

Aline DELPIERRE

## SÉPARATION DE L'ÂME D'AVEC LE CORPS ET MORT VOLONTAIRE CHEZ LES STOÏCIENS : DISCUSSION D'UNE EXÉGÈSE D'ELIAS (SVF III 768)

Si l'on en croit Elias, philosophe néoplatonicien du VI<sup>e</sup> siècle après J.C., dans le SVF III 768<sup>1</sup>, les Stoïciens auraient tiré leur autorisation du suicide raisonnable de l'interprétation littérale d'une métaphore, d'une sorte de contre-sens sur le sens platonicien véritable de la définition de la philosophie comme souci de mort. Un retour sur la définition de la mort comme séparation de l'âme d'avec le corps, commune à Platon et à Chrysippe, s'impose, mobilisant une ontologie au fondement d'un mourir, afin d'en tirer les conséquences et avant de revenir au texte source d'Olympiodore<sup>2</sup>, également donné en référence pour ce fragment. L'analyse et la confrontation des commentateurs témoignent de l'ambiguïté de la position stoïcienne vis-à-vis de ce dialogue de Platon et de son utilisation sur le problème de la mort volontaire, considérablement enrichi par la discussion. Reste à voir si le tour de force stoïcien ne consiste pas plutôt en une adaptation de la définition platonicienne à leur propre système, dont il met la cohérence à l'épreuve. Loin d'être une simple pratique triviale, le suicide requiert un fondement métaphysique, auquel la polémique néoplatonicienne fait remonter.

### LA PHILOSOPHIE COMME ΜΕΛΕΤΗ ΘΑΝΑΤΟΥ : LE SOUCI D'UNE MORT NATURELLE OU PROAIRÉTIQUE ?

#### *Se suicider à la lecture du dialogue sur l'âme*

De Cléombrote d'Ambracie, l'on ne connaît rien, sinon sa mort volontaire d'une violence spectaculaire, mis en vers par Callimaque dans l'Épigramme 23 :

Εἶπας "Ἡλιε χαῖρε' Κλεόμβροτος ὠμβρακιώτης  
ἦλατ' ἀφ' ὑψηλοῦ τείχεος εἰς Αἴδην  
ἄξιον οὐδέν ἰδὼν θανάτου κακόν, ἀλλὰ Πλάτωνος  
ἐν τὸ περὶ ψυχῆς γράμμ' ἀναλεξάμενος.

Aux mots « Soleil, adieu ! », Cléombrote d'Ambracie se jeta du haut du rempart vers l'Hadès, non au vu d'un mal digne de mort, mais à la lecture d'un dialogue de Platon, celui sur l'âme<sup>3</sup>.

---

1. Étant donné la longueur des deux textes concurrents donnés pour le texte SVF III 768, nous les avons placés et traduits (comme les autres extraits présentés) en annexe.

2. Son *Commentaire à l'Isagogè de Porphyre* est aujourd'hui perdu, mais il nous reste celui sur le *Phédon*, dont la première lecture est précisément consacrée à l'interdit du suicide.

3. Les traductions sont personnelles.

Ces quatre vers concentrent à peu tout ce que nous savons de ce personnage obscur, dont on ignore s'il s'identifie ou non au disciple de Socrate mentionné par Platon au début du *Phédon* (59c4)<sup>4</sup>. Son identité est d'ailleurs si flottante qu'elle se confond avec celle du cynique Théombrote, dès la reprise cicéronienne de l'épigramme, à laquelle il est fait explicitement référence dans les *Tusculanes*<sup>5</sup>. Et pour cause : ce n'est pas tant la personnalité historique que la figure mythique qui a retenu l'intérêt de la tradition, comparable au sage d'Utique dont Plutarque nous dit qu'il lut, lui aussi, à deux reprises, le « dialogue sur l'âme » avant de s'éviscérer. La périphrase n'est sûrement pas anodine : sous-titre du *Phédon*, elle en dévoile la question métaphysique essentielle et déterminante d'une attitude face à la mort. De la connaissance de l'âme dépend la conception de la philosophie et de son exercice.

Que Cléombrote soit ou non un personnage du dialogue sur l'âme n'est donc pas l'important : ce qu'il faut retenir avant tout, c'est qu'il en est le lecteur – le piètre lecteur. Comment ne pas trouver curieux ce suicide sans raison apparente, décidé sans qu'aucun ne le réclame ni le justifie ? Comment ne pas qualifier d'insensé un tel geste, caractérisé en tout par la précipitation, tant du point de vue de la façon de mourir que de son élément déclencheur ? Surtout, d'un point de vue philosophique, comment un ouvrage s'ouvrant sur l'interdit du suicide, formulé clairement et développé par le sage Socrate, peut-il être à l'origine d'une mort volontaire ? Qui plus est, d'une mort si violente ?

Οὐ μέντοι ἴσως βιάσεται αὐτόν· οὐ γάρ φασι θεμιτὸν εἶναι.<sup>6</sup>

Sans doute n'ira-t-il [Evénos] pas, cependant, jusqu'à se tuer violemment : on dit, en effet, que c'est interdit par le dieu.

C'est sur cet interdit attribué à Philolaos et expliqué par Socrate à ses interlocuteurs Simmias et Cébès, que s'ouvre le prélude à la définition de la philosophie comme méditation de la mort. La traduction volontairement glosée met en évidence la violence contre-nature qu'implique ce type de mort (βία<sup>7</sup>), ainsi que l'ordre divin (θέμις<sup>8</sup>) dont elle relève et qu'elle enfreint. Qu'un stoïcien passe outre ce décret, on le conçoit : la transgression devient incompréhensible pour qui se réclame du platonisme comme Cléombrote.

Mais Platon ne déclare-t-il que philosopher, c'est apprendre à mourir et être mort ? De deux choses l'une : ou bien Cléombrote se méprend ou bien Platon se contredit ; or la seconde n'est pas vraie ; donc la première l'est. Tel est le raisonnement suivi par les auteurs néoplatoniciens des *Prolégomènes à la philosophie*, placés en tête de leur *Commentaire à l'Isagogè de Porphyre* avec lequel ils forment un tout. Dans la lignée d'Olympiodore, tous, qu'il s'agisse d'Elias ou de David, adoptent dans leurs leçons le même schéma argumentatif, appuyé sur ce même exemple. Leur démonstration prend

---

4. Voir la notice du *DPhA* : la documentation historique est réduite à cette seule mention, qui en fait un compagnon d'Aristippe, mais c'est la tradition très riche depuis le III<sup>e</sup> s. aC qui l'a rendu fameux.

5. Cf. *Tusc.*, I, 39, 84 récit plus concis et moins précis ; voir aussi *Pro Scauro* 4. C'est par l'intermédiaire cicéronien que l'anecdote s'est transmise à l'occident latin : voir St-Jérôme en *Ep.* 39, 3, 5, Lactance, *Div. Inst.* III, 18, 10, Saint-Augustin, *De Civ. Dei*, I, 22.

6. Platon, *Phédon*, 61c9-10.

7. Βία ou παρὰ φύσιν par opposition à κατὰ φύσιν (opposition systématisée par Aristote).

8. θέμις par opposition à νόμος : loi divine ou morale vs. loi humaine, établie par l'usage.

place dans l'exégèse de la définition de la philosophie comme μελέτη θανάτου, la troisième des six retenues dans leur canon :

Ἄλλος ὁρισμὸς τῆς φιλοσοφίας ἐκ τοῦ προσεχοῦς τέλους λαμβανόμενος ὁ λέγων αὐτὴν μελέτην θανάτου· ἐν γὰρ τῷ Φαίδωνι τῷ διαλόγῳ οὕτως ὁ Πλάτων ὀρίζεται· φησὶ γὰρ ὅτι «κινδυνεύουσιν οἱ φιλοσοφοῦντες λεληθέναι σφᾶς τε αὐτοῦς καὶ τοὺς ἄλλους μὴδὲν ἕτερον μελετῶντες πλὴν ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι»<sup>9</sup>.

