insidiari soleat* 47–49, Philon explique le meurtre mentionné dans la Genèse 4, 8 comme un acte de suicide : « L'âme qui a détruit en elle-même la doctrine de l'amour de la vertu et de l'amour de Dieu (τὸ φιλάρετον καὶ φιλόθεον δόγμα) est morte à la vie vertueuse »[71]. Un peu plus loin dans le même ouvrage, Caïn est appelé « mal attaché » à Abel, qui crie à Dieu (Gen. 4, 10), pour lui dire « ce qu'il a souffert de la part du mal qui lui était attaché (ἃ πέπονθεν ὑπὸ κακοῦ συνδέτου) »[72]. On peut comprendre que, par son action, Caïn s'est assimilé au corps, le mal et le cadavre.

Dans la *Sagesse de Salomon*, ouvrage approximativement contemporain de Philon, les mêmes épisodes de la Genèse sont mentionnés sous une forme poétiquement vague, pour parler de la mort et la mortalité humaine (cf. 2, 23 ; 24 ; 10, 1–3). On peut reconnaître que ces récits étaient une source d'embarras pour les confrères juifs de notre exégète. Karina Martin-Hogan[73] recourt aux textes exégétiques de Philon pour éclairer la notion ambigüe de la mort dans la *Sagesse de Salomon*. Cette auteur pense que les explications, dans les écrits de Philon, du destin de Caïn, qui ne considèrent que la mort physique[74], reflètent l'étape antérieure de l'exégèse, quand seule la mort physique était envisagée, et non la mort spirituelle[75].

70 C'est un autre élément qui fait défaut dans l'analyse de D. Zeller. Cf. *supra*.

71 *Det.* 48. Traduction d'I. Feuer (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*).

72 *Ibid.* Traduction personnelle. Cf. *Leg.* I, 108 : τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου τοῦ σώματος.

73 MARTIN-HOGAN, Karina : *The Exegetical Background of the "Ambiguity of Death" in the Wisdom of Solomon,* in : Journal for the Study of Judaism 30 (1999), 1–24.

74 *QG* I, 74, cf. *Virt.* 200.

75 MARTIN-HOGAN, K. : *The Exegetical Background*, 14.

La notion apocalyptique de « deuxième mort », qui frappe les injustes et les infidèles *après la mort*[76], diffère considérablement de la « la mort de l'âme », dont parle Philon et qui est considérablement plus conforme à la philosophie grecque (dualisme platonicien). Néanmoins, elle pouvait contribuer à pousser Philon à réfléchir sur les possibles significations de « la mort ». Origène parlera des *trois* « morts » : (1) bienheureuse mort pour le pêché (cf. Rom. 6, 10), (2) la mort de l'âme qui pêche et meurt pour Dieu (cf. Ez. 18, 4) et (3) la mort, comme elle est habituellement conçue, comme séparation d'avec le corps[77]. La deuxième de ces espèces correspond, semble-t-il, à la notion apocalyptique de la mort des pécheurs. Origène tient à préciser qu'il ne suit pas les définitions des philosophes Grecs[78]. On voit que l'auteur chrétien est au courant des théories philosophiques concernant les espèces des morts. D'autre part, il peut appuyer ses propres définitions sur les textes juifs et chrétiens. Il semble probable qu'Origène a, derrière lui, une certaine tradition, dont la réflexion de Philon devait former une source non négligeable.

Comme nous l'avons vu, Adam et Caïn ne sont pas les seules figures à propos desquels Philon évoque la mort de l'âme. Dans son œuvre, cette notion est appliquée aux différents épisodes et expressions de la *Septante* – Ésaü dans le *QG* IV, 173, les personnes mauvais (*kakoi*, *phauloi*) anonymes dans le *Somn.* I, 151 et le *Her.* 292. La relation entre divers espèces et figures de « la mort de l'âme » dans l'œuvre de Philon mérite une étude approfondie[79]. Toutefois, on peut déjà, me semble-t-il, supposer que, premièrement, le récit de la Genèse 2, 17 et, ensuite, celui de la Genèse 4, 8 *sqq* ont incité l'exégète à trouver une solution, qui a donné naissance à une nouvelle notion qui pouvait être appliquée à plusieurs autres occasions, comme un efficace outil exégétique.

