

## L'ALCYON PSEUDO-PLATONICIEN DANS LE CONTEXTE DE L'ÉVOLUTION DE LA TRADITION ACADÉMIQUE

La production littéraire d'époque hellénistique, comme on le sait, se caractérise par une grande variété de thèmes, de styles et de formes littéraires. Quoique se diversifiant progressivement, ces dernières restent toutefois plus ou moins ancrées dans les modèles propres de l'âge classique. Ne font pas exception les écrits à vocation philosophique, ou du moins à valence philosophique (je songe ici à une certaine littérature didactique). Cela est aussi bien valable pour la production littéraire plus typiquement grecque, surgissant dans l'enceinte d'une école bien déterminée, que pour les écrits dont l'adresse n'excluait pas un destinataire de culture romaine. Pour cette même raison, ceux-ci jouissaient d'une liberté majeure par rapport aux contraintes de la scolastique orthodoxe et, grâce à cela, ils étaient susceptibles d'établir des jonctions nouvelles entre des réseaux thématiques d'origines disparates.

Cela est d'autant plus valable dans le cas de ce qu'on appelle parfois la «littérature mineure», dont l'*Alcyon* pseudo-platonicien fait certainement partie. Rien que le fait d'avoir été inclus dans deux différents *corpora*, le *Platonicum* et le *Lucianum*, est la trace évidente du fait que cet écrit est perçu comme traversé par des thématiques d'inspiration hétéroclite, ou encore qu'il est marqué par des traits stylistiques et des critères de composition d'une certaine originalité. Cependant, il est évident que le modèle littéraire auquel il se réfère est celui du *λόγος σωκρατικός*.

C.W. Müller<sup>1</sup> a démontré de manière, je crois, définitive que cet écrit a été inséré d'abord dans le *corpus Platonicum* et ensuite dans celui des œuvres de Lucien: ce qui prouve aussi d'emblée la provenance académique de cet ouvrage. Le même chercheur a aussi montré de manière convaincante que l'*Alcyon* ne peut pas avoir été écrit avant la deuxième moitié du II siècle avant Jésus Christ<sup>2</sup>.

1. C. W. MÜLLER, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik*, München, Fink, 1975, pp. 272-275.

2. C. W. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 285-297; Id., *Appendix Platonica und Neue Akademie. Die*





En prenant appui sur ces deux données de base, je voudrais tenter de jeter un regard sur ce bref dialogue à partir d'une perspective de lecture qui se distancie légèrement de celle proposée par le critique allemand cité. Or, une telle visée différente sur l'œuvre en question me semble pouvoir permettre d'atteindre trois objectifs: a) produire quelques arguments ultérieurs en faveur de la thèse de l'appartenance de l'*Alcyon* à la tradition académique et à la pleine période hellénistique, et sur la base de ces mêmes circonstances proposer une datation légèrement différente de celle envisagée par Müller; b) montrer que la thématique autour de laquelle pivote cet écrit est celle du malheur; c) fournir une contribution, quoique limitée, à l'identification de l'auteur ou bien, plus précisément, aider à ébaucher sa figure.

Dans cet ouvrage apocryphe l'interlocuteur de Socrate est Chéréfon, personnage qui figure déjà dans certains dialogues de Platon<sup>3</sup>. Les deux interlocuteurs se retrouvent en bord de mer, plus précisément au Phalère, un de ces jours qui étaient dits «alcyoniens»: des limpides et tranquilles matinées d'hiver, pendant lesquelles les alcyons font leurs nids. C'est justement le cri de ces oiseaux à fournir le prétexte au dialogue en question. Comme Chéréfon ne le reconnaît pas, Socrate peut alors raconter brièvement le mythe de Alcyon. Cette femme avait épousé Ceyx, le magnifique fils de l'étoile Eosphoros qui mourut prématurément, laissant Alcyon inconsolable. Elle est alors transformée en oiseau par une divinité attendrie par ses pleurs, et elle continue à voltiger à la recherche de son époux, tout en poussant des cris de lamentation. Chéréfon, après avoir prêté l'oreille à ce récit, se montre récalcitrant à lui faire confiance, jugeant la métamorphose impossible. Ici commence la deuxième partie du dialogue, qui est aussi celle qui a plus de «corps»: à travers une série d'analogies, Socrate argumente que «nous sommes des juges bien peu clairvoyants de ce qui est ou non possible»<sup>4</sup>. Les capacités de l'homme sont en effet limitées, aussi bien pour la brièveté, par rapport à l'éternité, de la vie qui nous est accordée, que pour le fait que l'homme est démesurément inférieur à la nature comme à la divinité. À la fin de son argumentation, dans la dernière partie de cette longue réplique, Socrate s'attarde sur un éloge de l'amour conjugal, qui clôture le dialogue. S'adressant dans son imagination directement à Alcyon, il déclare de vouloir chanter à ses deux femmes, Xanthippe et Myrtho, l'amour consacré et fidèle du conjoint, dont Alcyon est justement le symbole.

*pseudoplatonische Dialoge 'Über die Tugend' und 'Alkyon'*, in K. DÖRING-M. ERLER-S. SCHORN (Hrsgg.), *Pseudoplatonica*, Stuttgart, Steiner, pp. 155-174: p. 164.

3. Un personnage nommé Chéréfon, ami et disciple de Socrate, semble dans l'*Apologie*, le *Charmide* et le *Gorgias*: le choix du nom de l'interlocuteur de Socrate est clairement un signe de l'intention de l'auteur de l'*Alcyon* à proposer cet écrit comme un λόγος Σωκρατικός.

4. *Alcyon* 3 (le texte grec est présenté, *infra*, à la note 6).





Ce bref résumé rend déjà évident comment, du point de vue de la portée thétique, la partie centrale de l'ouvrage est plus intéressante que l'ouverture ou la fin de cet écrit, car dans ces parties priment les tons pathétiques et les allusions à caractère mythique ou poétique. De ce fait, il n'est pas étonnant que l'attention des chercheurs – peu nombreux à vrai dire à avoir travaillé sur cet écrit – ait été consacrée notamment à l'analyse du corps central du dialogue. Cependant, ces circonstances ont amené la critique à sous-évaluer les arguments contenus dans les deux autres parties de l'ouvrage, et elles ont encouragé une interprétation de l'*Alcyon* privilégiant les aspects gnoséologiques, alors que cette clé de lecture probablement n'est pas la principale et sans doute elle n'est pas l'unique.

