
Notes sur l'*Axiochos* et l'exégèse des dialogues platoniciens dans l'Académie hellénistique

Andrea BEGHINI

Résumé : Nous savons très peu de choses sur l'activité exégétique relative aux dialogues platoniciens à l'époque hellénistique. Or, les dialogues apocryphes de Platon, qui ont été jusque-là négligés de ce point de vue, peuvent nous fournir un certain nombre d'informations sur cette activité savante. Nous le verrons à travers l'examen de trois passages de l'*Axiochos* pseudo-platonicien.

Mots clefs : Platon, *Axiochos*, Académie, exégèse, pseudépigraphie

À propos de l'auteur : Andrea Beghini (Gênes, 12/06/1989), Docteur en Études grecques (Université de Pise – École Pratique des Hautes Études, 2018), est à présent boursier auprès de la « Scuola Superiore di Studi Storici » de l'Université de la République de San Marino. Il est l'auteur d'articles et de notes de critique textuelle dans des revues scientifiques internationales, ainsi que de *[Platone]. Assioco. Saggio introduttivo, edizione critica, traduzione e commento*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2020.

Note de l'auteur : Le contenu de cet article a été présenté lors du colloque « *Pseudoplatonica* et écrits authentiques de Platon : des dialogues en dialogue », qui s'est tenu à Paris le 15 mars 2019. J'y développe et approfondis certaines questions discutées dans A. Beghini, *[Platone]. Assioco. Saggio introduttivo, edizione critica, traduzione e commento*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2020.

I

- 1 L'*Axiochos* est un dialogue socratique qui fait partie du *corpus Platonicum*. Dans la tradition médiévale, il n'est pas placé parmi les tétralogies, mais dans ce qu'on appelle l'*Appendix Platonica*. Plus précisément, l'*Axiochos* se trouve à la fin de l'*Appendix*, ce qui veut dire que, dans la tradition médiévale, c'est avec cette œuvre que se termine le *corpus Platonicum*. Il est possible que cette position « finale » ne soit pas le fruit du hasard : en effet, elle pourrait avoir été suggérée par le sujet du dialogue. Comme chacun sait, l'*Axiochos* est un dialogue sur la mort (περι θανάτου) dans lequel Socrate essaie de libérer le vieil Axiochos de la peur de la mort, qui n'est

désormais plus très loin. Cette libération passe par des arguments défendant l'immortalité de l'âme. On peut ainsi penser que la décision de placer ce dialogue à la fin du *corpus*, une décision qui remonte vraisemblablement à l'Antiquité tardive, a été envisagée comme une célébration conclusive de l'efficacité pratique et « rédemptrice » de la philosophie platonicienne, rétrospectivement interprétée comme une philosophie qui a ouvert la voie à la foi en l'immortalité de l'âme.

- 2 L'*Axiochos* n'est pas une œuvre de Platon¹. Il a été composé à l'époque hellénistique entre le III^e et le I^{er} siècle avant J.-C., la datation la moins ancienne étant la plus probable². Dans son livre-phare sur l'histoire de l'Académie hellénistique, John Glucker avait déjà perçu comment ces dialogues apocryphes pouvaient aider à comprendre la vie intellectuelle de l'Académie hellénistique. Toutefois, dans le cadre de sa tentative de reconstruction de l'histoire de cette institution, il avait choisi de laisser ces sources de côté en raison de l'incertitude qui régnait quant au milieu de leur composition³. Or, en dépit de certaines divergences sur la question de la chronologie, la critique tend aujourd'hui à voir dans l'*Axiochos* un produit de l'Académie hellénistique⁴. Ainsi, l'analyse que nous

¹ C'était un fait déjà connu dans l'Antiquité, l'*Axiochos* étant placé parmi les dialogues qui νοθεύονται ... ὁμολογουμένως dans la liste des œuvres de Platon réalisée par Thrasyllus et conservée par Diogène Laërce (III 62). L'attribution de l'*Axiochos* à Platon chez des auteurs postérieurs, comme Clément d'Alexandrie ou Stobée, n'a pas de valeur philologique, puisqu'elle leur a été suggérée par la présence de ce dialogue dans le *corpus Platonicum* (cf. A. Carlini, « Alcune considerazioni sulla tradizione testuale degli scritti pseudoplatonici », dans K. Döring, M. Erler, S. Schorn (éds), *Pseudoplatonica*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005, p. 25-60 : 29).