Une autre définition de la philosophie, tirée de la fin proche, est celle qui l'énonce comme souci de mort. C'est ainsi, en effet, que Platon la définit dans son dialogue du *Phédon*. Car il affirme : « ceux qui pratiquent la philosophie, eux-mêmes et les autres risquent de ne pas s'apercevoir qu'ils ne s'occupent de rien d'autre que de mourir et d'être mort. »

Or tandis qu'elle s'ouvre sur cette définition du *Phédon*, l'exégèse se clôt sur la liste des cinq motifs du suicide retenus par les Stoïciens. Comment y arrive-t-on ? L'ajout du réfléchi, absent de l'énoncé platonicien<sup>10</sup>, pointe d'emblée le risque de mécompréhension que courent les philosophes semblables à Cléombrote, vers qui l'épigramme de Callimaque, qu'ils citent intégralement, assurent la transition. Rendue fameuse par l'*Essai* de Montaigne<sup>11</sup>, reconnue chez Cicéron comme chez Sénèque, à partie liée avec les exercices spirituels de *praemeditatio malorum*, Elias peut à bon droit la considérer comme admise par les Stoïciens et focaliser son analyse non sur l'énoncé en tant que tel, mais sur le sens qu'il recouvre. Rien que de logique, puisque de la signification et de la compréhension de la mort découlent la conception et la pratique de la philosophie. L'enjeu se déplace sur l'élucidation du lien de l'âme au corps.

#### *Quitter la vie comme un banquet : les conséquences du souci de mort naturelle*

Du *SVF* III 768, l'on ne retient en général que la liste des raisons suffisantes pour déterminer la volonté du sage à en finir<sup>12</sup>. À juste titre, car aux deux seuls motifs transmis par Diogène Laërce<sup>13</sup>, ce complément constitue un apport non négligeable. Loin d'être de simples événements accidentels, ces motifs mettent en évidence l'importance des circonstances, déterminantes et dernières, en tant qu'elles suffisent à rendre raison d'une mort délibérée conforme à la nature, donc vertueuse. Développées de manière imagée à travers la comparaison de la vie à un banquet, voici donc les causes légitimant *de facto* le suicide :

Une grande nécessité, une obligation urgente, le sacrifice pour sa patrie ou son ami  
La contrainte tyrannique de dire ou de faire une chose honteuse et déshonorante

---

9. Elias, *Prolégomènes à la philosophie*, 12.3-7.

10. Cf. *Phédon* 64a4-6 : Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι. « En effet, les autres risquent de ne pas voir que tous ceux qui s'adonnent droitement à la philosophie ne s'appliquent à rien d'autre qu'à mourir et à être mort. »

11. Cf. *Essai* I, 19.

12. Voir Annexe, T1 [B].

13. Cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII, 130. Le suicide du sage est raisonnable 1) pour sa patrie ou un ami ; 2) en cas de souffrance excessive, d'amputation, de maladie incurable.

L'incapacité du corps, en proie à des maladies incurables, de servir l'âme  
La pauvreté  
La démence

Quoique présentés dans un ordre différent et dans un contexte tout autre, ces cinq mêmes motifs se retrouvent chez Olympiodore dans son *Commentaire au Phédon*<sup>14</sup>, sans doute source première d'Elias son successeur supposé. S'ils complètent les deux seuls motifs de l'εὐλογος ἐξαγωγή, ils renvoient cependant aux deux mêmes catégories des biens extérieurs d'une part avec (1) et (2), des indifférents rejetables d'autre part avec (3), (4) et (5). Enfin, l'analogie de la vie et du banquet, reprise chez Épictète notamment dans la parabole du *Manuel*, indique et confirme, non moins que l'analogie théâtrale et le seul concept de l'εὐλογος ἐξαγωγή, le goût prononcé des Stoïciens pour l'expression imagée et métaphorique de la vie et de sa sortie.

Outre l'importance décisive de ces facteurs, la considération centrale du corps et du lien qui l'unit à l'âme n'est pas sans retenir l'attention. Dès la comparaison initiale, à l'origine de la double énumération de motifs superposés, la préséance de celle-ci sur celui-là apparaît. Surtout, dans le point (3) concernant ce qui est mortifère et nocif, la relation instrumentale unissant l'un et l'autre composant ne pouvait être plus explicite. Elias reste en cela fidèle à la doctrine stoïcienne et va même au devant des objections qui lui adressées sur la place de choix concédée au corps, pourtant relégué dans la pure extériorité, parmi les indifférents indépendants de notre volonté. Car ce n'est pas le corps en tant que tel, mais le corps en tant qu'instrument au service de l'âme, comme moyen en vue d'une fin vertueuse, qui doit être pris en considération. Reste à revenir sur les premières lignes de l'extrait, laissées de côté dans les études secondaires, quand elles appellent pourtant commentaire<sup>15</sup>.

Car s'il reprend la comparaison de la vie au grand banquet, Olympiodore se contente, à la manière d'un doxographe, de rapporter l'image sans en rendre raison, i.e. sans expliciter la relation de l'âme au corps qu'elle sous-tend. Le cas de Cléombrote ne sert nullement d'amorce à un propos où il n'est même pas mentionné. Enfin, il ne fait pas non plus état de la μελέτη θανάτου<sup>16</sup>. Loin d'être limpide, le préambule d'Elias interpelle non seulement par son introduction d'éléments nouveaux vis-à-vis du texte parallèle d'Olympiodore, mais surtout d'un lien logique entre eux : un lien consécutif immédiat (διό) entre la compréhension de la définition platonicienne comme préparation à la mort naturelle et la justification du suicide. La qualification φυσικός, ajoutée à la définition source du *Phédon*<sup>17</sup>, indique que si l'on entend par mort le phénomène naturel ou organique – cas des Stoïciens comme de Cléombrote –, alors le suicide devient en fait raisonnable. Peut-être pourrait-on nous accuser de tirer des conclusions rapides et radicales, à partir de quelques lignes sans enjeu et des trois seules lettres d'une particule. Pourtant, plus éloquent encore que la comparaison sarcastique d'Elias, le préambule de David<sup>18</sup> ne laisse pas place au doute :

---

14. Voir Annexe, T2. Comme l'indique la note de Westerink à la première lecture du commentaire, les sujets traités aux §§ 1-2 et § 8 font partie du contenu standard des introductions à la philosophie, et c'est pourquoi on les retrouve sous forme quasiment identique chez Elias, *Isagogè*, 12.3-16.8 ; David, 29.12-34.12 ; Pseudo-Elias, 12-13.

15. Voir Annexe, T1 [A]/

16. Logiquement certes, puisque son texte est un commentaire, non une leçon. L'approfondissement théorique d'Elias tient essentiellement à la nature argumentative et polémique de sa leçon. Il n'en est pas moins significatif que cette évocation des Stoïciens et de leur rationalisation du suicide prenne place dans le commentaire à l'interdit platonicien.

17. En fait elle-même déduite par les néoplatoniciens depuis le dialogue où elle n'apparaît jamais comme telle.

18. Également placé juste avant la comparaison et la double énumération des motifs, conformément au canon.

(1) Ἐπειδὴ ὁ Πλάτων τὴν φιλοσοφίαν μελέτην θανάτου ὠρίσατο, νομίσαντες οἱ Στωϊκοὶ ὅτι θάνατον τὸν φυσικὸν λέγει ἔρχονται καὶ παραδίδοσι τρόπους τινάς, καθ' οὓς εὐλόγως τις ἀναιρεῖ ἑαυτόν, καὶ (2) λέγουσιν ὅτι ἐπειδὴ ὁ βίος συμποσίῳ μεγάλῳ ἔοικε, δῆλον ὅτι καθ' ὅσους τρόπους τὸ συμπόσιον διαλύεται, κατὰ τοσοῦτους τρόπους τις εὐλόγως ἀναιρεῖ ἑαυτόν· καὶ γάρ, ὡς φασι, κατὰ ἕξ τρόπους διαλύεται τὸ συμπόσιον.<sup>19</sup>

(1) Puisque Platon définit la philosophie comme souci de mort, les Stoïciens, dans l'idée qu'il entendait par là la mort naturelle, interviennent et fournissent divers motifs, pour lesquels on peut se suicider à raison ; (2) et ils disent que, puisque la vie est semblable à un grand banquet, il est évident que aussi nombreux sont les motifs pour lesquels le banquet s'achève, aussi nombreux sont ceux pour lesquels on se tue à raison. Et en effet, à ce qu'ils prétendent, le banquet s'achève pour 6 motifs.

Les précisions ne sont pas négligeables, puisqu'elles explicitent le lien causal dans une distinction en deux temps<sup>20</sup> : (1) Parce qu'ils ont commis une erreur d'interprétation sur le type de mort entendu par Platon, les Stoïciens ont élaboré une justification rationnelle du suicide. (2) Parce qu'ils comparent la vie à un banquet, les Stoïciens apportent logiquement autant de motifs susceptibles de mettre fin à celui-ci ou à celle-là<sup>21</sup>.