À vrai dire, le mythe ancien qui parla – le παλαιὸς λόγος qui μεμύθηται – à les hommes, pivote entièrement autour du malheur d'Alcyon, malheur qui n'est pas dépassé par la métamorphose, du moment que, bien au contraire, il résulte ultérieurement perturbée par cette dernière. Car les alcyons continuent à errer éternellement à la recherche du bien-aimé mort. L'oiseau de mer est en effet qualifié par Socrate de deux adjectifs très éloquents, πολύθρηνος et πολύδακρυς (*Alc.1*), c'est-à-dire qui pleure beaucoup et qui se plaint beaucoup: ces adjectifs, qui décrivent métaphoriquement le cri de l'oiseau en question, posent d'emblée l'accent sur les thèmes du sentiment et du malheur. De sa part, la femme est décrite dans l'acte de pleurer (θρηνεῖν) et dans son regret d'un amour (πρόθεος φιλίας) irrémédiablement perdu (*Alc.1*). Le choix de l'auteur d'une variante particulière du mythe atteste que son intention consiste précisément dans une volonté de mettre en relief la condition douloureuse d'Alcyon. Dans la version la plus courante du mythe, Alcyon et Ceyx sont transformés en oiseaux de mer par Zeus voulant les châtier en raison de leur arrogance. Emportés par le bonheur de leur union, ils avaient été amenés en effet à s'appeler «Hère» et «Zeus». La version du mythe proposé par Ovide, de sa part, tout en conservant l'épisode de la mort de Ceyx, raconte que Alcyon retrouva le corps du mari: attendri par la douleur de cette femme, Zeus transforme alors les deux conjoints en alcyons. Par contre, la variante choisie par l'auteur de cet ouvrage pseudo-platonicien se caractérise manifestement par son insistance sur l'inéluctabilité de la douleur de Alcyon. Cette vision, par ailleurs, emphatise la rudesse de la condition malheureuse de cette femme par contraste avec la sérénité naturelle des jours «alcyoniens»<sup>5</sup>.

À mon avis, la figure mythologique de Alcyon, compte tenu de l'importance qu'elle assume dans ce texte et de la variante du mythe choi-

5. Cf. *Alc. 2*: «Durant tout le temps que l'alcyon couve ses petits, le monde passe des jours nommés alcyoniens, remarquables par le calme qui règne au milieu même de la mauvaise saison; c'est aujourd'hui l'un de ces plus beaux jours».



sie par l'auteur, ne doit pas être sous-estimée: notamment, elle ne peut pas être déclassée à simple prétexte d'un échange dialogique visant, quant à lui, à développer d'autres thématiques. Bien au contraire, on a l'impression que l'auteur, dont la rhétorique est savante, veuille démarquer son écrit par un élément psychagogique, capable de dramatiser le pathos d'Alcyon, et qu'il introduit ainsi le thème qui sera rationnellement analysé dans la suite du dialogue. En effet, le corps central du dialogue, prenant indéniablement en examen la question de la portée et de la fiabilité de la connaissance humaine, est cependant traversé par le thème du malheur considéré caractéristique de la condition humaine. De même qu'Alcyon est rendue éternellement malheureuse par le fait de ne pas arriver à retrouver son mari, la condition humaine est rendue misérable par l'impuissance de les présumées capacités cognitives et opérationnelles des hommes. Dans sa réponse à l'objection de Chéréfon, qui se doute de la fiabilité du mythe, Socrate parle à la première personne plurielle, sous-entendant qu'il prend la parole au nom de l'humanité entière, et il dresse une liste des défauts et des limites des capacités du genre humain: la puissance de l'homme est ἀγνοστον, ἀπιστον et ἀόρατον, «ignare, pas fiable, et aveugle», car l'homme est ἀμβλωπός, «faible de la vue», et, en raison de son inexpérience intrinsèque et de son caractère enfantin, il est incapable de pondérer de manière fondée même des questions d'ordre pratique. Dans les deux répliques que Socrate prononce dans la partie centrale du dialogue, l'homme est comparé à un enfant pour la faiblesse de ses outils et l'insignifiance de son existence: la parabole d'une vie humaine n'est rien si comparée à la totalité des temps. Pareillement, les moyens techniques dont l'homme fait usage, ne sont certainement pas comparables avec les puissances de la nature et de la divinité<sup>7</sup>.

6. Cf. *Alc.* 3: ΣΩ. ὦ φίλε Χαιρεφῶν, εἰκότα μιν ἡμεῖς τῶν δυνατῶν τε καὶ ἀδυνάτων ἀμβλωποί τινες εἶναι κριταὶ παντελῶς· δοκιμάζομεν γὰρ δὴ κατὰ δύναμιν ἀνθρωπίνην ἀγνοστον οὖσαν καὶ ἀπιστον καὶ ἀόρατον πολλά οὖν φαίνεται ἡμῖν καὶ τῶν εὐπόρων ἀπορα καὶ τῶν ἐφικτῶν ἀνέφικτα, συχνὰ μὲν καὶ δι' ἀπειρίαν, συχνὰ δὲ καὶ διὰ νηπιότητα φρενῶν («Cher Chéréfon, il me semble que nous sommes des juges bien peu clairvoyants de ce qui est ou non possible. Car nous jugeons des choses d'après la raison humaine, ignorante, infidèle, à vue courte: il s'ensuit que nous trouvons difficile ce qui est facile, et impraticable ce qui ne l'est pas; bon nombre de ces erreurs viennent de notre inexpérience, bon nombre de la jeunesse de notre esprit»).

7. Cf. par exemple *Alc.* 3 (τῷ ὄντι γὰρ νήπιος εἰσικεν εἶναι πᾶς ἄνθρωπος, καὶ ὁ πᾶν γέρον, ἐπεὶ τοι μικρὸς πᾶν καὶ νεσιγλὸς ὁ τοῦ βίου χρόνος πρὸς τὸν πάντα αἰῶνα: «En effet, tout homme n'est réellement qu'un enfant, fût-ce même un vieillard, attendu que le temps de la vie est rapide comme celui de l'enfance, si on le compare à l'éternelle durée»); *Alc.* 4 (τῷ δαίμονι γὰρ δὴ μεγάλην καὶ οὐ συμβλητὴν ὑπεροχὴν ἔχοντι πρὸς τὰς ἡμετέρας δυνάμεις εὐχερῇ τυχὸν ἴσως ἅπαντα τὰ τοιαῦτα καὶ λίαν: «La divinité, dont le pouvoir immense ne saurait se comparer à nos forces, a donc facilement à sa portée et comme sous la main des moyens semblables») et *Alc.* 5-6 (Ἡ γὰρ τῶν ἀνδρῶν ἡλικία πρὸς τὰ νήπια παντελῶς βρέφη [...] θαυμαστὴν ὄσιν ἔχει τὴν διαφορὰν δυνάμεώς τε καὶ ἀδυναμίας ἐν πάσαις σχεδὸν ταῖς κατὰ τὸν βίον πράξεσι, καὶ ὅσα



Il est à nos fins opportun de souligner l'importance de l'élément de l'argumentation qu'on vient d'évoquer. En effet, tout comme dans la présentation du mythe d'Alcyon, la condition humaine est décrite dans cette deuxième partie du dialogue comme misérable ou pauvre du moins, et elle est comparée avec la suprématie sereine de la nature, dont la puissance est écrasante et le pouvoir dispense tant les biens que les maux<sup>8</sup>. Les sentiments attribués à l'homme contemplant la nature sont en ce sens emblématiques: s'adressant à nouveau à Chéréfon, Socrate s'appuie d'abord sur la crainte (δέος) éprouvé au cours des jours précédents, face à une terrible tempête, ensuite sur la stupeur, propre de l'homme ému et comblé par la conscience de sa propre infériorité, à la vue du beau temps qui soudainement avait fait retour<sup>9</sup>. Dans ce contexte, la crainte et la stupeur assument une nuance de révérence et elles emphatisent l'état de subjection dans lequel l'homme gît inéluctablement.