² Après la tentative de O. Immisch, *Philologische Studien zu Plato*, I, *Axiochus*, Leipzig, B.G. Teubner, 1896, qui a voulu dater l'*Axiochos* entre la fin du IV^e siècle et le début du III^e siècle, M. Tulli, « Der *Axiochos* und die Tradition der *consolatio* in der Akademie », dans K. Döring, M. Erler, S. Schorn (éds), *Pseudoplatonica*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005, p. 255-271 : ici 268, suivi par F. Aronadio, *Platone. Dialoghi spuri*, Torino, UTET, 2008, p. 80-81, a émis l'hypothèse que ce dialogue aurait été composé au sein de l'Académie d'Arcésilas, à savoir entre 268-264 et 244-243 avant J.-C. (cf. T. Dorandi, *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, Stuttgart, De Gruyter, 1991, p. 76). Cependant, comme le faisaient déjà J. Chevalier, *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos*, Lyon, Félix Alcan, 1915, M. Meister, *De Axiocho dialogo*, Breslau, W.G. Korn, 1915 et J. P. Hershbell, *Pseudo-Plato. Axiochus*, Chico, Scholars Press, 1981, on tend aujourd'hui à situer ce dialogue à une époque plus récente, entre le II^e et le I^{er} siècle avant J.-C., voire au I^{er} siècle de notre ère : cf. e.g. I. Männlein-Robert, *Ps.-Platon. Über den Tod*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, p. 6-7, et M. Menchelli, « Gli inverni delle Pleiadi: lessico astronomico nel λόγος οὐράνιος dell'*Assioco* e nell'Accademia ellenistica », dans F. Guidetti (éd.), *Poesia delle stelle tra antichità e medioevo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2016, p. 87-159 : 128. Nous penchons également pour cette seconde datation.

³ Cf. J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Vandenoek & Ruprecht, 1978, p. 47-48, n. 116.

⁴ Cf. Tulli 2005, Aronadio 2008, Männlein-Robert 2012, et Menchelli 2016. Plus généralement, sur la composition des dialogues apocryphes du *corpus* platonicien dans l'Académie hellénistique, voir A. Carlini « Alcuni dialoghi pseudoplatonici e l'Accademia di Arcesilao », dans *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 31, 1962, p. 33-63 ; C. W. Müller, *Die Kurzdialoge*

proposons ici se présente simplement comme une première tentative, une sorte d'expérience, visant à montrer à travers quelques exemples que la relation que ce dialogue pseudépigraphe entretient avec les œuvres authentiques de Platon non seulement nous fournit des éléments qui accréditent très fortement cette hypothèse, mais nous permet aussi d'enrichir notre connaissance de la vie intellectuelle de l'Académie hellénistique, et, de surcroît, de mieux apprécier la complexité culturelle qui se cache derrière les lignes de ce texte.

II

- 3 Après avoir montré à *Axiochos* que la mort n'est pas un mal, car, une fois mort, on est plongé dans un état de complète insensibilité, Socrate change complètement sa stratégie argumentative. Il explique ainsi qu'il ne faut pas craindre la mort, puisque ce qui meurt n'est que le corps, l'âme étant immortelle. Dans cette perspective aussi, la mort ne peut être envisagée comme un mal, car l'homme coïncide avec sa propre âme et le corps n'est qu'une prison qui nous rend malheureux. Lorsqu'il meurt, l'homme-âme se libère de cette prison et peut enfin connaître le bonheur véritable et absolu (*Ax.* 365e2-366a1) :

πάντα τοιγαροῦν τὸν τοιόνδε φλύαρον ἀποσκέδασαι, τοῦτο ἐννοήσας, ὅτι τῆς συγκρίσεως ἅπαξ διαλυθείσης καὶ τῆς ψυχῆς εἰς τὸν οἰκεῖον ἰδρυθείσης τόπον, τὸ ὑπολειφθὲν σῶμα, γεώδες ὄν καὶ ἄλογον, οὐκ ἔστιν ὁ ἄνθρωπος. ἡμεῖς μὲν γὰρ ἐσμεν ψυχὴ, ζῶν ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ.