La spécification significative du concept θάνατος par φυσικὸς ramène au point de départ et fil conducteur du questionnement : qu'entendre par « mort volontaire » ? Postulat nécessaire pour défendre Platon et montrer l'impasse à laquelle aboutissent les philosophes qui se méprennent, la distinction φυσικός/προαιρετικός, posée entre deux types de lien et de mort<sup>22</sup>, sert de clé de voûte à toute l'argumentation, où le point de vue critique l'emporte sur la perspective positive : il s'agit de battre en brèche l'accusation d'inconséquence et de mieux retourner l'aporie contre ceux qui la soulèvent<sup>23</sup>. Aussi fait-il d'une pierre deux coups : révélant le mystère contenu de la définition, il dévoile les risques mortifères d'une interprétation physique ou concrète de cet exercice contemplatif. Par souci de clarté, usant de concepts aristotéliens, l'exégète choisit entre les opposés (ἀντικείμενα) de commencer par la vie ζωή (ἔξις), pour mieux saisir la mort (στέρησις). À l'énoncé δεσμὸς ψυχῆς καὶ σώματος répondent deux sens, il en va de même pour le χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος (12.30-13.6). Faute de pouvoir détailler davantage<sup>24</sup>, nous synthétisons l'analyse notionnelle d'Elias<sup>25</sup> :

---

19. David, *Prolégomènes à la philosophie*, p. 32, 11-16.

20. Par la répétition de la conjonction de subordination ἐπειδὴ et la coordination par καὶ.

21. David, lui, nous en donne six, parce qu'il dédouble la circonstance soudaine en un événement arrivé à un particulier ou à une collectivité. Ces termes sont plus proches de ceux du Pseudo-Elias, qui le prendrait pour modèle mais qui ne conserve que cinq motifs. L'important n'est pas là : nous nous en tenons donc aux cinq motifs du *SVF* III 768.

22. Ce n'est évidemment pas une distinction utilisée par les Stoïciens, mais reprise au lexique péripatéticien et réinvestie par les néoplatoniciens, fusionnée avec la conception de Porphyre sur la double mort (cf. *Sentence* 9).

23. Une fois posée et explicitée la définition en termes de purification inscrite dans le temps (12.7-11), il se fait le porte-parole des contradicteurs de Platon (11-20), avant d'introduire le couple conceptuel juste avant l'extrait.

24. Exégèse située juste avant le *SVF* III 768, sur la 3ème définition dans une leçon à part entière (12.3-14.13).

25. En deux tableaux à double entrée, construits depuis ce qui précède dans l'exégèse : le premier établit les correspondances ontologique et axiologique, le second précise la catégorie d'hommes concernés.

Compréhension	ζωή	θάνατος
φυσικός	εἶναι	μὴ εἶναι
προαιρετικός	κακῶς εἶναι	εὖ εἶναι
Extension	ζωή	θάνατος
φυσικός	Πάντες οἱ ἄνθρωποι	
προαιρετικός	Ὁ ἀκόλαστος μόνον	Οἱ φιλόσοφοι μόνον

Méditation de la mort et mort volontaire, qu'est-ce à dire ? Souci du non-être commun à tous les hommes ou de la vie vertueuse propre aux seuls philosophes, soit du suicide ou de la purification de l'âme contre les plaisirs corporels : telle est l'alternative à laquelle aboutit la scission postulée entre physique et morale, réalité et métaphore. Puisque Platon condamne la première branche, il ne peut que se ranger à la seconde. Le θάνατος προαιρετικός<sup>26</sup>, véritable vie vertueuse et philosophique, n'est pas seulement acceptable, mais souhaitable.

#### LA MORT COMME SÉPARATION DE L'ÂME D'AVEC LE CORPS (ΧΩΡΙΣΜΟΣ ΨΥΧΗΣ ΑΠΟ ΣΩΜΑΤΟΣ)

##### *Une définition (méta)physique et naturelle de la mort chez les Stoïciens*

Nous voici naturellement conduits – c'est le cas de le dire – à la définition de la mort comme χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος. Celle-ci apparaît en des trois endroits stratégiques du corpus platonicien. Reprise avec quelques variantes, elle intervient dans le *Gorgias* 524b et le *Phédon* 64c et 67d – deux dialogues corrélant l'hétérogénéité ontologique fondamentale âme/corps à la distinction entre deux types de vie fonction du soin apporté à chacun<sup>27</sup>. Les emprunts polémiques de Chrysippe au platonisme en général, au *Phédon* en particulier, ne sont pas rares : quoiqu'il n'y ait pas de renvoi explicite, l'emploi de la même terminologie, mot pour mot, laisse à fort à croire que cette définition en relève. Nemesius, dans son exposé critique de la psychologie stoïcienne, nous l'atteste. Le contexte physique où la place le successeur de Zénon montre que l'accusation d'Elias n'est pas sans fondement :

Χρύσιππος δὲ φησιν· ὁ θάνατός ἐστι χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἢ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· οὐκ ἄρα ἀσώματος ἡ ψυχὴ.<sup>28</sup>

26. Pour προαιρετικός, nous avons préféré retranscrire littéralement par « proairétique », afin d'éviter toute confusion avec « volontaire ». C'est ainsi qu'il faudrait traduire, mais nous perdrons le fil du raisonnement : la mort proairétique est un type de mort, la mortification des passions, à quoi correspond un type de mort volontaire – expression a donc une acception et une extension plus larges que la mort proairétique qui n'en est qu'une sorte de sous-genre.

27. Preuve de la corrélation entre métaphysique et éthique bâtie sur le lien substantiel, dans le sens de notre démarche.

28. Nemesius, *De Natura hominis*, 2, 22, 3-6 Morani = SVF II, 790 = LS 45D.

Chrysippe dit que la mort est la séparation de l'âme d'avec le corps. Or rien d'incorporel ne se sépare d'avec un corps. Car un incorporel n'est pas non plus en contact avec un corps. Mais l'âme est en contact avec le corps et se sépare de lui. Donc l'âme est un corps.

Parce qu'ils reconnaissent une ontologie duale fondée sur la raison informante et le substrat matériel, les Stoïciens pouvaient légitimement reprendre à leur compte l'énoncé platonicien. Toute réalité, depuis le Tout jusqu'à l'homme, résulte de la combinaison des deux principes<sup>29</sup>, actif et passif, conférant respectivement aux corps leur capacité propre d'agir et de pâtir. Pensé à l'échelle macrocosmique, d'un point de vue général et englobant, ce dualisme s'applique de manière analogue à l'échelle microcosmique, où la combinaison se matérialise en un composé d'une âme et d'un corps unifiés, destinés se séparer à la mort. Jusque là, rien de vraiment dissonant à l'oreille platonicienne. Toutefois, la discordance ne tarde pas à se faire entendre. S'il est adéquat de caractériser cette ontologie en termes de dualisme et s'il est exact de distinguer entre l'âme et le corps au sein du composé vivant, il faut prendre garde à ce que l'on entend par là. Dualisme n'implique pas idéalisme, au contraire pour les Stoïciens : pour agir sur la matière foncièrement passive, le λόγος ne peut en aucun cas être incorporel, mais doit être lui aussi corporel. Autrement dit, la corporéité se pose en condition nécessaire de l'existence et de la capacité d'agir et de pâtir<sup>30</sup>. Quelle que soit l'échelle, la raison et la matière doivent être toutes deux corporelles afin d'assurer à la fois la constitution de toute chose, la relation de causalité qui s'exerce et le fondement de tout discours. De fait, si dualisme il y a entre âme et corps, il y a aussi et avant tout monisme, puisque ces deux substances n'en sont pas pour autant totalement hétérogènes<sup>31</sup>. Tel est le point de divergence majeur avec Platon (et Aristote), absolument crucial et déterminant.

De la métaphysique générale de la réalité, réduite à une physique, découle la corporéité de l'âme. Analogue à l'âme du monde dont elle est un fragment<sup>32</sup>, l'âme humaine doit être un corps pour agir sur le corps. Pour le prouver, Chrysippe recourt paradoxalement à la définition du *Phédon*. Puisque le mélange unissant l'âme et corps est condition de l'existence du vivant, leur séparation ne peut que causer la non-existence du mort. La notion centrale du 'contact' qui sous-tend la relation substantielle s'articule à la notion de 'séparation' pour dédoubler le syllogisme, où la séparation de l'âme et du corps se voit posée en prémisse majeure et reconnue *de facto* dans la mineure. Seuls les corps ont capacité à entrer en contact entre eux, de même, par conséquent, eux seuls peuvent se séparer. Or si la mort est une séparation, ce qui se sépare du corps ne peut qu'être un corps. Donc l'âme est un corps. Dernier des trois arguments en faveur de la corporéité de l'âme, après ceux de Cléanthe<sup>33</sup>, celui-ci se sert de la définition platonicienne à des fins opposées. L'on aboutit aux antipodes de l'hétérogénéité substantielle et de l'immatérialité

---

29. Ontologie étonnamment économique, comme le font remarquer *LS* dans la session consacrée au corps (45), puisqu'elle s'applique aux trois points de vue constitutif, causal et prédicatif.