Douleur, souffrance, subjection sont donc les emblèmes de la condition humaine, telle qu'elle est perçue à la lumière de l'allusion initiale au mythe d'Alcyon. Une telle connotation de l'existence humaine, par ailleurs, exploite un thème qui revient dans la mouvance littéraire dont font aussi partie certains textes de provenance académique. Je fais allusion, ici, à la tradition de la *consolatio*, et, notamment, à certains écrits comme le *Peri penthous* de Crantor ou le dialogue pseudo-platonicien *Axiochos*: dans ce dernier, le personnage de Socrate est représenté s'attardant à fournir un tableau décrivant de manière sombre et pessimiste la condition humaine et utilisant des accents et des arguments très proches de l'*Alcyon*. Probablement la même

διὰ τῶν τεχνῶν οὕτως πολυμηχανῶν καὶ ὅσα διὰ τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς ἐργάζονται [...] Ὅτι γὰρ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, ὡς εἴποιεν, ἀνθρώπου τοσούτῳ διαφέρει, τί νομίσομεν τὸν σύμπαντα οὐρανὸν πρὸς τὰς ἡμετέρας δυνάμεις φανῆναι ἂν τοῖς τὰ τοιαῦτα θεωρεῖν ἐφικνουμένοις;... «Mettons en regard des hommes à la fleur de l'âge et des enfants nouveau-nés, de cinq ou de dix jours; quelle différence de force dans l'accomplissement de tous les actes de la vie, qui exigent une si grande adresse des mains, une telle souplesse du corps et de l'âme! [...] Si donc l'homme nous paraît tellement différer de son semblable, quelle idée aurons-nous de la différence qui peut exister entre le ciel tout entier et nos forces, aux yeux de ceux à qui il est permis de considérer ces objets?»).

8. La nature n'est pas décrite comme une belle-mère. Le passage sur la naissance de l'abeille et d'autres espèces animaux est révélateur: la nature distribue tant les biens que les maux, mais d'une manière que nous ne pouvons pas imiter. C'est ce sentiment d'infériorité que je veux souligner ici, car il n'est pas présenté par l'auteur sous les traits de la pitié, mais sous les traits de la pitié à l'égard de limitations infinies de la condition humaine.

9. *Alc.* 3-4: Ἐώρακας, Χαιρεφῶν, τρίτην ἡμέραν ὅσος ἦν ὁ χειμῶν; Κἂν ἐνθυμηθέντι γάρ τῳ δέος ἐπέλθοι καὶ τὰς ἀστραπὰς ἐκεῖνας καὶ βροντὰς ἀνέμων τε ἐξαίσια μεγέθη ὑπέλαβεν ἂν τις τὴν οἰκουμένην ἅπασαν καὶ δὴ συμπεσεῖσθαι; Μετὰ μικρὸν δὲ θαυμαστὴ τις κατάστασις εὐδίας ἐγένετο καὶ διέμεινε αὕτη γε ἕως τοῦ νῦν. («Tu as vu, Chéréphon, quelle tempête s'est élevée, il y a trois jours; tu frémis encore au souvenir des éclairs, du tonnerre, de la fureur des vents: on eût dit que la terre entière allait s'abîmer. Peu de temps après, il succéda un calme étonnant et qui dure encore»).



remarque aurait pu être faite au sujet de l'ouvrage de Crantor, qui nous n'est pas parvenu, mais dont les contenus nous sont partiellement connus à travers la *Consolatio ad Apollonium* de Plutarque et le troisième livre des *Tusculanae disputationes* de Cicéron<sup>10</sup>. De plus, dans le *Axiochos*, on retrouve la comparaison entre l'homme et l'enfant<sup>11</sup> à laquelle l'auteur de l'*Alcyon* recourt volontiers, comme on l'a souligné. Certes, ces arguments, dans les écrits de consolation, jouent un rôle différent par rapport à celui qui leur est attribué dans le dialogue à notre objet, mais il est néanmoins significatif qu'ils remontent à un patrimoine de *topoi* qui appartenait aussi à l'Académie et qui notre auteur a vraisemblablement pu utiliser.

Cela devient d'autant plus clair si, remontant dans le temps, on relève l'affinité thématique avec un autre texte académique: l'*Épinomis*. Ici, la tractation pessimiste de la condition humaine qui, remettant cette dernière en perspective en réduit la valeur<sup>12</sup>, se relie immédiatement à la dévaluation des τέχναι et des autres moyens de connaissance fabriqués par l'homme: «Nous cherchons le moyen de devenir sages, comme si chacun de nous en avait plus ou moins la faculté. Mais celle-ci s'échappe et s'enfuit dès qu'on s'adresse à une branche quelconque de ce qui s'appelle arts ou disciplines ou encore à une des autres sciences que nous regardons comme des formes du savoir, montrant ainsi que rien de tout cela ne mérite le nom de sagesse, ne parle de la sagesse qui concerne cette sphère de l'humain, et que si l'âme a la foi vive et l'intuition que c'est en quelque sorte sa nature de posséder la sagesse, elle est fort incapable de découvrir en quoi celle-ci consiste, ni le temps et le mode de son acquisition»<sup>13</sup>. Il s'agit donc de la même corrélation entre la dévaluation de la condition de l'homme et la faiblesse de son savoir, peu ou pas fiable, que l'on retrouve dans la partie centrale de l'*Alcyon*. Un élément ultérieur qui nous pousse à rapprocher l'*Alcyon* de l'*Épinomis* est l'usage d'une constellation de termes pour dire ce que nous appellerions de nos jours le monde ou l'univers. Notamment, dans les deux dialogues οὐρανός et Θεός résultent interchangeables. À ce couple de termes s'ajoutent κόσμος dans l'*Épinomis* et φύσις dans l'*Alcyon*.

10. Sur la relation entre l'*Axiochos* et le *Peri penthous* je vous renvoie à Platone. *Dialoghi spurii*, a cura di F. ARONADIO, Torino, UTET, 2008, pp. 77-79. Cf. aussi J. SOULHÉ, *Platon. Œuvres complètes*, tome XIII, 3<sup>e</sup> partie, Paris, Les Belles Lettres, 1930, pp. 119-123; M. TULLI, *Der 'Axiochos' und die Tradition der 'consolatio' in der Akademie*, in K. DÖRING-M. ERLER-S. SCHORN (Hrsgg.), *Pseudoplatonica*, op. cit., pp. 255-271; T. O'KEEFE, *Socrates' Therapeutic Use of Inconsistency in the 'Axiochus'*, *Phronesis*, 51, 2006, pp. 388-407.

11. Cf. *Axioch.*, 365 b 6-8. Pour cette comparaison l'auteur de l'*Alcyon* s'inspira probablement de *Phaed.*, 77 e.

12. Cf. *Épin.*, 973 c-974 a.

13. *Épin.*, 974 b 1-c 2 (traduction de E. des Places).