« Voilà bien pourquoi tu dois balayer toutes ces sornettes, et te convaincre que, une fois que l'association de l'âme avec le corps a été détruite, et que l'âme s'est établie dans le lieu qui lui est propre, ce corps, qui reste un morceau de terre privé de raison, n'est plus un homme. Car nous sommes une âme, un être vivant immortel enfermé dans une prison mortelle ».⁵

- 4 Il est évident que le Pseudo-Platon reprend ici plusieurs passages de l'œuvre de Platon. En effet, l'affirmation selon laquelle l'homme est essentiellement son âme vient de Plat. *Alc. I* 130c1-6 :

ἐπειδὴ δ' οὔτε τὸ σῶμα οὔτε τὸ συναμφοτέρον ἔστιν ἄνθρωπος, λείπεται, οἶμαι, ἢ μηδὲν αὐτ' εἶναι, ἢ, εἴπερ τί ἐστι, μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν [...] ἔτι οὖν τι σαφέστερον δεῖ ἀποδειχθῆναι σοι ὅτι ἡ ψυχὴ ἔστιν ἄνθρωπος ;⁶

der Appendix Platonica, München, Fink, 1975, p. 9-44, et F. Alesse, *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 123-124 et n. 43.

⁵ Pour l'*Axiochos* les traductions sont tirées de L. Brisson, *Écrits attribués à Platon*, Paris, Flammarion, 2014.

⁶ Sur la fortune de ce passage de l'*Alcibiade I*, voir P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, t. I, 1974, p. 18-25. Sur la

« Donc, puisque ni le corps ni l'ensemble n'est l'homme, je crois qu'il reste que l'homme n'est rien ou bien, s'il est quelque chose, il faut reconnaître que ce ne peut être rien d'autre que l'âme [...] Faut-il maintenant te prouver avec encore plus de clarté que l'âme est l'homme ? ».⁷

- 5 En même temps, l'image du corps-prison rappelle Pl. *Phd.* 62b2-6 :

ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διδεῖν.

« Il y a, à ce propos, une formule qu'on prononce dans les Mystères : "Nous, les humains, sommes comme assignés à résidence et nul ne doit s'affranchir lui-même de ces liens ni s'évader", formule qui certes, à mes yeux, a de la grandeur, mais qu'il n'est pas facile d'élucider parfaitement ».⁸

- 6 Le problème que pose ce passage du *Phédon*, c'est que le sens du mot φρουρά n'est pas du tout clair, puisqu'il peut signifier à la fois « prison » et « poste de garde ». La différence entre ces deux sens n'est pas négligeable. En effet, si l'on attribue au mot φρουρά le sens de « prison », cela présuppose que les hommes doivent purger une peine⁹ ; au contraire, si l'on penche pour le sens de « poste de garde », cela signifie que les dieux ont assigné aux hommes une tâche à accomplir¹⁰. Au

combinaison de deux lieux platoniciens chez le Pseudo-Platon, cf. A. Carlini, « Note critica del testo del *Fedone* », *Bollettino dei classici* 16, 1968, p. 25-60 : 31 n. 22.

⁷ Traduction tirée de C. Marboeuf, J.-F. Pradeau, *Platon. Alcibiade*, Paris, Flammarion, 2000.

⁸ Pour le *Phédon* la traduction est celle de M. Dixsaut, *Platon. Phédon*, Paris, Flammarion, 1991, légèrement modifiée.

⁹ Voir à ce propos e.g. Pl. *Cra.* 400c4-7 (passage recueilli dans *Poetae epici graeci*, II.1: *Orphicorum fragmenta*, 430 F I éd. Bernabé) : δοκούσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὣν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζῃται, δεσμωτηρίου εἰκόνα. C'est sur ce passage du *Cratyle* que s'appuient généralement les partisans de l'interprétation de la φρουρά comme « prison » (cf. e.g. C. J. Rowe, *Plato. Phaedo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 128). Le thème du corps-prison est parfois associé, comme dans le cas du *Cratyle*, à celui du corps-tombeau : voir P. Courcelle, « Le corps-tombeau (Platon, *Gorgias*, 493a, *Cratyle*, 400c, *Phèdre*, 250c) », *Revue des Études Anciennes* 68, 1966, p. 101-122, repris dans Id., *Connais-toi toi-même*, p. 394-414 ; A. Bernabé, « Una etimologia platonica: σώμα – σῆμα », *Philologus* 139, 1995, p. 204-237.

¹⁰ Sur cette idée, cf. e.g. Cic. *Sen.* 73 : *vetatque Pythagoras iniussu imperatoris id est dei de praesidio et statione vitae decedere*. On associe généralement au sens « actif » de « poste de garde » le sens « passif » de « sous surveillance », car celui qui est de service dans un poste de garde se trouve normalement sous la supervision d'une autorité supérieure qui le contrôle et, en même temps, s'en occupe (voir e.g. Carlini, 1968, p. 32, avec une référence à Pl. *Lg.* 765c ; voir en outre R. Di Giuseppe, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 16, et le commentaire de F. Trabattoni dans F. Trabattoni, S. Martinelli Tempesta, *Platone. Fedone*, Torino, Einaudi, 2011, p. 23-25, n. 30 ; ce dernier insiste surtout sur le sens passif de « sous surveillance »).