30. Contre le *Sophiste* notamment.

31. La différence tient aux éléments constitutifs : le feu et l'air pour l'âme ou la raison, la terre et l'eau pour le corps ou le substrat matériel. Mais corps et âme sont deux des corps, ce qui explique leur interaction, leur sympathie.

32. Cf. D. L., VII, 143 sur l'âme humaine comme ἀπόσπασμα de l'âme divine du monde, mais transmise indirectement par l'intermédiaire de l'âme des premiers hommes, nés du sol (*SVF* I 124).

33. 1<sup>er</sup> argument génétique : la ressemblance des enfants à leurs parents sous le rapport de l'âme aussi bien que du corps ; 2<sup>e</sup> argument basé sur la συμπαθεια ou l'interaction des affects éprouvés par l'âme et le corps.

de l'âme, faisant signe vers son immortalité. C'est en quoi son usage n'est pas seulement polémique mais subversif<sup>34</sup>.

Ainsi, la lecture d'Elias se voit en un sens corroborée. Dans la définition stoïcienne, l'âme s'entend comme principe de vie, « principe de sensation et de mouvement du corps »<sup>35</sup> par opposition à la capacité à suivre ou non les tendances jouissives du corps<sup>36</sup>. Son exploitation, faisant pendant à des présupposés principiels, la situe au cœur du domaine physique, en sorte qu'il ne saurait être question d'une volonté personnelle exprimée en première personne dans cette séparation purement naturelle. Dès lors, méditer sur la mort ne serait qu'envisager sa réalité organique, ce à quoi se réduirait la mort volontaire des Stoïciens. Systématisée par les néoplatoniciens et développée par les philosophes arabes<sup>37</sup>, cette distinction empruntée à *Sentence* 9 de Porphyre<sup>38</sup> s'avère un moyen et un outil extrêmement efficaces pour délimiter les deux acceptions possibles de la mort et de la mort volontaire – l'une littérale (telle que la comprendrait Cléombrote ou Caton), l'autre imagée (telle que l'incarne et la prône Socrate). Entre la mort proairétique des passions corporelles et la mort naturelle de l'organisme, les Stoïciens auraient opté pour la seconde. Accusés de ne retenir que cette acception naturelle à l'exclusion de l'autre pourtant exclusivement valable, ils auraient commis, pour ainsi dire, un contre-sens flagrant. Lecteurs aussi rapides que le natif d'Ambracie, ils auraient pris au pied de la lettre le sens de la mort, comme processus physiologique sans visée morale.

#### UNE DÉFINITION MÉTAPHYSIQUE ET MÉTAPHORIQUE DE LA MORT CHEZ PLATON

Au contraire, le philosophe véritable ne se suicide pas, mais s'exerce sa vie durant à mourir jusqu'à être mort, « à mettre à mort ses affects et à purifier son âme » glose David<sup>39</sup>. Mort volontaire bien comprise, la mortification des passions s'impose comme condition *sine qua non*<sup>40</sup> de l'exercice philosophique. Voilà pourquoi le *Phédon*, discours sur la

---

34. D'une prémisses platonicienne, l'on aboutit à une conclusion totalement antiplatonicienne et stoïcienne.

35. Cf. Elias, 12.24-26 : φυσική μὲν ζωὴ ἐστὶ δεσμὸς ψυχῆς καὶ σώματος, ὅτε ἡ ψυχὴ χορηγεῖ αἴσθησιν καὶ κίνησιν τῷ σώματι. « La vie naturelle d'une part est le lien de l'âme et du corps, quand l'âme procure sensation et mouvement au corps. »

36. Cf. Elias, 12.26-28 : προαιρετικὴ δὲ ζωὴ ἐστὶ δεσμὸς ψυχῆς καὶ σώματος, ὅταν ἡμεῖς ἐπιτρέψωμεν τῇ ψυχῇ ἔπεσθαι ταῖς ἡδοναθείαις τοῦ σώματος. « La vie proairétique est le lien de l'âme au corps, lorsque nous nous permettons à l'âme de suivre les tendances à la jouissance du corps. »

37. Cf. Al-Kindī, *Cinq Épîtres*, éd. par D. Gimaret, Paris, éditions du CNRS, 1979. L'Épître sur les définitions et les descriptions des choses reprend la définition de la philosophie (déf. 70) comme souci de mort (3ème) et en distingue deux sens : une mort naturelle et une mort volontaire comprise comme mortification des passions. Voir p.58-59.

38. La double mort : Ὁ θάνατος διπλοῦς, ὁ μὲν οὖν συνεγνωσμένος λυομένου τοῦ σώματος ἀπὸ τῆς ψυχῆς, ὁ δὲ τῶν φιλοσόφων λυομένης τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος· καὶ οὐ πάντως ὁ ἕτερος τῷτέρῳ ἔπεται. « La mort est de deux types : l'une donc bien connue, lorsque le corps est séparé d'avec l'âme ; l'autre, celle des philosophes, lorsque l'âme est séparée d'avec le corps. Et l'une ne suit pas absolument pas l'autre. »

39. Cf. David, 13.22 : τὸ νεκρῶσαι τὰ πάθη καὶ καθαρῆναι τὴν ψυχὴν.

40. Cf. David, 13.23-24 εἰ μὴ γὰρ νέκρωσιν τῶν παθῶν ἀπεργάσεται καὶ καθαρῆναι τὴν ψυχὴν, οὐ δύναται θεολογεῖσθαι. « Car s'il ne travaille pas à la mortification des passions et s'il ne purifie pas l'âme, il n'est pas capable de s'appliquer à la science divine. »



mort et récit d'une mort, a détourné personnellement Elias du suicide<sup>41</sup>. Il suit le modèle de Socrate, qui illustre de sa conduite et prône dans son discours la méditation de la mort, notamment dans l'« Apologie »<sup>42</sup> (63e-69e) : il y a quelque chose après la mort, et, ce quelque chose obéit à la loi divine d'une juste rétribution. Après l'interdit du suicide<sup>43</sup>, la réflexion sur la mort et la vie philosophique assure le passage vers la survivance de l'âme (69e-84b). Reste à répondre, suivant la méthode dialectique, à l'exigence définitionnelle. La mort reçoit une première définition, présentée sous forme d'opinion (Ἠγούμεθά), ce qui justifie sans doute l'emploi conceptuel plus flottant (ἀπαλλαγὴ) du point de départ.

Ἠγούμεθά τι τὸν θάνατον εἶναι; – Πάνυ γε, ἔφη ὑπολαβὼν ὁ Σιμμίας – Ἴρα μὴ ἄλλο τι ἢ τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν; καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνᾶται, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτὸ καθ'αὐτὸ τὸ σῶμα γεγενῆσθαι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγῆσαν αὐτὴν καθ'αὐτὴν εἶναι; Ἴρα μὴ ἄλλο τι ἢ ὁ θάνατος ἢ τοῦτο; – Οὐκ, ἀλλὰ τοῦτο<sup>44</sup>.

Croyons-nous que la mort est quelque chose ? – Oui, assurément, approuva Simmias. – N'est-ce donc rien d'autre que la séparation de l'âme d'avec le corps ? Et être mort, c'est bien cela : à part, séparé de l'âme, le corps devient lui-même en lui-même ; et, à part, l'âme, séparée du corps, est elle-même en elle-même. La mort n'est-elle donc rien d'autre que cela ? – Non, c'est bien cela.

De la première à la seconde définition, l'examen dialectique a permis de préciser l'objet, délimité par un lexique rigoureux faisant écho au *Gorgias*<sup>45</sup>. Arrivés à ce moment du raisonnement, en fait à son aboutissement, la mort n'est plus qu'un mot, moyen commode de désigner la séparation désormais dotée de son sens profond, donc susceptible d'être justement appelée χωρισμὸς – notion elle-même liée à la λύσις, phase de détachement préalable.