Il convient de préciser que, tout comme dans le cas déjà évoqué de l'*Axiochos*, l'affinité avec l'*Épinomis* se limite à des éléments thématiques qui en réalité viennent assumer dans l'argumentation de l'*Alcyon* une valence tout à fait différente. Cela nous pousse à croire que l'auteur, tout en se reconnaissant dans la tradition des écrits de l'Académie (même des plus anciens) dont il tire une partie de ses thèmes, les réélabore selon un goût et une orientation intellectuelle qui lui sont propres, ou qui relèvent du milieu auquel il appartient. En ce sens, la partie finale du dialogue se révèle tout à fait emblématique<sup>14</sup>: ici Socrate, d'un ton ému, du moins aux apparences, chante les louanges de l'amour conjugal. À vrai dire, un tel éloge n'est pas très habituel dans les *λόγοι σωκρατικοί*, d'autant plus si l'on considère le fait que la relation entre Socrate et Xanthippe n'était pas exactement ce qu'on appellerait une idylle! Par ailleurs, le Socrate peint par l'auteur de l'*Alcyon* en ouverture de son dialogue paraît tout à fait différent de celui de Platon: il suffit de songer à l'attitude fort peu critique dont il fait montre à l'égard du mythe. De même, dans l'*Alcyon* il y a une continuité qui est garantie à la fois par la structure dramatique et par les contenus: Socrate est prêt à croire au mythe, ou du moins à ne pas le mépriser, en raison du fait que la faiblesse des capacités cognitives de l'homme n'autorise pas à le récuser absolument. Et, de manière tout à fait cohérente, il termine son argumentation par l'approbation de l'attitude à la dévotion et à la fidélité envers son mari dont Alcyon fait preuve. Cette attitude, si elle condamne d'une part Alcyon à sa souffrance, est de l'autre l'emblème d'une vie sobre et modérée, capable de se tenir à ce que la condition humaine, malgré ses limites étroites, permet de saisir. En effet, l'amour conjugal est moins une valeur propre au Socrate platonique et à l'âge classique, qu'un élément caractéristique d'un contexte éthique tout à fait différent et propre d'une époque hellénistique avancée, où l'intimisme primait sur le dynamisme politique. Il s'agit d'un système de valeurs qui résulte être en syntonie, ou du moins pas en conflit, avec le *mos maiorum* romain: en effet, la *fides* romaine prend aussi bien la forme de la fidélité au conjoint. C'est une des raisons pour lesquelles, comme je tacherai de montrer par la suite, on peut supposer que l'auteur de l'*Alcyon* ait aussi ciblé, comme son destinataire possible, le milieu romain de l'époque.

14. *Alc.* 8: Κλέος δὲ μύθων, οἷον παρέδωσαν πατέρες, τοιοῦτον καὶ παισὶν ἐμοῖς, ὃ ὄρνι θρήνων μελωδέ, παραδώσω τῶν σῶν ὕμνων πέρι, καὶ σοῦ τὸν εὐσεβῆ καὶ φιλανδρὸν ἔρωτα πολλάκις ὑμνήσω γυναῖξί ταῖς ἐμαῖς Ξανθίππῃ τε καὶ Μυρτοῖ λέγων τά τε ἄλλα, πρὸς δὲ καὶ τιμῆς οἷας ἔτυχες παρὰ θεῶν («Aussi ces fables célèbres que nos pères nous ont transmises, je les raconterai à mon tour à mes enfants, oiseau, chantre de regrets, en mémoire de tes doux accents: je redirai souvent ta piété, ta tendresse conjugale, à mes deux femmes Xanthippe et Myrto; et le reste de ton histoire, et la récompense que tu as obtenue des dieux»).



Un élément qu'il convient de considérer à part est l'allusion que l'auteur fait à la tradition, d'origine non pas académique mais péripatéticienne, qui attestait la bigamie de Socrate<sup>15</sup>. Cette allusion est d'autant plus surprenante qu'elle arrive au moment où Socrate rend hommage à la fidélité d'Alcyon. Il est possible qu'il ne s'agisse, ici, que d'un simple divertissement de l'auteur, un goût pour la malice et le paradoxe qui peut-être, si l'on veut pousser un peu plus loin l'interprétation, sous-entendrait une sorte de détachement auto-ironique de l'auteur par rapport aux contenus mêmes de son dialogue. Tout se passe comme si l'auteur, au moment même où il parvient à formuler une conclusion en quelque mesure positive, voulait s'en éloigner et, prenant une posture véritablement académico-sceptique, renonçait à l'affirmer.

Le thème du malheur, introduit à travers l'impression créée par le mythe d'Alcyon, puis étendu par l'argumentation au traitement de la condition humaine dans sa globalité, semble ainsi constituer le sujet principal du dialogue. Du moins, il est un élément essentiel pour la compréhension de ce texte pseudo-platonicien. Selon Müller, le *Kernstück des Dialogs* serait l'argument occupant la partie centrale du texte et il aurait pour finalité de mettre en évidence *die durchgehende erkenntnistheoretische Orientierung* de l'auteur. À mon avis, en revanche, le message véhiculé par le texte est à comprendre sur un plan éthique plutôt que gnoseologique. Il suffit de considérer la transfiguration subie par le personnage de Socrate par rapport à celui qui figure dans les textes de Platon, curieusement, dans l'*Alcyon*, c'est Chéréfon qui doute, tandis que Socrate n'est pas hostile à l'opinion. En effet, à la place d'une critique de ἀνεξέταστος βίος<sup>16</sup> et à la place de la ζήτησις, seule certitude pour laquelle le Socrate de Platon serait prêt à se battre<sup>17</sup>, nous trouvons dans le Socrate de l'*Alcyon* une attitude bien plus traditionnelle, à la fois sur le plan gnoseologique et éthique, ainsi qu'une tendance à la défense et à la renonciation. Pareillement, le moment de l'ἔλεγχος, qui est si crucial pour le διαλέγεσθαι socratico-platonicien, perd le caractère qu'il y avait, éminemment de mise en doute des prétendues certitudes cognitives, pour assumer celui de critique concrète du mode de vie de Chéréfon. Cette critique est développée au nom d'une διάθεσις qui semble inspirée de l'idéal de la μετριοπάθεια. Or, c'est peut-être dans cette tournure imposée aux personnages qu'il faut lire un argument ulté-

15. Sur la bigamie de Socrate, cf. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, coll. disp. app. not. instr. G. GIANNANTONI, Napoli, Bibliopolis, 1990, I A 36, et G. GIANNANTONI, *Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofane ai Padri cristiani*, Bari, Laterza, 1986, p. 273 n. 5. Sur l'origine péripatéticienne de cette tradition, cf. F. WEHRLI (Hrsg.), *Die Schule des Aristoteles*, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1967<sup>2</sup>, pp. 66-67.

16. Cf. PLAT., *Apol.*, 38 a 5.

17. Cf. IDEM, *Men.*, 86 b 6-c 2.





rieur en faveur de la thèse selon laquelle la finalité de l'œuvre consisterait dans une présentation de la figure éthique du sage et de sa vision de la vie humaine. Il s'agit d'un σοφός qui, conscient de la nature terriblement bornée de l'homme, se démontre ouvert vis-à-vis des valeurs de la tradition, rassurantes quoique non fondées, ni susceptibles de l'être. Un σοφός spécialement attentif à la dimension émotionnelle et à la limitation des πάθη.