problème de l'interprétation littérale du mot *φρουρά* s'ajoute celui de comprendre ce qu'il veut signifier. Pour certains, le terme *φρουρά* désigne le corps dans lequel l'âme est emprisonnée¹¹. Pour d'autres, la *φρουρά* renvoie au cosmos dans lequel se déroule la vie des hommes¹². Cette seconde interprétation s'appuie sur le fait que si l'image du corps-prison est, certes, présente dans le *Phédon*, elle n'apparaît explicitement que plus tard :

67c5-d2 : κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει ... τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν ... ἐκλυομένην ὥσπερ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος.

« Mais une purification, est-ce que par hasard ce n'est pas justement ce qu'énonce la formule d'au paravant : séparer le plus possible l'âme du corps ... travaillant à se délier du corps comme on se délie de ses chaînes ? »

82d9-e4 : γινώσκουσι γάρ, ἢ δ' ὅς, οἱ φιλομαθεῖς ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἢ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένη ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένη, ἀναγκαζομένη δὲ ὥσπερ διὰ εἰργμοῦ διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα.

« Car c'est une chose, poursuivit-il, que connaissent bien ceux qui aspirent à apprendre : au moment où la philosophie a pris possession de leur âme, elle était, cette âme, tout bonnement enchaînée à l'intérieur d'un corps, agrippée à lui, contrainte aussi d'examiner

¹¹ Sur cette fonction de la *φρουρά*, voir *e.g.* le passage du *Cratyle* cité *supra*. En général, lorsque la *φρουρά* est envisagée comme l'image du corps qui contient l'âme, on donne à ce mot le sens de « prison » (voir *e.g.* Rowe 1993, p. 128).

¹² Sur cette fonction de la *φρουρά*, cf. *e.g.* Athenag. *Leg.* 6, καὶ Φιλόλαος (44 B 15 DK) δὲ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιελήφθαι λέγων καὶ τὸ ἓνα εἶναι καὶ τὸ ἀνωτέρω τῆς ἕλης δεικνύει (Carlini 1968, p. 30-31, accorde une grande importance à ce témoignage sur Philolaos, dans la mesure où la doctrine qu'il présente peut avoir été la référence de ce passage du *Phédon* ; toutefois, C.A. Huffman, *Philolaos of Croton, Pythagorean and Presocratic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 407-410, a émis des réserves quant à la possibilité que ce passage d'Athénagoras contienne la doctrine authentique de Philolaos ; sur la question de l'authenticité des fragments de Philolaos, voir l'état des lieux dans C. Macris, « Philolaos de Croton », *DPhA* VII, 2018, p. 637-667, ici p. 645-647). Lorsque l'image de la *φρουρά* est utilisée ainsi, le mot peut avoir un sens neutre, voire positif, comme dans cette doctrine qu'Athénagoras attribue à Philolaos, ou bien le sens complètement négatif de « prison », comme dans D.Chr. *Or.* 30 (*Charidemus*), 10-11, ἐν φρουρᾷ δὴ ὄντες ἐν τῷ βίῳ τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἕκαστοι ζῶμεν ... εἶναι δὲ τὸν μὲν τόπον τοῦτον ὃν κόσμον ὀνομάζομεν δεσμοτήριον ὑπὸ τῶν θεῶν κατεσκευασμένον : voir M. Menchelli, *Dione di Prusa. Caridemo (Or. XXX)*, Napoli, D'Auria, 1999, p. 230-231. Il est intéressant de remarquer que, dans certains cas, l'image de la prison, en lien avec la conception de la vie comme punition, est utilisée pour représenter à la fois le corps et la vie sur terre (c'est-à-dire le cosmos tout court) : voir *e.g.* Athen. IV 157c, Εὐξίθεος ὁ Πυθαγορικός (44 B 14 DK) ... ὡς φησι Κλέαρχος ὁ Περιπατητικός (fr. 38 Wehrli) ἐν δευτέρῳ βίῳ, ἔλεγεν ἐνδεδέσθαι τῷ σώματι καὶ τῷ τῆδε βίῳ τὰς ἀπάντων ψυχᾶς τιμωρίας χάριν κτλ. ; sur ce passage, cf. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, III, *Klearchos*, Basel, Schwabe, 1948, p. 59.

tous les êtres à travers lui comme à travers les barreaux d'une prison ».