Οὐκοῦν τοῦτο γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος;<sup>46</sup>

N'est-ce donc pas cela alors que nous appelons 'mort', le détachement et la séparation de l'âme d'avec le corps ?

Pour conclure sur cette définition, la défense de Socrate se construit sur le rejet total du corps, en tant qu'obstacle au maître-mot et au fin mot de l'apologie : la pensée pure (φρόνησις) assimilée à la vertu (ἀρετή). Tandis que le naturel philosophe se met en chasse de la vérité, il se heurte au corps, principe de plaisirs et de sentir, non seulement

---

41. Cf. Elias, 14. 8sq : juste après l'épigramme, il précise que le *Phédon* a eu sur lui l'effet inverse (ἐγὼ τᾶναντία...).

42. Passage que l'on appelle communément ainsi. Nous n'en donnerons ici que les lignes directrices nous menant de la première à la seconde définition pour préciser ce qu'il faut entendre par mourir et être mort.

43. Où Cébès pointait lui-même sa contradiction avec la volonté philosophique de suivre celui qui meurt.

44. Platon, *Phédon*, 64c2-9.

45. Étant donné qu'il s'agit d'examiner l'attrait étrangement mortifère du *Phédon*, nous préférons nous centrer sur les deux définitions de la mort qui y sont données. Il faut cependant noter qu'elle se situe à un endroit stratégique du *Gorgias* : Socrate l'énonce comme admise à Calliclès, juste avant le mythe eschatologique final.

46. Platon, *Phédon*, 67d4-5.

incapable de délivrer la connaissance mais cause de son empêchement. Trois arguments le stigmatisent. Le naturel philosophe tient pour peu de choses ses plaisirs multiples et dérisoires (64d1-65a5). Quant à l'acquisition de la sagesse, la sensation qu'il fournit, dépourvue d'exactitude et de clarté, lui fait obstacle (ἐμπόδιον) en n'offrant que la dispersion du sensible (65a6-d1). Le philosophe ne peut accéder à l'objet de son aspiration et de sa quête par l'entremise du corps : connaître ce qu'est chaque chose ne regarde que l'âme, pourvu qu'elle recherche le vrai<sup>47</sup> (65d2-67b6). Le raccourci (ἀτραπός) n'a donc d'autre visée qu'épistémique et nous mène peu à peu sur le terrain ontologique, vers la théorie des formes. La pensée purifiée et sans mélange doit poursuivre la réalité pure<sup>48</sup>. À tous égards, fauteur de troubles, le corps égare la pensée et le soin qu'on lui accorde mobilise le temps à employer à la recherche de la vérité.

Il ne suffit donc pas de trépasser (ἐκφέρειν<sup>49</sup>), au sens littéral, pour être philosophe. Concluons avec la formule synthétique de M. Dixsaut<sup>50</sup> : « La séparation d'avec le corps est une *conséquence* du désir de connaître les êtres, et elle est la *condition* de cette connaissance ». L'ascétisme pythagoricien devient intellectualisme platonicien : le souci de l'âme et sa séparation d'avec le corps répondent à une exigence épistémique, conditionnant elle-même un mode de vie. Mourir ou philosopher droitement ne sont que deux manières différentes de désigner la seule façon de vivre sens véritable. À cette seconde définition fait écho la définition finale de la philosophie :

Λύειν δέ γε αὐτήν, ὡς φαμεν, προθυμοῦνται ἀεὶ μάλιστα καὶ μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστιν τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος.<sup>51</sup>

Et délier l'âme, comme nous le disons, ils s'y emploient sans cesse avec ardeur, et eux seuls, ceux qui philosophent droitement ; et l'exercice propre aux philosophes consiste est ceci même, un détachement et une séparation de l'âme d'avec le corps.

À l'issu du raisonnement, la dialectique nous reconduit aux deux définitions imbriquées de la mort et de la philosophie<sup>52</sup>. Admises en ouverture, elles parachèvent la réflexion, après avoir retrouvé leur sens plein. Paradoxalement, la mort désigne une manière d'être, celle du φιλομαθῆς ou φιλόσοφος<sup>53</sup>, par opposition au φιλοσώματος, φιλοχρήματος et φιλότιμος. Voilà ce que signifie mourir et être mort, se séparer du corps, vivre au sens socratique – *a priori* θάνατος προαιρετικός.

---

47. Outre le détachement d'avec le corps et le sensible, c'est là le deuxième pan de l'impératif philosophique.

48. Second interdit : « il faut craindre qu'il ne soit permis (οὐ θεμιτόν) à ce qui n'est pas pur de s'attacher à ce qui est pur. » Écho à l'interdit du suicide, d'ordre divin, rappelé implicitement juste avant (cf.67a5).

49. Voir M. Rashed 2009, qui montre parfaitement les enjeux polémiques contre les Pythagoriciens dans le *Phédon* et l'enrichissement conceptuel platonicien.

50. Dans son introduction au *Phédon*, p. 79.

51. Platon, *Phédon*, 67d7-10.

52. Énoncée en termes voisins dans les *Prolégomènes*, cf. *supra*.

53. Comme le note J. Burnet dans son édition du *Phédon*, les deux termes sont toujours équivalents chez Platon.

**MOURIR ET ÊTRE MORT AU SENS STOÏCIEN : UNE UTILISATION SUBVERSIVE DU SENS PLATONICIEN**

*Un contre-sens créateur*

Loin d'être un excursus gratuit, cet examen nous permet de faire un retour réflexif, dans tous les sens du terme, à l'exégèse d'Elias : la méthode adoptée n'est autre que celle de son exégèse, elle-même symétrique du mouvement dialectique de Socrate. Le problème posé au départ est le même : tous s'entendent sur les mots, sans saisir la réalité qu'ils recouvrent. La similitude formelle de l'énoncé d'une définition également admise par tous ne signifie pas ni ne garantit l'identité de son contenu doctrinal. Encore faut-il en revenir au fondement métaphysique de tout énoncé sur le monde, à l'ontologie générale de la réalité et du composé humain en particulier. Ce n'est pas le moindre intérêt de notre texte et de son analyse que de le mettre en lumière. Il s'agit de redonner aux définitions de la mort et de la vie philosophique leur sens véritable, ce qui ramène logiquement et naturellement, en dernière instance, à la séparation de l'âme d'avec le corps, question (méta)physique assurant encore le lien entre une théorie de la connaissance et une éthique. La mort et, *a fortiori*, la mort volontaire se situent au carrefour des trois parties du discours philosophique. Appropriée à leur ontologie et ainsi intégrée à leur physique, les Stoïciens font leur la définition de la mort dont il se contente d'emprunter l'énoncé au *Phédon*, sans les présupposés fondamentaux qui l'étayent. L'argument illustre de manière paradigmatique leur force de subversion. Loin d'être gratuite, son efficacité se vérifie sur une conception métaphysique aux conséquences éthiques.

Si contre-sens il y a, il semblerait que les Stoïciens commettent sciemment un contre-sens créateur. Comme eux, Elias opère un tour de force à l'égard de leur position, en utilisant de manière anachronique et remotivée une définition empruntée. En effet, ce retour aux sources permet de juger de la pertinence de l'exégèse et de la justesse des concepts qu'elle mobilise : l'utilisation d'ordre φυσικός chez Chrysippe, le sens d'ordre προαιρετικός chez Socrate. Le rejet du corps face à la pensée pure, seule monnaie valable, n'a rien du suicide désespéré. L'interdit se voit implicitement rappelé<sup>54</sup> derrière la nécessité de rompre tout commerce avec le corps jusqu'à ce que la divinité elle-même nous délie (ἕως ἄν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς). Cette idée ne fait que confirmer la distinction nette entre deux types de séparation ici-bas : l'une volontaire et laissée au pouvoir du philosophe, l'autre naturelle et dépendant du bon vouloir divin<sup>55</sup>. Pour autant, quand on considère aussi l'au-delà, la distinction est loin d'être si tranchée dans le *Phédon*. Platon joue de l'ambiguïté sur l'ἐκεῖ, le « là-bas », qui encadre l'apologie et chacune des définitions (64a1 et 67b7), derrière lequel se cachent le royaume de l'Hadès et le « lieu intelligible » que le philosophe identifie. La facilité à mourir et l'aspiration à l'au-delà résolvent en un « jeu de mots constitutif »<sup>56</sup> la relation problématique entre les deux types de mort. La solution réside dans la perspective eschatologique ouverte par l'« Apologie

---

54. Annonçant celui de la purification Cf. note *supra*.

55. Voir note *supra* : dans sa distinction entre *phusikos* et *proairetikos*, Elias distinguait le lien relevant de la nature ou de nous. Sa conclusion en 13.9-10 va dans le sens de la présente remarque : τὸν μὲν φυσικὸν δεσμὸν ἐατέον τῇ φύσει λύειν [...] τὸν δὲ προαιρετικὸν δεσμὸν, <ὄν> ἡμεῖς ἐδήσαμεν, ἡμεῖς καὶ λύσωμεν. « Il faut laisser à la nature le soin de dénouer le lien naturel [...] quant au lien proairetique, que nous [et non le dieu] nous a avons noué, c'est aussi à nous le dénouer. »

56. Expression empruntée à M. Dixsaut, qui souligne l'ambiguïté de la facilité à mourir en vue de ce là-bas, (voir son introduction, p. 81-82), et interroge la relation entre la mort qui nous fait mourir à ce qui n'a pas

de Socrate » – apologie que le sage livre non plus face à des juges athéniens pour sauver sa vie ici-bas, mais pythagoriciens en vue de l’au-delà.