De toutes manières, ce qui vient d'être dit ne veut ni exclure, ni effacer l'importance de la dimension gnoséologique de la deuxième partie de l'*Alcyon*. Comme il a été déjà remarqué par d'autres chercheurs, la thèse selon laquelle les outils cognitifs de l'homme seraient inadéquats est introduite dans l'*Alcyon* à travers une argumentation vouée à mettre moins l'accent sur les limites de la connaissance humaine, que sur la non-impossibilité de certaines opinions invraisemblables à un premier regard<sup>18</sup>. C'est Chéréfon qui donne une telle opportunité à Socrate au moment où il réagit à la narration du mythe avec cette question: «Mais, au nom des dieux, que devons-nous croire, Socrate, de ces légendes anciennes, qui prétendent que des oiseaux sont devenus femmes, et des femmes oiseaux? Ces sortes de métamorphoses me paraissent de tout point impossibles»<sup>19</sup>. À ce moment, Socrate peut éviter de s'engager dans une démonstration de la vérité du mythe, qui serait gênante, ou de démontrer la possibilité d'opiner selon le mythe. La question de son interlocuteur le légitime alors à se limiter à démontrer que les contenus du mythe ne sont pas impossibles. Chéréfon, pour ainsi dire, tombe dans l'erreur d'exprimer ses doutes au sujet de la fiabilité du mythe avec une attitude «dogmatique» («il me paraît impossible» dans ses propres mots, *Alc.* 2), et il permet ainsi à Socrate de s'attaquer à son doute. Remarquons, en passant, qu'on assiste ici à un double renversement de la figure platonicienne de Socrate: en premier lieu, c'est Chéréfon, et non Socrate, à assumer une attitude de doute et d'analyse critique. Deuxièmement, cette attitude tourne presque au dogmatisme, tandis que la disponibilité à accueillir des vérités transmises par le mythe résulte être un comportement plus correct du point de vue gnoséologique.

Pour revenir à l'argumentation de Socrate, il nous convient maintenant de considérer de quelle manière il affirme la non-impossibilité des contenus paradoxaux du παλαιός λόγος. On peut dire que Socrate adopte une stratégie comparative, dont on peut départager deux composantes. Tout d'abord, une comparaison verticale, pour ainsi dire, fondée sur la disproportion entre les capacités humaines et celles divines. Nous

18. Cf. C. W. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 304-307. Cependant, les conséquences qui seront ici tirées de cette considération sont légèrement différents de ceux obtenues par Müller.

19. *Alc.* 2: ἀλλὰ πρὸς θεῶν, πῶς ποτε χρὴ πεισθῆναι τοῖς ἐξ ἀρχῆς, ὃ Σώκρατες, ὡς ἐξ ὀρνίθων γυναικῆς ποτε ἐγένοντο ἢ ὀρνίθες ἐκ γυναικῶν; παντὸς γὰρ μᾶλλον ἀδύνατον φαίνεται πᾶν τὸ τοιοῦτον.



allons revenir rapidement sur ce sujet. Mais nous rencontrons aussi une comparaison horizontale, qui s'appuie sur les différences existantes entre les hommes<sup>20</sup>. De l'une comme de l'autre de ces comparaisons dérive la constatation de la relativité de la connaissance humaine et de la non-déterminabilité de ce qui est possible et ce qui est impossible sur la base des capacités cognitives de l'homme.

Comme nous l'avons déjà souligné, une telle thèse gnoséologique s'inscrit dans le tissu du dialogue dans la mesure où elle dérive des considérations sur la condition humaine et sur les limites de l'homme en général. À ce sujet, le passage tiré de *Alc.* 3, est symptomatique: «Comment [...] des hommes, qui ne connaissent la puissance ni des dieux ni de la nature, pourraient-ils affirmer que des transformations de cette espèce peuvent se faire ou non? Tu as vu, Chéréphon, quelle tempête s'est élevée, il y a trois jours; tu frémis encore au souvenir des éclairs, du tonnerre, de la fureur des vents: on eût dit que la terre entière allait s'abîmer»<sup>21</sup>. Remarquons l'usage de l'expression ὑπέλαβεν ἄν τις, «on eût dit»: l'argumentation de Socrate en faveur de la «non-impossibilité» tire sa puissance persuasive de la constatation du fait que, à partir d'un certain ensemble de conditions – dans le cas spécifique la force de la tempête –, il est toujours possible de tirer des conséquences vraisemblables mais fausses. Si nous ne pouvons pas affirmer quelque chose avec certitude, c'est que, la nature et les dieux nous dépassant, leurs œuvres vont au-delà de ce que nous avons tendance à supposer. Le raisonnement suit cette argumentation: «si des suppositions qui apparaissent correctes sont en réalité erronées, pourquoi des opinions qui apparaissent invraisemblables ne pourraient pas être correctes?».

Nous pouvons résumer les considérations à caractère épistémologique développées jusqu'ici de la manière suivante: manifestement fonctionnelle à l'argumentation, la différence que l'auteur institue entre Socrate et Chéréphon consiste dans le fait que: a) Socrate ne croit pas que les capacités cognitives de l'homme puissent donner lieu à des certitudes. Pour mieux dire, il ne croit pas que les paramètres utilisables pour établir ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, puissent être fiables; b) Socrate opine l'invraisemblable et l'insolite, tandis que Chéréphon se tient au vraisemblable et au commun (pendant que Socrate raconte le mythe, Chéréphon n'apparaît

20. Cf. *Alc.* 7: σοὶ μὲν οὖν καὶ ἐμοὶ καὶ ἄλλοις πολλοῖς τοιούτοις οὔσι πόλλ' ἅττα ἀδύνατα τῶν ἐτέροις πάνυ ῥαδίων· ἐπεὶ καὶ αὐλῆσαι τοῖς ἀναύλοις καὶ ἀναγνῶναι ἢ γράφαι τοῖς ἀγραμμάτοις γραμματικὸν τρόπον ἀδυνατώτερόν ἐστι τέως, ἕως ἂν ὧσιν ἀνεπιστήμονες, τοῦ ποιῆσαι γυναῖκας ἐξ ὀρνίθων ἢ ὀρνίθους ἐκ γυναικῶν («C'est ainsi qu'à toi, à moi, et à bien des gens qui nous ressemblent, bon nombre de choses paraissent impossibles qui sont faciles à d'autres. Jouer de la flûte quand on ne le sait pas, lire ou écrire régulièrement quand on ne connaît pas les lettres, semble chose plus impraticable à ceux qui sont étrangers à ces sortes d'art, que de changer des femmes en oiseaux, ou des oiseaux en femmes»).

21. Le texte grec est présenté, *supra*, à la note 9.





nullement captivé ni par la *fabula* du παλαιὸς λόγος, ni par sa signification; avec un effet quelque part comique, il intervient toujours avec des observations et des questions très concrètes, tour à tour sur le cri des alcyons, sur leurs dimensions, ou encore sur la météorologie)<sup>22</sup>; c) Socrate fait montre d'avoir plus confiance en la tradition que son interlocuteur, aussi bien par le fait qu'il se fie au mythe – ou du moins qu'il n'est pas complètement méfiant – que par l'exaltation de la fidélité au mariage: l'incipit de la dernière exclamation de Socrate est assez significatif: «Ces fables célèbres que nos pères nous ont transmises, je les raconterai à mon tour à mes enfants et à mes deux femmes, oiseau, chantre de regrets»<sup>23</sup>, où l'usage répété du verbe παραδίδωμι («léguer à la postérité») véhicule manifestement l'idée d'une identification du personnage de Socrate en la tradition et de sa volonté de la prolonger. L'emploi du terme πατέρες («pères») est en ce sens éloquent.