- 7 La difficulté d'interpréter cette image du *Phédon* n'a pas seulement troublé les savants modernes. En effet, le débat autour de la valeur du mot φρουρά est très ancien et remonte au moins à Xénocrate, qui en avait proposé une interprétation allégorique (Dam. *in Phaed.* I 84-85 Norvin = 2 Westerink)¹³ :

ὅτι τούτοις χρώμενοι τοῖς κανόσι ραδίως διελέγξομεν ὡς οὔτε τὰγαθὸν ἔστιν ἢ φρουρά, ὡς τινες¹⁴, οὔτε ἢ ἡδονή, ὡς Νουμήγιος (fr. 38 Des Places)¹⁵, οὔτε ὁ δημιουργός, ὡς Πατέριος¹⁶, ἀλλ' ὡς Ξενοκράτης (fr. 139 Isnardi Parente² = fr. 20 Heinze), Τιτανική ἐστὶν καὶ εἰς Διόνυσον

¹³ Le texte de ces cours sur le *Phédon* a été transmis sous forme anonyme dans un manuscrit de la « collection philosophique » (*Marc. gr.* 196), qui contient les commentaires d'Olympiodore sur le *Gorgias*, l'*Alcibiade I* et le *Phédon*. On doit son attribution à Damascius à L.G. Westerink, *Damascius. Lectures on the Philebus*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1959, p. xv-xx (pour un *status quaestionis*, voir Ph. Hoffmann, « Damascius », *DPhA* II, 1994, p. 581).

¹⁴ Cette exégèse anonyme qui identifie la φρουρά du *Phédon* avec le bien reste énigmatique : voir P. Boyancé, « Xénocrate et les Orphiques », *Revue des Études Anciennes* 50, 1948, p. 218-231 : 219 n. 1 et M. Isnardi Parente, *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*, Pisa, Edizioni della Normale, 2012², p. 316. Selon L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, II, *Damascius*, Amsterdam-Oxford-New York, North-Holland Publishing Company, 1977, p. 28, « since it identifies this protective Providence with the transcendent Good ... it must be post-Plotinian ».

¹⁵ Sur l'interprétation proposée par Numénius d'Apamée, qui voit dans la φρουρά une image du plaisir, voir É. Des Places (éd.), *Numénius. Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 121 n. 2.

¹⁶ On sait très peu de choses sur Patérius, qui identifiait la φρουρά avec le démiurge : voir R. Beutler, « Zu Paterios », *Hermes* 78, 1943, p. 106-108, R. Beutler, « Paterios » [1], *RE* XVIII.4 1949, col. 2562-2563, et H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, « Patérius », *DPhA* Va, 2012, p. 179-181. En général, Patérius est considéré, bien que l'on n'en soit pas certain, comme un contemporain de Plutarque d'Athènes (deuxième moitié du IV^e – première moitié du V^e siècle) : cf. Beutler 1943, p. 108, Beutler 1949, col. 2562, Saffrey-Segonds, 2012, p. 179. Toutefois, selon Beutler 1949, col. 2563, « besteht die Möglichkeit, daß P. trotz aller nachstehend gegebenen Vermutungen noch in die Zeit vor Plotin gehört ». À ce propos, on peut observer qu'à la fin de ce petit répertoire d'interprétations de la φρουρά Damascius ou sa source – à vrai dire, le commentaire de Damascius est une discussion sur le commentaire de Proclus, dont le contenu est analysé et éventuellement critiqué : voir Westerink 1977, p. 16-17 et C. Luna, A.-Ph. Segonds, « Proclus de Lycie », *DPhA* Vb, 2012, p. 1569 – précise que Porphyre était parvenu à une conclusion similaire (προϋπενόησεν). Qu'est-ce que cela signifie ? Que Porphyre avait, avant Proclus, adhéré à l'interprétation que Xénocrate donnait de la φρουρά platonicienne : cf. aussi Westerink 1977, p. 29, *ad προϋπενόησεν*. On peut donc supposer que le répertoire d'interprétations de la φρουρά dont nous venons de parler se trouvait déjà chez Porphyre ; autrement dit, le verbe προϋπενόησεν ne signifierait pas seulement que Porphyre, dans son commentaire du *Phédon*, adhère à l'interprétation de Xénocrate, mais aussi que, en faisant cela, il refuse les exégèses mentionnées précédemment, à l'instar de Proclus. Si tout cela est vrai, nous avons ici la preuve que Patérius a vécu avant Porphyre, ou qu'il a au moins été l'un de ses contemporains.

ἀποκορυφούται¹⁷. οὕτω δὲ καὶ Πορφύριος προὑπενόησεν ἐν τῷ ὑπομνήματι (fr. 179 Smith)¹⁸.