Il faut donc bien relativiser ce que contient à la fois d’excessif et de réducteur une exégèse qui est avant tout interprétation et suppose donc orientation et sélection. Indéniablement, une dimension métaphorique se greffe à la signification physiologique, mais sans l’exclure. Plaqués, les concepts néoplatoniciens impliquent une scission entre une conception de la réalité et une manière de vivre qui n’a pas lieu d’être chez Platon, moins encore dans le système stoïcien conçu lui-même comme un organisme<sup>57</sup>. Les conséquences en seraient désastreuses pour leur pratique de la philosophie, réduite à une *libido moriendi* insatiable et insensée. Le texte n’est pas moins enrichissant y compris, voire surtout, dans ce qu’il contient de faux et d’exagéré. La mise au point systématique qu’il appelle permet d’en ressaisir tous les enjeux, de voir combien l’attitude philosophique face à la mort volontaire dépend du rapport à l’âme et au corps et du rapport de l’âme au corps. Qu’il s’agisse de Platon ou des Stoïciens, pour tout philosophe, la méditation de la mort assimilée à la vie philosophique doit faire le lien entre une métaphysique et une éthique.

### *Le paradoxe d’une mort contre-nature en accord avec la nature*

Le concept de « mort volontaire » sort donc enrichi de la confrontation entre les deux acceptions naturelle et proairétique : loin de s’opposer, physique et morale se révèlent complémentaires. En un sens, le suicide raisonnable des Stoïciens peut bien être dit le résultat d’une méditation de la mort naturelle – si l’on entend par là une mort « en accord avec la nature ». À notre tour<sup>58</sup>, nous pourrions en effet tenter de remotiver le concept φυσικός et montrer le lien substantiel qui l’unit à son pendant προαιρετικός. La fin de l’éthique stoïcienne, à savoir vivre en conformité avec la nature, légitime et justifie la fusion et la complémentarité des sens : morale et nature ne font qu’un dans la raison qui les anime. Au paradoxe de la liberté du seul sage<sup>59</sup>, s’ajoute celui d’une mort violente conforme à la nature :

- si l’on admet la remotivation et la signification vertueuses de la notion φυσικός, comme « ce qui est en accord avec la nature »,
- si l’on se souvient de l’emploi du verbe βιάζεσθαι dans l’interdit platonicien,
- alors le suicide, catégorisé comme mort violente, devient mort naturelle<sup>60</sup>.

En d’autres termes, de violent et d’impie qu’il était, le suicide raisonnable devient une mort à la fois naturelle et proairétique : la mort s’harmonise et donne sens à une vie en accord avec la nature. Non-être et bien vivre<sup>61</sup> se confondent au *summum* de la vie du

---

d’importance et celle qui transporte bien réellement l’âme « là-bas ». S’ajoute le jeu de mot sur ἐκφέπειν : trépasser pour philosopher.

57. Cf. S. E., *Contre les Professeurs*, VII, 19 (LS 26D) : « Posidonius préférerait comparer la philosophie à un être vivant : la physique correspondant à son sang et à sa chair, la logique à ses os et à ses tendons, l’éthique à son âme. »

58. Nous insistons bien sur le fait que ce n’est pas le seul sens péripatéticien ou néoplatonicien de l’expression, mais une tentative *nôtre* de remotivation du concept en un sens stoïcien. De ce fait, le paradoxe ne figure nulle part, mais il nous semble éclairant de l’élaborer et d’user de cette forme dont use le Portique.

59. Dernier paradoxe stoïcien significativement discuté par le sage Caton avant de mourir, d’après la *Vie* de Plutarque.

60. Un acte commis βίᾳ ou παρὰ φύσιν selon Platon, par opposition au κατὰ φύσιν des Stoïciens, dirait Aristote.

61. Pour reprendre les catégories d’Elias, cf. tableaux *supra*, les deux morts : μὴ εἶναι et εἶ εἶναι.

sage. Loin d'être le résultat d'une *libido moriendi*, la mort volontaire marque le sommet d'une *ars vitae*. Dans cet acte suprême, le sage parachève une vie vertueuse, plus qu'il ne l'achève. Nous pouvons alors glisser d'un paradoxe à l'autre. Affranchi de toute passion et délivré de la crainte de la mort, « seul le sage est libre » : lui seul vit et meurt comme il veut, i.e. comme il faut. Songeons à l'exemple du sage Caton. La violence inouïe de son geste n'altère en rien son caractère vertueux, mais contribue tout au contraire à mythifier et à consacrer sa mort courageuse, dictée par la raison et conforme à la nature. L'hypothèse a au moins le mérite de montrer le lien substantiel unissant physique et morale, à l'image du lien unissant corps et âme. Elle corrobore la force d'appropriation et de retournement doctrinal qu'opèrent les Stoïciens à l'égard de Platon. Récupérant les principes socratiques dans leur éthique, ils les adaptent à une métaphysique diamétralement opposée à la théorie des Idées.

Loin de s'être laissés aveuglés par l'ambiguïté du dialogue sur l'âme, les Stoïciens s'en sont servi à nouveaux frais<sup>62</sup>. L'usage polémique et subversif que fait Chrysippe de la séparation de l'âme d'avec le corps en atteste. Plus qu'un contre-sens intolérable ou une faiblesse interprétative, leur double remotivation des définitions de la mort et de la philosophie marquent un tour de force délibéré, voire un contre-sens créateur, allant jusqu'à faire d'une mort violente la mort naturelle et vertueuse par excellence. Que les Stoïciens se servent de l'interdit du suicide figurant à l'ouverture du *Phédon* laisse, quoiqu'il en soit, peu de doutes. Le suicide de Zénon<sup>63</sup>, interprété en termes de nécessité manifestée par un signe divin, prouve assez son influence. Mais il n'est pas besoin de s'écarter du *SVF* III 768 pour montrer la récupération stoïcienne de l'ambiguïté platonicienne, et ainsi boucler la boucle. L'entrée en matière d'Olympiodore<sup>64</sup> appellerait aussi commentaire. Dans le §8 de sa première lecture, consacrée à l'interdit du suicide (61c9-62c9), le commentateur présente les permissions données par une autorité philosophique, qu'il entend bien combattre. Or il n'est pas inintéressant de se demander pourquoi les Stoïciens ne sont cités qu'en quatrième position<sup>65</sup> et après qui ils se placent. Outre le troisième rang réservé à Plotin et à son traité 16 *Sur le suicide raisonnable*, c'est Platon qui occupe à lui seul les deux premiers.

### Annexe : *SVF* III 768

T1 Elias, *Prol.*, 14.15-15.22 = *SVF* III, 768

[A] Οὐ μόνος ὁ Κλεόμβροτος, ἀλλὰ καὶ οἱ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι οἷον Κλεόμβροτοὶ τινες ὄντες τὴν φιλοσοφίαν ὑπέλαβον μελέτην εἶναι τοῦ φυσικοῦ θανάτου. διὸ καὶ πέντε τρόπους εὐλόγου ἐξαγωγῆς ἔγραψαν· ἔοικε γάρ, φασίν, ὁ βίος μακρῶ συμποσίῳ, ἐν ᾧ δοκεῖ εὐωχεῖσθαι ἢ ψυχῇ, καὶ παρ' ὅσους τρόπους λύεται τὸ συμπόσιον, παρὰ τοσούτους τρόπους γίνονται καὶ αἱ εὐλογοὶ ἐξαγωγαί· λύεται γὰρ τὸ συμπόσιον κατὰ πέντε τρόπους·

62. Il était d'ailleurs assez cocasse qu'avant la mention d'une comparaison dont ils usent, Elias accuse, en quelque sorte, les Stoïciens de ne pas avoir compris une métaphore.