Avant d'achever mon étude, je veux revenir sur le rapport entre l'œuvre exégétique de Philon et le *Phédon*. Je pense que pour un exégète occupé à expliquer la signification de la mention de « la mort », l'exemple de Socrate du *Phédon* devait être particulièrement précieux. En effet, Socrate aussi procède comme un exégète, quand, au début du dialogue, il constate que les gens ordinaires ne se rendent compte « *en quel sens* réclament la mort ceux qui sont vraiment philosophes, *en quel sens* ils méritent la mort,

76 Cf. Apocalypse de Jean 2, 11 ; 20, 6, 14 ; 21, 8.

77 *Dialogus cum Heraclide* 25.

78 *Dialogus cum Heraclide* 25, 2–6 : Τὸ ὄνομα τοῦ θανάτου πρῶτον διαστείλωμεν καὶ ὅσα σημαίνεται ἐκ τῆς τοῦ θανάτου φωνῆς. Παραστῆσαι πειράσομαι ὅσα σημαίνεται οὐ καθ' Ἕ[λ]ληνας, ἀλλ' ὅσα σημαίνεται κατὰ [τὴ]ν θείαν γραφήν.

79 D. Zeller (*The Life and Death*; *Studien zu Philo und Paulus*) propose une typologie des mentions de la vie et la mort de l'âme selon l'ordre des textes de la *Septante*, expliqués par Philon. Je pense que son analyse peut être élargie, en précisant le contenu de la notion de « mort de l'âme » dans les différents textes et son rapport avec les sources philosophiques de Philon.

et laquelle »[80]. Plus loin dans le dialogue, les interlocuteurs continuent à étudier et expliquer la notion de « mort » et d'« exercice à la mort » : « La mort, pensons-nous que c'est quelque chose ? [...] Se peut-il qu'elle soit autre chose que la séparation de l'âme d'avec le corps ? [...]. Se peut-il que la mort soit autre chose que cela »[81]? « Ne serait-ce pas cela, s'exercer à la mort »[82]? C'est une forme d'analyse (ou de la présentation d'analyse) typique des dialogue platoniciens en générale, et du *Phédon* en particulier. Les questions y sont étudiées en précisant la signification des certaines expressions, comme cela se passe aussi habituellement dans les écrits exégétiques de Philon.

Le *Quod deterius potiori insidiari soleat* 33–34 montre que Philon a fait attention au caractère paradoxal de l'affirmation de Socrate au début du dialogue, selon laquelle, les philosophes « ne s'occupent de rien d'autre que de mourir et d'être morts » (οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνῄσκειν τε καὶ τεθνάναι), ainsi qu'à la réaction d'un de ses interlocuteurs, Simmias, qui s'exclame : « Par Zeus, Socrate [...] t'as réussi à me faire rire ! Je pense effectivement que s'ils entendaient cela, la plupart des gens jugeraient que c'est à coup sûr la bonne manière de parler de ceux qui s'occupent à philosopher », etc. (64 a–b). De ce fait, l'affirmation provocatrice de Socrate (« les philosophes ne s'occupent qu'à mourir ») suscite la longue explication de la signification de « la mort » et de « l'exercice à la mort ». Philon donne la parole à Caïn qui essaie de convaincre Abel d'aimer les joies du corps et toutes les choses qui, selon lui, sont importantes pour le bonheur de cette existence : les honneurs, la richesse, le pouvoir. Et « ceux qu'on dit amis de la vertu (φιλάρετοι) », qui négligent tout cela, sont « sales, le teint jaune, l'aspect squelettique, ils ont l'air affamés à force de privations, leur santé est mauvaise, ils apprennent à mourir (μελετῶντες ἀποθνῄσκειν) »[83]. On reconnait la représentation vulgaire des philosophes, bien connue par les *Nuées* d'Aristophane[84], qui est rappelée par Simmias pour donner le départ à l'analyse de « la mort » dans le *Phédon*[85]. On voit que Philon non seulement connait bien le texte platonicien[86], mais aussi s'intéresse au développement que les notions de « la mort » et d'« l'exercice à la mort » subissent dans le dialogue.