Donc, en général, l'opposition entre les deux interlocuteurs, telle qu'elle est mise en scène par l'auteur, ne consiste pas dans le fait que l'un, Chéréfon, paraisse ingénu et/ou arrogant, pendant que l'autre, Socrate, se montre conscient et ouvert à la recherche, quant plutôt dans le fait que l'un est un homme concret, qui se tient aux faits tels qu'il les conçoit, tandis que l'autre, le Socrate de l'*Alcyon*, se démontre détaché par rapport au sens commun, montrant de se tenir plutôt à une vision des choses plus globale ou abstraite, presque paradoxale.

Ce qui demande maintenant à être pris en compte par l'analyse, se révélant être le trait le plus caractéristique du personnage en question, est son rapport à la tradition: par rapport au Socrate de Platon qui, si non irrévérencieux, privilégie une analyse critique de la tradition, le personnage principal de l'*Alcyon* récupère pleinement cette dernière et il a plutôt tendance à s'appuyer sur elle en raison de sa méfiance envers les capacités cognitives de l'homme. Mais si l'auteur a voulu donner à son personnage ce visage, et s'il faut que l'interprétation du dialogue rende aux mœurs des pères son rôle central, l'hypothèse formulée tout à l'heure au sujet de la veine éminemment éthique de l'*Alcyon*, se trouve être ultérieurement confirmée.

À ce stade de notre analyse, il est donc possible de tenter de donner au texte en question une collocation plus exacte, ainsi que de préciser

22. Cf. *Alc.* 2: ἀλκυὼν τοῦτ' ἐστίν, ὃ σὺ φῆς; οὐ πώποτε πρόσθεν ἤκηκόν τῆς φωνῆς, ἀλλὰ μοι ἔβην τις τῶ ὄντι προέπεσε· γούδη γοῦν ὡς ἀληθῶς τὸν ἦχον ἀφίτηι τὸ ζῶον. Πηλίκον δέ τι καὶ ἐστίν, ὧ Σώκρατες; [...] φαίνεται γὰρ ἀλκυονίς ἡ τήμερον ὑπάρχειν ἡμέρα, καὶ χθὲς δὲ τοιαύτη τις ἦν («C'est Alcyon, dis-tu? Jamais auparavant je n'avais entendu cette voix, qui m'est arrivée toute nouvelle. C'est un son vraiment lugubre que fait entendre cet oiseau: comment est-il donc fait, Socrate? [...] on s'aperçoit que c'est aujourd'hui un jour alcyonien; hier c'en était encore un»).

23. Le texte grec est présenté, *supra*, à la note 14.



quelques éléments de la physionomie intellectuelle de l'auteur. Je dis bien 'tenter' car, en raison du peu d'informations dont nous disposons, nous ne pouvons que formuler des hypothèses, tout en faisant de notre mieux pour en limiter le caractère conjectural.

Tout d'abord, je ne crois pas que le doute puisse subsister sur le fait que l'auteur est un académicien. La présence de ce dialogue dans le *corpus Platonium* est un indice qui va clairement dans cette direction<sup>24</sup>. Mais aussi, la notion de connaissance à l'œuvre dans l'*Alcyon* semble porter des traces évidentes d'une matrice académicienne<sup>25</sup>. Je dis cela non seulement car elle est traversée par des nuances *sceptiques*, mais aussi car il s'agit justement de *nuances* sceptiques. Le Socrate de l'*Alcyon* pourrait facilement être taché de dogmatisme par les pyrrhoniens, car dans son argumentation, nous l'avons déjà signalée, il procède sur le fondement de l'évidence et il présuppose un contact possible entre le sujet de la perception et la réalité extérieure<sup>26</sup>.

Cependant, comme on le sait, le spectre de positions représentées au sein de l'Académie au cours du temps est assez vaste, et cela en raison de la confrontation avec les Stoïciens sur les thèmes de la représentation cataleptique et de l'assentiment. Certainement, tout comme l'occurrence du terme *πιθανόν*, l'allure d'ensemble des répliques semble nous projeter dans l'Académie du II<sup>e</sup> siècle avant Jésus Christ. Car l'argumentation au sujet de l'homme, presque aveugle quand il s'agit d'établir ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, débouche de toutes manières sur un *opinari* de la part de Socrate. Si Carnéade, avec sa notion de *πιθανόν*, avait ouvert la voie vers le *nihil percipere et tamen opinari*, ses successeurs sont partagés sur la manière dont il faut comprendre cette thèse. La position théorique qui trouve son expression dans l'*Alcyon*, est à mon avis spécialement en consonance avec l'interprétation de la thèse de Carnéade donnée par Métrodore de Stratonice, si on suit la reconstitution que de sa pensée donne Carlos Lévy<sup>27</sup>. En effet, cet Académicien «mineur» aspirait à «revenir à la conception du sage antérieure au dogme stoïcien de l'infailibilité»<sup>28</sup>. L'affirmation selon laquelle le sage opine occasionnellement, bien que en

24. Je me permette de renvoyer de nouveau à Platone. *Dialoghi spuri*, op. cit., pp. 92-93, où j'essaye de montrer que les écrits du *corpus Platonium* viennent tous du milieu de l'Académie.

25. Cf. C. W. MÜLLER, op. cit., pp. 303-311.

26. Sur ce sujet cf. M. BONAZZI, *I Pirroniani, l'Academia e l'interpretazione scettica di Platone*, dans *Platone e la tradizione platonica*, a cura di M. BONAZZI e F. TRABATTONI, Milano, Cisalpino, 2003, pp. 181-219; 198-200.

27. Cf. C. LÉVY, *Les petits Académiciens: Lacyde, Charmadas, Métrodore de Stratonice*, dans *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 53-77; 70-77.

28. *Ivi*, p. 74.



l'absence de certitudes, est à se lire dans le sens que «le sage, à l'occasion, se trompera comme tout un chacun»<sup>29</sup>. La position de Métrodore, continue Lévy, «implique que, à l'occasion, le sage puisse se laisser aller *sans réserve mentale* à des assentiments non-fondés. Dans ce cas la sagesse réside non pas dans la conscience permanente et actuelle de la faillibilité, mais dans la capacité à rectifier l'erreur une fois qu'elle a été commise»<sup>30</sup>.

Or, il me semble que le personnage du Socrate de l'*Alcyon* incarne bien cette idée de sage: car, d'une part, il interprète le *πιθανόν* de Carnéade comme une exhortation à n'exclure pas le non vraisemblable. De l'autre, il est prêt à accueillir des opinions qui peuvent apparaître invraisemblables, sans montrer aucune réserve mentale, c'est-à-dire sans être complètement éteint par la prise de conscience que, au moment où il opine, il formule des simples opinions, par leur nature faillibles. Conscient plutôt des limites de la connaissance humaine, il accueille les contenus du mythe comme non-impossibles, et donc *πιθανοί*, non pas en raison de leur degré de vraisemblance, mais en vertu d'un dialogue instauré avec la tradition et de sa propre propension personnelle.

Dans cette perspective, la nécessité d'une re-collocation de la question gnoséologique dans un contexte de référence éthique, dont on avait fait l'hypothèse plus haut, semble effectivement se confirmer. Si l'intention de Métrodore est celle de revenir à une figure de sage plus proche de celle de matrice platonicienne, dépassant ainsi les questions dialectiques émergées dans les débats entre Académiciens et Stoïciens, le personnage de Socrate, tel qu'il est ébauché dans l'*Alcyon*, correspond bien à cette visée, bien que seulement du point de vue éthique. Car il correspond à «une image du sage tout simplement beaucoup plus humaine que celle que Zénon avait mise au cœur de son système philosophique»<sup>31</sup>. Un sage, je voudrais ajouter, prêt non seulement à opiner, mais aussi à s'ouvrir à la dimension affective avec moins de réserve que le sage stoïcien. Une attitude qui semble inspirée, comme je l'évoquais plus haut, au modèle de la *μετριοπάθεια* plutôt qu'à celui de l'*ἀπάθεια*.