« Selon ces principes nous établirions aisément que la “résidence surveillée” n’est pas le bien comme disent certains, ni le plaisir comme dit Nouménios ni le démiurge comme dit Patérios, mais comme dit Xénocrate, qu’elle est titanique et qu’elle aboutit à Dionysos. C’est ainsi que Porphyre l’a déjà avant nous interprétée symboliquement »¹⁹.

- 8 D’autre part, Cicéron montre qu’il connaît les deux interprétations de l’image de la φρουρά que nous venons de présenter, celle du corps-prison avec sa conception négative de la vie et celle de « poste de garde » avec une conception neutre, voire positive, de la vie comme service (*Resp.* VI 15, 15, *Somnium Scipionis*) :

nisi enim cum deus is, cuius hoc templum est omne, quod conspicias, istis te corporis custodiis liberarit, huc tibi aditus patere non potest. Homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templum medium vides, quae terra dicitur ... quare et tibi, Publi, et piis omnibus, retinendus animus est in custodia corporis, nec iniussu eius a quo ille est vobis datus ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum assignatum a deo defugisse videamini.

« En fait, si ce dieu, à qui appartient tout cet espace céleste que vous voyez, ne vous a pas libéré de l’emprisonnement du corps, il ne vous est pas possible d’accéder à cet endroit. En effet, les hommes viennent au monde à cette condition, c’est-à-dire pour protéger ce globe, que vous voyez au centre de cet espace et qui s’appelle la terre [...]. Par conséquent, vous, o Publie, et tous les pieux, vous devez toujours

¹⁷ L’interprétation que Xénocrate a faite de la φρουρά platonicienne est très problématique. Il associait vraisemblablement la condition humaine à la punition qui avait été infligée aux Titans. Toutefois, il est difficile de comprendre s’il faisait allusion à une tradition « orphique » (e.g. Plut. *Es. carn.* 996c) ou hésiodique (*Th.* 717-733). (Le passage est recueilli dans *Poetae epici graeci*, II.1: *Orphicorum fragmenta*, 38 V éd. Bernabé). En effet, tandis que l’idée d’une φρουρά Τιτανική semble renvoyer à la réclusion des Titans dans le Tartare, l’évocation de Dionysos en lien étroit avec la référence aux Titans fait plutôt penser au mythe du démembrement et de la dévoration de Dionysos par les Titans. Cependant, on ne peut exclure que Xénocrate ait pu combiner ces deux traditions : voir Isnardi Parente 2012², p. 316-318. Quoi qu’il en soit, il est difficile de savoir s’il fait de la φρουρά l’image du monde sensible ou bien l’image du corps ; voir ici aussi Isnardi Parente 2012², p. 318 : « il mondo sensibile è apparentato alla natura violenta dei Titani ... forse Senocrate paragonava così la prigionia dei Titani nel Tartaro alla nostra prigionia nei sensi ». Bien sûr, c’est sans compter les possibles altérations (qui devraient cependant être démontrées) subies par l’exégèse originale de Xénocrate sous la plume de Damascius ou de ses sources (voir la note précédente).

¹⁸ Sur le commentaire perdu de Porphyre sur le *Phédon*, voir Westerink 1977, p. 28-29, A. Smith, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1993, p. xii, et M. Chase, « Porphyre de Tyr », *DPhA* Vb, 2012, p. 1374.

¹⁹ Trad. P. Boyancé dans « Xénocrate et les Orphiques », *Revue des Études Anciennes* 50, 1948, p. 218-231, ici p. 219.

retenir l'âme en captivité dans le corps, vous ne pouvez pas non plus émigrer de la vie humaine sans l'ordre de celui par lequel l'âme vous a été donnée, afin de ne pas sembler avoir abandonné la tâche qui vous a été assignée par le dieu »²⁰.