63. Cf. D. L. VII, 28.

64. Selon la référence concurrente au texte d'Elias pour le *SVF* III 768, citée *supra*.

65. La question initiale du §8 est la suivante : Τί οὖν οὐ δεῖ συνηγορῆσαι καὶ τῷ ἀντικειμένῳ καὶ δεῖξαι ὅτι δεῖ ἐξάγειν ἑαυτούς; « Pourquoi donc ne faut-il pas soutenir aussi la position opposée et montrer qu'il faut se suicider ? »

[B] ἢ διὰ χρείαν μεγάλην ἄφνω καταλαβοῦσαν οἷον παρουσίαν φίλου διὰ χρόνου (ὑπὸ χαρᾶς γὰρ ἀνίστανται οἱ φίλοι καὶ λύεται τὸ συμπόσιον), ἢ διὰ τοὺς ἐπεισκωμάζοντας καὶ αἰσχρορρημονοῦντας λύεται ὁμοίως τὸ συμπόσιον, ἢ διὰ τὸ νεκρὰ καὶ νοσώδη εἶναι τὰ παρατιθέμενα ἢ διὰ σπάνιν ἐδεσμάτων ἢ διὰ μέθην λύεται τὸ συμπόσιον. κατὰ τοὺς αὐτοὺς οὖν πέντε τρόπους γίνονται καὶ εὐλογοὶ ἐξαγωγαί· ἢ διὰ χρείαν μεγάλην καταλαβοῦσαν, ὡς προσέταξεν ἡ Πυθία τινὶ ἀποσφάζει ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς ἰδίας πόλεως, φθορᾶς τῆ πόλει ἐπικειμένης, ὅπερ πεποίηκεν ὁ Μενουικεὺς ἀποσφάζας ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς ἰδίας πατρίδος καὶ σώσας αὐτήν. ἢ διὰ τοὺς ἐπεισκωμάζοντας τυράννους καὶ ἀναγκάζοντας ἡμᾶς ἢ πράττειν αἰσχρὰ ἢ λέγειν τὰ ἀπόρρητα· οὕτω γοῦν Πυθαγόρειον γύναιον ὑπὸ τυράννου συσχεθὲν καὶ ἀναγκάζομενον ἐξορχήσασθαι τὰ ἀπόρρητα, τοῦτ' ἔστι τὴν αἰτίαν εἰπεῖν, δι' ἣν οὐκ ἐσθίουσι κυάμους (ἦν γὰρ παρ' αὐτοῖς τὸ ἴσον τοι κυάμους φαγέειν κεφαλᾶς τε τοκῶν), ἔφη 'φάγοιμι ἂν ἢ εἴποιμι,' τοῦ δὲ φαγέειν ἀναγκάζοντος πάλιν εἶπεν 'εἴποιμι ἂν ἢ φάγοιμι.' τέλος οὖν ἀναγκαζομένη δυοῖν θάτερον πράξει, ἢ φαγέειν ἢ εἰπεῖν, μασησαμένη τὴν ἑαυτῆς γλῶτταν ἀπέτεμεν ὡς ὄργανον διαλέκτου καὶ γεύσεως, καὶ ἐντεῦθεν αἰκίζομένη μετήλλαξε τὸν βίον. ἢ διὰ μακρὰν νόσον κωλύουσαν ἐπὶ πολὺ ὄργανον χρῆσθαι τὴν ψυχὴν τῷ σώματι εὐλόγως δεῖ ἐξάγειν αὐτήν· διὸ καὶ ὁ Πλάτων οὐκ ἀποδέχεται τὸ διαιτητικὸν τῆς ἰατρικῆς ὡς παιδαγωγῶν τὰ νοσήματα καὶ ποιοῦν ἐγχρονίζειν, ἀλλ' ἀποδέχεται τὸ χειρουργικὸν καὶ φαρμακευτικὸν, ᾧ ἐχρήτο Ἀρχιγένης ὁ στρατόπεδον θεραπεύων. φησὶ δὲ καὶ Σοφοκλῆς<sup>66</sup> 'οὐ πρὸς ἰατροῦ σοφοῦ / θρηνεῖν ἐμπῶδ' ἀς πρὸς τομῶντι τραύματι.' ἢ διὰ πενίαν· καὶ καλῶς φησιν ὁ Θέογνις 'χρὴ πενήν φεύγοντα καὶ ἐς μεγακῆτα πόντον / ῥίπτειν καὶ πετρῶν, Κύρνε, κατ' ἠλιβάτων.' ἢ διὰ λῆρον· ὥσπερ γὰρ ἐκεῖ ἡ μέθη ἔλυε τὸ συμπόσιον, οὕτως κἀναυθὰ εὐλόγως ἔστι τινὰ ἐξαγαγεῖν ἑαυτὸν διὰ λῆρον· οὐδὲν γὰρ ἔστι λῆρος, εἰ μὴ φυσικὴ μέθη, καὶ οὐδὲν ἔστι μέθη, εἰ μὴ προαιρετικὸς λῆρος. καὶ ταῦτα μὲν περὶ τούτου.

[A] Ce n'est pas seulement le cas de Cléombrote, mais aussi des philosophes Stoïciens, comme s'ils étaient des sortes de Cléombrote, qui ont affirmé que la philosophie est soucieuse de la mort naturelle. C'est pourquoi ils ont aussi recensé cinq motifs du suicide raisonnable. Car la vie, disent-ils, ressemble à un grand banquet, au cours duquel l'âme semble se repaître ; et aussi nombreux sont les motifs pour lesquels le banquet prend fin, aussi nombreux sont ceux pour lesquels s'accomplissent aussi les suicides raisonnables. Le banquet, en effet, prend fin pour cinq motifs : [B](1) ou à cause d'une grande obligation qui s'impose soudain, par exemple la présence d'un ami après un certain temps (car, sous l'effet de la joie, les amis se lèvent et le banquet prend fin) ; (2) ou à cause de l'irruption de fêtards tenant des propos honteux, de même le banquet s'achève ; (3) ou parce que les plats servis sont mortifères et nocifs ; (4) ou à cause du manque de plats ; (5) ou à cause de l'ivresse, le banquet prend fin. Pour les cinq mêmes motifs s'accomplissent donc aussi des suicides raisonnables : (1) ou à cause d'une grande obligation, comme la Pythie fixa à l'avance à un individu de se sacrifier pour sa patrie, étant donné que la destruction planait sur la cité. C'est ce qu'a fait Ménécée, qui se sacrifia pour sa patrie et la sauva. (2) Ou parce que tyrans font irruption et nous forcent ou bien à commettre des actions honteuses ou bien à tenir des propos ineffables<sup>67</sup> : ainsi du moins, une femme pythagoricienne, retenue et forcée par un tyran de divulguer les secrets ineffables, c'est-à-dire de révéler la raison pour laquelle ils ne mangent pas de fèves (car, chez eux, c'était bien équivalent de manger fèves ou têtes des parents), répondit : « je les mangerai plutôt que de parler ». Se trouvant donc finalement contrainte de commettre l'un des deux forfaits – ou manger ou parler –, après l'avoir mâchée, elle se coupa la langue en tant qu'organe servant à la fois au langage et à l'alimentation. Et là, se sentant outragée, elle passa de vie à trépas. (3) Ou parce qu'une

66. Cf. Sophocle, *Ajax*, v. 581-82

67. Concept pythagoricien : les ἀπόρρητα, doctrines secrètes.

grande maladie empêche l'âme de se servir du corps comme d'un instrument, il faut raisonnablement se donner la mort. C'est aussi pourquoi Platon n'admet pas la partie diététique de la médecine, en tant qu'elle suit les maladies pas à pas et les fait s'invétérer, mais n'admet que la chirurgie et la pharmaceutique – ce dont se servait Archigène, chargé de soigner l'armée. Et Sophocle l'affirme aussi : « Un médecin compétent ne fait pas entendre des incantations pour une blessure qui réclame le scalpel. » (4) Ou par pauvreté. Théognis le dit bellement : « il faut fuir la pauvreté en se jetant des rochers escarpés, Cynos, dans la mer peuplée de montres. » (5) Ou à cause de la démence : car de même que l'ivresse mettait là fin au banquet, de même aussi ici il est raisonnable de se suicider pour cause de démence. La démence n'est rien d'autre qu'une ivresse naturelle, et l'ivresse n'est rien d'autre qu'une démence proairétique. Mais en voilà assez sur le sujet.