On aura probablement remarqué le fait que, dans la tractation de ce dialogue et de son auteur, nous avons préféré utiliser les termes d'«inspiration» ou d'«orientation» philosophique. En effet, à plusieurs égards, le texte en question n'est pas à proprement parler philosophique. Cela non seulement en raison du manque d'efficacité de son argumentation, mais aussi et surtout pour les concepts employés, généraux et vagues. En revanche, du point de vue littéraire, on peut reconnaître à l'écriture

29. *Ibid.*

30. *Ivi*, p. 75.

31. *Ivi*, p. 76.



une certaine originalité. On sait, d'ailleurs, que la période helléniste a vu surgir des intérêts antiquaires et une attitude pour ainsi dire interdisciplinaire. Cette mouvance a donné lieu «au phénomène vaste, complexe et articulé qu'on peut appeler littérature érudite»<sup>32</sup>. De ce point de vue, on peut tout d'abord songer à la finesse stylistique de l'*Alcyon*. Müller parle, et à raison, d'une *poetische Stilisierung*<sup>33</sup>, qui se traduirait dans l'adoption à plusieurs reprises d'une allure rythmique proche de celle du vers, ou encore dans le choix d'un lexique très recherché. En effet, l'auteur emploie très souvent des termes qui normalement sont d'usage poétique<sup>34</sup>. Mais je voudrais aussi ajouter d'une part que, à cette époque, une partie de cette terminologie a dû sonner archaïque et désuète (comme par exemple l'adjectif νεογυλός (*Alc.* 3), que l'on retrouve seulement en Théocrite avant le II<sup>e</sup> sec. a. C. De l'autre, que certains choix lexicaux doivent s'expliquer comme des réminiscences de textes philosophiques antérieurs (comme par exemple le mot νήπιος (*Alc.* 3), utilisé dans la comparaison entre les enfants, les hommes et les dieux, qui fait écho au fragment 79 de Héraclite)<sup>35</sup>.

L'affinité entre l'*Alcyon* et une certaine littérature érudite de l'époque émerge de manière encore plus frappante si l'on considère l'usage que ce texte fait du mythe classique. Car s'il est évident que le modèle littéraire auquel l'auteur s'inspire sont les allusions aux mythes rares mais présentes dans les textes de Platon, il me semble clair, d'autre part, que l'emphasis portée sur le mythe d'Alcyon bien s'accorde avec l'intérêt pour les fables et les *mirabilia* caractéristique de l'âge hellénistique, comme le témoigne la vaste production d'écrits sur les *Métamorphoses* de cette époque. Notamment, les *Heteroioumena* de Nicandre<sup>36</sup> revêtent un intérêt particulier pour notre propos, car elles furent probablement la source de notre auteur, ainsi que d'Ovide. Or, ses *Métamorphoses* nous laissent facilement «imaginer [...] l'évolution du processus culturel se développant entre les civilisations hellénistique et latine au fil de plusieurs siècles»<sup>37</sup>. En fin, la tendance à la contamination des formes littéraires (le dialogue socratique avec la *consolatio* ou encore la mythographie), mais aussi la

32. Cf. F. MONTANARI, L'erudizione, la filologia e la grammatica, dans, *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I: *La produzione e la circolazione del testo*, a cura di G. CAMBIANO-L. CANFORA-D. LANZA, Roma, Salerno Editrice, 1993, pp. 235-281: 235.

33. Cf. C. W. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 275-294.

34. Cf. à cet égard la longue liste signalée par C. W. MÜLLER, *op. cit.*, p. 291.

35. Un cas similaire est la reprise du substantif νηπιότης par Platon (*Leg.*, 808 e 3), comme le souligne C. W. MÜLLER, *op. cit.*, p. 279 n. 6.

36. Sur Nicandre, cf. W. KROLL, dans *RE* XVII, 1 n. 11, coll. 250-265; cf. aussi C. W. MÜLLER, *op. cit.*, p. 300 n. 5.

37. E. PELLIZER, *La mitografia*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, *op. cit.*, pp. 283-303: 291.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ





contamination des orientations philosophiques (la gnoséologie académique avec des éléments d'origine péripatétique) est un élément ultérieur permettant de caractériser l'auteur comme un érudit organique au milieu culturel de l'hellénisme du II-I siècle avant Jésus Christ.

Une telle caractérisation nous laisse penser, comme on l'avait déjà évoqué, que cet écrit a dû avoir comme destinataires possibles non seulement les érudits grecs et alexandrins, mais aussi le milieu romain. Si cette hypothèse est juste, la tension entre les deux personnages se prêterait alors à être lue comme une mise en scène de la distance entre l'érudition raffinée des écoles grecques et l'esprit pragmatique de la culture romaine.

Comme nous l'avons rappelé plus haut, une des caractéristiques spécifiques de la littérature d'érudition est l'adoption d'un modèle classique. Je voudrais me servir ici de la distinction entre modèle-exemplaire et modèle-genre<sup>38</sup>: le premier cas est celui où le texte pris pour modèle «est employé comme *Exemplar*: c'est ce dernier que l'auteur copie ou qu'il cite». En revanche, dans le deuxième cas, le modèle guide le travail d'un écrivain qui aspire à «écrire comme un autre auteur», sans pour autant le citer littéralement. Dans le cas du modèle-genre ce dernier «est interprété moins comme un ensemble de *loci* que comme un tissu de relations», et il n'est pas traité «comme un paradigme exemplaire, mais comme une sorte de matrice générative». Il me semble possible de dire que l'*Alcyon* est inspiré au modèle-genre du dialogue platonicien, ce dernier étant compris comme une forme de λόγος σοκρατικός. À la lumière de ce qui a été dit, une telle relation d'intertextualité, ainsi que l'orientation philosophique affleurant des contenus du dialogue, fait apparaître l'écrit pseudo-platonicien en question comme un texte cherchant à accentuer plutôt la composante éthique que celle gnoséologique de Socrate. En effet, l'*Alcyon* semble rétablir une continuité possible avec Socrate et Platon, en dépassant ainsi les subtilités épistémologiques de l'Académie d'Arcésilas, dont un écho se trouve encore dans l'interprétation de Carnéade donnée par Clitomaque.