- 9 Le corps est une *custodia* de l'âme, le mot *custodia*, associé à l'image du corps qui contient l'âme, ne désignant pas autre chose qu'une prison. Mais Cicéron souligne aussi que les hommes ne peuvent pas quitter cette prison, car ils ne peuvent pas quitter le *munus*, c'est-à-dire la tâche que le dieu leur a confiée. Comme on peut le constater, Cicéron a combiné les deux sens possibles du mot φρουρά du *Phédon* dans le même passage²¹. On peut supposer que Cicéron, élève de Philon de Larissa et d'Antiochos d'Ascalon, était au courant d'un débat sur le sens propre du terme φρουρά, en raison de ses études académiciennes et platoniciennes. Ainsi, conscient de l'existence d'un débat sur l'interprétation de ce passage du *Phédon*, peut-être a-t-il voulu harmoniser dans le passage du *Songe de Scipion* ces deux positions : les hommes sont certes prisonniers de leur propre corps, mais c'est en raison d'un dessein divin précis.
- 10 Qu'en est-il de l'*Axiochos* ? Le mot φρούριον renvoie à une sorte de prison. En même temps, il désigne clairement le corps dans lequel l'âme est emprisonnée et non le cosmos²². Cela signifie que l'auteur de l'*Axiochos* a très probablement interprété le mot φρουρά du *Phédon* de la même manière, ce que semble confirmer le retour de l'image du corps-prison de l'âme dans l'*Axiochos*, lors d'un autre discours prononcé par Socrate autour de l'immortalité de l'âme (370d2-5) :

κέϊσε γὰρ ἀφίξι μωνωθεῖς ἐκ τῆσδε τῆς εἰρκτῆς, ἔνθα ἄπονα πάντα καὶ ἀστένακτα καὶ ἀγήρατα, γαληνὸς δέ τις καὶ κακῶν ἄπονος βίος, ἀσαλεύτῳ ἡσυχίᾳ εὐδιαζόμενος.

« Libéré de cette prison, tu t'en iras là-bas, là où il n'y a plus de peines, plus de gémissements, plus de vieillesse, là où l'on mène une

²⁰ Trad. personnelle.

²¹ Cf. A. Ronconi, *Cicerone. Somnium Scipionis*, Firenze, Le Monnier, 1961, p. 87 : « si sovrappongono e si confondono qui due diverse concezioni: quella pitagorico-platonica del corpo-prigione [...] e la nuova, pragmatistica di una missione, di un ufficio (*munus*) che l'uomo è chiamato a svolgere sulla terra e che è paragonabile al dovere del cittadino [...] o a quello del soldato il quale non può abbandonare il posto di guardia ». Peut-être que Ronconi va trop loin lorsqu'il voit (p. 88) dans l'utilisation du mot *custodia* la même ambiguïté qu'on trouve dans le mot φρουρά du *Phédon* (cf. E. G. Zetzel, *Cicero. De re publica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 233 : « it has been suggested that C. here has both meanings in mind [*scil.* 'under guard' and 'on guard']. *corporis*, however, rules that out: we are here not to guard the body, but are imprisoned by it while guarding the earth »). Il est cependant difficile de ne pas imaginer, au vu de la complexité du passage, que l'on puisse y trouver deux conceptions différentes de la vie (cf. aussi Cic. *Sen. 77, dum sumus inclusi in his compagibus corporis, munere quodam necessitatis et gravi opere perfungimur*, avec J. G. F. Powell, *Marcus Tullius Cicero. Cato Maior de senectute*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 252).

²² Voir Carlini 1968, p. 31, n. 22, et Di Giuseppe 1993, p. 7-8.

vie calme à l'abri des maux, jouissant d'une tranquillité qui ne connaît pas l'agitation ».

- 11 L'emploi du mot *είρκτή* est très probablement une allusion à l'*είργμός* de *Phédon* 82e3²³.
- 12 Comme on peut le constater, le *φρούριον* de l'*Axiochos* reprend la *φρουρά* du *Phédon*, tandis que le mot *είρκτή* est une allusion à l'*είργμός* de cette même œuvre. Il me semble que cette double correspondance ne nous dit pas seulement que l'auteur de l'*Axiochos* a voulu reprendre la structure du *Phédon*. En effet, comme nous l'avons vu, on n'est pas certain que l'image de la *φρουρά* du *Phédon* ait la même valeur que celle de l'*είργμός* ; au contraire, dans l'*Axiochos*, il est clair que le *φρούριον* et l'*είρκτή* sont tous deux des images du corps : l'image de l'*είρκτή* reprend à distance l'image de la *φρουρά*. On a donc l'impression que l'auteur de l'*Axiochos*, en reprenant les images du *Phédon*, a voulu en donner une interprétation : en établissant une correspondance précise entre *φρούριον* et *είρκτή*, le pseudo-Platon suggère en fait qu'il existe une correspondance analogue entre la *φρουρά* et le *είργμός* du *Phédon*. L'auteur de l'*Axiochos* a donc probablement interprété la *φρουρά* du *Phédon* comme une image du corps-prison.
- 13 Le problème qui se pose maintenant est le suivant : s'agit-il d'une interprétation personnelle ou d'une prise de position dans le cadre d'un débat préexistant autour du sens de l'image de la *φρουρά* ? Il est intéressant de constater que le pseudo-Platon, tout en faisant clairement allusion au *Phédon*, a choisi d'employer des termes légèrement différents de ceux qui sont utilisés dans l'œuvre de Platon : on ne trouve pas *φρουρά*, mais *φρούριον*, non pas *είργμός*, mais *είρκτή*. Il s'agit d'une déviation délibérée par rapport au modèle. Le lecteur est ainsi amené à la fois à reconnaître le modèle platonicien et à s'en éloigner. Le couple allusion-déviation produit une correspondance imparfaite. Je pense que ce jeu sur les mots a été imaginé par l'auteur précisément parce qu'il était conscient de prendre position dans un débat autour de l'image de la *φρουρά*²⁴, comme s'il voulait dire : mon *φρούριον* et la *φρουρά* du *Phédon* sont équivalents, c'est-à-dire qu'ils sont tous deux des images du corps-prison ; cependant, pour d'autres interprètes, le mot *φρουρά* signifie autre chose, et l'on ne peut exclure qu'ils puissent avoir raison ; par conséquent, j'ai choisi d'écrire *φρούριον* plutôt que *φρουρά*, car mon interprétation de la *φρουρά* platonicienne en tant qu'image du corps-prison n'est qu'une interprétation possible (et à mon avis probable). Comme Cicéron, l'auteur de