[80] *Phédon* 64 b : ἥ τε θανατῶσι καὶ ἣ ἄξιοί εἰσιν θανάτου καὶ οἵου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι. Traduction de M. Dixsaut (Platon, 1991).

[81] *Phédon* 64 c.

[82] *Ibid.* 80 e–81 a. Cf. 91 d.

[83] *Det.* 34. Traduction d'I. Feuer (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*), légèrement modifiée.

[84] Cf. *Nuées* 103, 504.

[85] S. Yli-Karjanmaa (*Reincarnation*, 123) appelle la manière, dont Philon utilise l'idée de l' « exercice à la mort » dans le *Det.* 34. "Simmian" ("rather than Socratic").

[86] Selon G.H. Whitaker (*Philo* [= Loeb Classical Library] Cambridge, MA : Harvard University Press 1929, vol. II, 494), "It is good example of Philo's intimate knowledge of Plato".

David Runia, en faisant allusion à l'étude de Geert Roskam[87] sur l'utilisation du *Phédon* par Plutarque, remarque que, à la différence de Plutarque, Philon ne s'intéresse, dans le dialogue, qu'à « un ensemble des thèmes bien limité » et qu'« il ne s'occupe pas de la grande partie de sa structure narrative, et certainement pas de ses arguments philosophiques et de la stratégie argumentative »[88]. Je n'ai pas l'intention de contredire cette dernière affirmation. Toutefois, je pense que l'exemple de l'utilisation du thème de la mort philosophique (et de son opposé, la mort « antiphilosophique » de l'âme) dans l'œuvre de Philon montre que celui-ci peut embrasser dans sa pensée une grande partie de la discussion, menée par Socrate dans le dialogue, et qu'il développe les explications de Socrate en fonction du contexte de son propre œuvre d'exégète des Écritures juives[89].

Résumé

La thèse principale de l'article consiste dans l'affirmation que la notion de « mort de l'âme », développée dans l'œuvre exégétique de Philon d'Alexandrie (l'âme vicieuse s'attache au corps et se rend morte) prend son origine dans le Phédon *de Platon. En effet, selon Socrate de ce dialogue, l'âme « anti-philosophique » qui se livre aux plaisirs du corps, est pénétrée par l'élément corporel, emprisonnée dans le corps, donc ne peut plus se séparer de lui, pour vivre la vie propre à l'âme, après la mort « physique », comme déjà cette vie durant. Elle est donc morte (quoique ce mot ne soit pas employé par Socrate) pour la vie déliée dans le divin. Cela lui arrive non du fait qu'elle se trouve dans le corps, mais parce qu'elle devient son amie (*philosōmatos*).*

Abstract

The main thesis of the article is the affirmation that the notion of "soul's death", developed in Philo of Alexandria's exegetical works (the vicious soul binds itself to the body and thus dies), has its source in Plato's Phaedo. *According to the Socrates of this dialogue, the "anti-philosophical" soul which yields to corporal pleasures is penetrated by a corporal element. It is imprisoned in the body and therefore cannot liberate itself from it in order to live the soul's true life after "physical" death; nor can it live this true life already during this life. The soul is thus dead (although Socrates does not use the word) for the life unbound in the divine world. This happens not because the soul is in the body but because it becomes its friend (*philosōmatos*).*

87 ROSKAM, Geert : *Plutarch's Reception of Plato's* Phaedo, in : DELCOMMINETTE, S./D'HOINE, P./GAVRAY, M.-A. (éd.) : *Ancient Readings*, 107–133.

88 RUNIA :*La recepción*), 14.

89 On peut ajouter que la culture juive de Philon rendait l'idée de la mortalité de l'âme plus acceptable que cela n'était aux yeux des platoniciens « orthodoxes ».