Ces dernières considérations peuvent aider à comprendre les raisons pour lesquelles l'*Alcyon* rentra dans le *corpus Platonicum*. Or, ce dialogue présente du moins deux caractéristiques qui le démarquent nettement des autres textes appartenant au même *corpus* et qui rendent assez mystérieuse sa présence dans ce même ensemble. Tout d'abord, l'association entre la forme de cet écrit et les concepts qu'il véhicule est absolument inhabituelle. En effet, dans les autres dialogues du *corpus*, la forme

38. Je me réfère ici à la distinction établie par G. B. CONTE-A. BARCHIESI, *Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'intertestualità*, dans *Lo spazio letterario di Roma antica*, a cura di G. CAVALLO-P. FEDELI-A. GIARDINA, vol. I: *La produzione del testo*, Roma, Salerno editrice, 1989, pp. 81-114: 94-95.



du λόγος σωκρατικός s'associe avec une attitude mimétique des contenus conceptuels propres à la philosophie socratique ou platonicienne. En revanche, là où une attitude académique ou sceptique est perceptible, la forme utilisée par l'exposition s'éloigne de celle traditionnelle du dialogue. Deuxièmement, un grand hiatus temporel sépare l'*Alcyon* du reste du *corpus*. Les écrits plus récents de la collection, c'est-à-dire les sections finales du *Démodochos* et du *De virtute*, remontent à l'époque d'Arcésilas, tandis que l'*Alcyon* est à colloquer plutôt à la hauteur de la génération successive à celle de Carnéade, en raison des thèses qui y sont exposées. Il semble donc légitime de se demander comment ce texte a pu rentrer dans le prestigieux recueil des écrits platoniciens. Qui peut avoir eu l'autorité ou l'occasion d'y insérer un écrit si excentrique?

À mon sentiment, une réponse possible est que l'auteur de l'*Alcyon* ait été aussi éditeur du recueil en question. Car, en ce cas, et pour paraphraser la terminologie du roman *noir*, il en aurait eu à la fois l'arme, l'occasion et le mobile.

Je suis conscient du fait qu'il s'agit d'une hypothèse tout à fait conjecturale<sup>39</sup>. Cependant, elle se trouverait confirmée par tous les éléments qui ont été pris en considération jusqu'ici au sujet de la physionomie intellectuelle de l'auteur. En effet, on a vu que ce dernier devrait avoir été un adepte de l'Académie ou du moins un proche de ce milieu. Marqué par des intérêts différents, mais tous caractéristiques de l'âge hellénistique tardif, il semble avoir été un érudit sensible à la littérature et à la poésie d'époque classique, aussi bien qu'à la tradition philosophique. L'attention portée au style, fin comme le langage utilisé, pourrait en outre indiquer la proximité entre ce texte et les études des grammairiens. Il en résulte que le profil de l'auteur de ce dialogue est celui d'un intellectuel maître des outils nécessaires pour mener à bien une importante entreprise éditoriale: faisant partie de l'école platonicienne, il aurait eu l'opportunité d'insérer une de ses compositions à l'intérieur du *corpus* qu'il était en train de recueillir ou d'éditer. Comme l'affirme Luigi Enrico Rossi, «je ne sais pas concevoir l'éditeur d'un *corpus* qui n'y inclurait pas quelque chose de sien»<sup>40</sup>. L'auteur de l'*Alcyon* serait alors l'auteur d'un «faux éditorial». En d'autres termes, il aurait écrit ce texte avec l'intention de l'inclure dans le *corpus*, poussé par le mobile de se rendre, de ce même geste, éternel.

F. ARONADIO  
(Rome)

39. Sera développée ici une hypothèse que j'ai déjà suggéré dans l'*Introduzione* à *Platone. Dialoghi spuri*, op. cit., pp. 92-96.

40. L. E. Rossi, *Origini e finalità del prodotto pseudepigrafo*, dans *La letteratura pseudepigrafa nella cultura greca e romana*, AION (filol.) xxii, Napoli 2000, pp. 231, 261: 255.



**Ο ΨΕΥΔΟ-ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΑΛΚΥΟΝΗ  
ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΗΣ ΕΞΕΛΙΞΗΣ ΤΗΣ ΠΑΡΑΔΟΣΗΣ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ**

Περίληψη

Μιά ανάλυση του φιλοσοφικού και λογοτεχνικού περιεχομένου του ψευδο-πλατωνικού διαλόγου *Ἀλκυόνη* (ὁ ὁποῖος συμπεριελήφθη ἀργότερα καὶ στὸ *corpus* τῶν ἔργων τοῦ Λουκιανοῦ) μπορεῖ νὰ τοποθετήσῃ τὴν ἐποχὴ συγγραφῆς τοῦ ἔργου στὴν ἀκμὴ τῆς ἑλληνιστικῆς περιόδου καὶ στὸ πλαίσιο τῆς παράδοσης τῆς Ἀκαδημίας. Τὸ κεντρικὸ μέρος τοῦ σύντομου αὐτοῦ διαλόγου διακρίνεται γιὰ ὁρισμένους διαπιστώσεις γνωσιολογικοῦ χαρακτήρα, οἱ ὁποῖες ἀναμφίβολα παρουσιάζουν ἐνδιαφέρον. Ὡστόσο, δὲν θὰ πρέπει νὰ ὑποβαθμίζουμε τὴ σημασία τοῦ ἀρχικοῦ καὶ τοῦ τελευταίου μέρους τοῦ ἔργου, ποὺ περιλαμβάνουν τὸν μῦθο τῆς Ἀλκυόνης καὶ τὴν ἀναφορὰ στὸ θέμα τῆς συζυγικῆς πίστης. Αὐτὰ εἶναι τὰ στοιχεῖα ποὺ συγκροτοῦν τὴ βαθύτερη ἐννοιολογικὴ δομὴ τοῦ κεμένου, τὸ ὁποῖο, κατὰ μείζονα λόγο, παρουσιάζεται ὡς ἓνα ἔργο ἠθικοῦ χαρακτήρα. Μόνο ἀπὸ ἐπίπεδο αὐτό, ἄλλωστε, μπορεῖ νὰ ἀνιχνευθεῖ κάποια σχέση ὡς πρὸς τὴ μορφή τοῦ Σακράτη, πρωταγωνιστῆ τοῦ διαλόγου.

Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν ἐννοία τῆς γνώσεως ποὺ ἀποφασίζει στὸ ἠθικὸ ζήτημα τῆς ἀνθρώπινης δυστυχίας, εἶναι δυνατό νὰ ἀναγνωρίσουμε μιὰ σχετικὴ ἐγγύτητα τοῦ συγγραφέα πρὸς τὶς ἴδιες θέσεις τῆς Ἀκαδημίας τῶν Σκεπτικῶν (παρόμοιες ἴσως μὲ ἐκείνες ποὺ ὑποστηρίζονται ἀπὸ τὸν Μητροδότῃ τὸν Λαίψακηνό;). Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ, ἡ παρουσία θεωρητικῶν στοιχείων ἀλλοῦ προσχευοῦς (παραδειγματικὸς χάριν, ἀντιλήψεων τῆς περιπατητικῆς σχολῆς), διαφανεύμενων μὲ ἄλλες ἐνδείξεις, μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὁ συγγραφέας ἦταν πιθανῶς ἓνας λόγιος τῆς Ὑστερῆς Ἑλληνιστικῆς περιόδου, μὲ ἐνδιαφέροντα τόσο φιλοσοφικά ὅσο καὶ λογοτεχνικά· ἐνδεχομένως, τὰ στοιχεῖα αὐτὰ νὰ ἀποτελοῦν τὴν ἄκρῃ τοῦ νήματος γιὰ νὰ προωθήσουμε, ἀπὸ καθαρὴ θεωρητικὴ ἄποψη, τὴν ὑπόθεση ὅτι τὸ ἴδιο πρόσωπο εἶχε ἀναμειχθεῖ καὶ στὸ ἔργο τῆς συγκρότησης τοῦ πλατωνικοῦ *corpus*.

Francesco ARONADIO  
(Μτφρ. Εἰρήνη Σβητζοῦ)