T2 Olympiodore, In Phd. I, 8, 19-39 = SVF III, 768

[A] Τέταρτον. εἰ οἱ Στωϊκοὶ πέντε τρόπους ἔλεγον εὐλόγου ἐξαγωγῆς. ἀπεΐκαζον γὰρ τὸν βίον συμποσίῳ καὶ ἔλεγον ὅτι δι' ὅσας αἰτίας λύεται τὸ συμπόσιον, διὰ τὰς αὐτὰς δεῖ καὶ τὸν βίον λύειν. [B] λύεται τοίνυν τὸ συμπόσιον ἢ διὰ χρεῖαν ἄφνω μεγάλην ἐπιστᾶσαν, οἷον διὰ παρουσίαν φίλου ἄφνω ἐλθόντος, ἢ διὰ τοὺς ἐπεισκωμάζοντας αἰσχρορρημονοῦντας, ἢ διὰ καταλαβοῦσαν μέθην· λύεται τὸ συμπόσιον καὶ διὰ τὰ παρατιθέμενα νοσερὰ ὄντα, ἔτι μὴν καὶ διὰ πέμπτον τρόπον, δι' ἔνδειαν τῶν παρατιθεμένων. καὶ τὸν βίον δὲ λυτέον διὰ ἐ' τρόπους. οἷον διὰ χρεῖαν λύεται τὸ συμπόσιον· δεῖ λύειν τὸν βίον καὶ διὰ μεγάλην χρεῖαν, ὡς Μενουκεὺς ἀποσφάζας ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς πατρίδος. ἀλλὰ καὶ δι' αἰσχρορρημοσύνην· οὕτω δεῖ λύειν καὶ τὸν βίον διὰ τύραννον ἀναγκάζοντα εἰπεῖν τὰ ἀπόρρητα. ὁ καὶ Πυθαγορεία τις γυνὴ πεποίηκεν ἀναγκαζομένη εἰπεῖν διὰ τί οὐκ ἐσθίει κνάμους· ἔφη γὰρ 'φάγοιμι ἂν ἢ εἴποιμι ἂν', εἶτα ἀναγκαζομένη φαγεῖν ἔφη 'εἴποιμι ἂν ἢ φάγοιμι ἂν', καὶ τέλος ἀπέτεμεν τὴν γλῶτταν ὡς καὶ διαλεκτικὸν καὶ γευστικὸν ὄργανον. ἀλλὰ καὶ διὰ μέθην λύεται τὸ συμπόσιον· οὕτω καὶ τὸν βίον λύειν δεῖ διὰ τὸν παρεπόμενον τῷ σώματι λῆρον, φυσικὴ γὰρ ἐστὶ μέθη ὁ λῆρος. ἀλλὰ καὶ διὰ τὰ παρατιθέμενα νοσερὰ ὄντα· καὶ τὸν βίον λυτέον διὰ [τὸ] τὸ σῶμα νόσοις ἀνιάτοις κατεχόμενον καὶ ἀνεπιτήδειον πρὸς τὸ ὑπουργεῖν τῇ ψυχῇ. ἀλλὰ καὶ δι' ἔνδειαν τῶν προσαγομένων λύεται τὸ συμπόσιον· οὕτω καὶ διὰ πενίαν δεῖ ἐξάγειν ἑαυτοῦς, ἐὰν μὴ πάρεστιν ἀπὸ ἀγαθῶν λαμβάνειν· οὐ γὰρ ληπτέον ἀπὸ φαύλων, μιὰρὰ γὰρ ἀπὸ μιαρῶν δῶρα, καὶ οὐ δεῖ [οὐδέ] τούτοις μολύνειν ἑαυτόν

[A] Quatrièmement. Les Stoïciens ont donné cinq motifs de suicide raisonnable. En effet, ils comparaient la vie à un banquet et affirmaient que les causes qui mettent fin au banquet sont toutes les mêmes que celles en vertu desquelles il faut mettre fin à sa vie. [B] Le banquet prend donc fin ou à cause d'une grande obligation qui s'impose soudain, par exemple à cause de la présence d'un ami qui arrive soudain ; ou à cause de l'irruption de fêtards tenant des propos honteux ; ou sous l'emprise de l'ivresse. Le banquet s'achève aussi à cause des plats servis s'ils sont nocifs ; et enfin encore à cause d'un cinquième motif, à savoir à cause du manque de plats. Et à la vie aussi il faut mettre un terme pour ces cinq motifs. Tout comme le banquet finit à cause d'une obligation, il faut mettre fin à la vie aussi à cause d'une grande obligation, comme Ménécée qui se sacrifia pour sa patrie. Mais c'est aussi à cause d'une parole honteuse : ainsi il faut aussi mettre fin à sa vie à cause d'un tyran qui nous contraint à tenir des propos ineffables. C'est aussi ce qu'a fait une femme pythagoricienne, parce qu'on la contraignait à dire pourquoi elle ne mangeait pas de fèves. Elle répondit alors : « je les mangerai plutôt que de parler » ; puis, contrainte de manger, elle dit : « je parlerai plutôt que de manger ». Elle finit par se couper la langue en tant qu'organe servant à la fois au langage et à l'alimentation. Mais le banquet s'achève

aussi à cause de l'ivresse : ainsi il faut aussi mettre fin à la vie à cause de la démence qui accompagne le corps, car la démence est l'ivresse naturelle. Mais la cause en est aussi les plats servis s'ils sont nocifs : la vie aussi, il faut l'achever parce que le corps est en proie à des maladies incurables et impropre à servir l'âme. Mais le banquet finit aussi à cause du manque de plats : ainsi à cause de la pauvreté aussi il faut se suicider, s'il n'est pas possible de recevoir des bons. En effet, il ne faut pas recevoir des vils, car les cadeaux venant d'hommes souillés sont souillés, et il ne faut pas se salir soi-même à leur contact.

## BIBLIOGRAPHIE

### Ouvrages primaires

*Stoicorum Veterum Fragmenta* [=SVF], Harnim, H., von 1903-1905, *collegit*, Leipzig, 1903-05, 3 vol. ; *indices conscripsit* M. Adler, 1924, 1 vol. (réimpression 1978-1979).

*Les Philosophes hellénistiques* [=LS], t. II. *Les Stoïciens*, Long A. A. et Sedley D. N., traduction par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001.

PLATON,

- *Phédon*, Dixsaut, M., Paris, Flammarion, GF, 1991.

- *Phédon*, Vicaire, P. (établissement et trad. du texte) et Robin, L. (Notice), Paris, Les Belles Lettres, 2005 (4<sup>e</sup> tirage).

- *Plato's Phaedo*, Burnet, J., Oxford, 1911.

DAVID, *Davidis Prolegomena Philosophiae et in Porphyrii isagogen commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca* 18.2., Busse, A. (ed.), Berlin, Reimer, 1904, 1-79.

ELIAS, *Eliae Prolegomena Philosophiae* (1-34) et *In Porphyrii isagogen commentarium* (35-104), *Commentaria in Aristotelem Graeca* 18.1., Busse, A. (ed.), Berlin, Reimer, 1900, 1-104.

OLYMPIODORE, *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. I. Olympiodorus, Westerink, L. G., Amsterdam, Oxford, New York, North-Holland Publishing Company, 1976.

### Études secondaires

ALESSE, F., « Le *Phédon* dans le Stoïcisme hellénistique et post-hellénistique », in *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, edited by Sylvain Delcomminette, Pieter d'Hoine, Marc-Antoine Gavray, Leiden-Boston, Brill, 2015, p. 63-89.

BENZ, E., *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1929.

GOULET, R. (dir.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS édition,

- « Cléombrote d'Ambracie », Flamand, J.-M., t. II, 1994, p. 433-436

- « Elias », Goulet, R., t. III, 2000, p. 57-66

- « Olympiodore d'Alexandrie », Saffrey, H. D., t. IV, 2005, p. 769-771.



LONG, A. A., « Soul and Body in Stoicism », *Phronesis*, 27-1, 1982, p. 34-57.

RASHED, M., « Aristophanes and the Socrates of the *Phaedo* », in B. Inwood (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 36, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 107-136.

RIST, J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, The University Press, 1969.

STRACHAN, J. C. G., « Who did forbid suicide at *Phaedo* 62b ? », *Classical Quarterly*, NS 20, 1970, p. 216-20.