²³ Sur l'*είρκτή* de l'*Axiochos*, voir P. Boyancé, « Note sur la *φρουρά* platonicienne », *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes* 37, 1963, 7-11 : ici 8-9.

²⁴ Cet écart a été relevé par Boyancé 1963, p. 8, qui écrit cependant que « l'emploi du neutre *φρούριον* qui désigne un endroit ou un édifice montre que *φρουρά* a un sens abstrait. Mais ce sens abstrait, correspondant à celui, concret, de prison, serait alors celui de "captivité" ». Néanmoins, dans Pl. *Grg.* 525a7, le mot *φρουρά* était déjà utilisé dans le sens concret de « prison », en référence à l'Au-delà (voir aussi Carlini 1968, p. 31, n. 22). En réalité, il n'est pas question ici d'une différence entre sens abstrait et sens concret, pas plus qu'entre les mots « *fortezza* » et « *forte* » en italien.

L'*Axiochos* nous a fourni la trace d'un débat autour de ce célèbre passage platonicien.

III

- 14 L'*Axiochos*, comme le *Phédon*, le *Gorgias* et la *République*, se conclut sur le mythe de l'au-delà, qui renvoie au jugement des âmes et à la distribution de récompenses et de punitions après la mort. Après avoir traversé l'Achéron et le Cocytus, les âmes se retrouvent en présence de Minos et de Rhadamanthe, dans un endroit appelé la « Plaine de la Vérité », où elles doivent faire le point sur leur vie (*Ax.* 371b6-c2) :

ταῦτα δὲ ἀνοίξαντα ποταμὸς Ἀχέρων ἐκδέχεται, μεθ' ὃν Κωκυτὸς, οὗς
 χρῆ πορθμεύσαντας ἀχθῆναι ἐπὶ Μίνω καὶ Ῥαδάμανθυν, <...> ὃ κλήζεται
 Πεδίον Ἀληθείας. καθέζονται δὲ δικασταὶ ἀνακρίνοντες τῶν
 ἀφικνουμένων ἕκαστον, τίνα βίον βεβίωκε καὶ τίσιν ἐπιτηδεύμασιν
 ἐνωκίσθη τῷ σώματι.²⁵

« Mais quand elle [*scil.* la porte par laquelle on accède au chemin qui mène au domaine de Pluton] est ouverte, le fleuve Achéron, puis le Cocyte, reçoivent sur leurs eaux ceux qui, une fois passés sur l'autre bord, doivent être conduits auprès de Minos et de Rhadamante, <...> appelé la "Plaine de la Vérité". Les juges siègent et interrogent les arrivants sur la vie qu'ils ont vécue et sur le genre d'existence qu'ils ont menée, quand ils habitaient dans un corps ».²⁶

- 15 L'image de la « Plaine de la Vérité » provient d'un célèbre passage du *Phèdre* (248b1-c2) :

θόρυβος οὖν καὶ ἄμιλλα καὶ ἰδρώς ἔσχατος γίγνεται, οὗ δὴ κακία ἠνιόχων
 πολλαὶ μὲν χωλεύονται, πολλαὶ δὲ πολλὰ πτερὰ θραύονται· πᾶσαι δὲ
 πολὺν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θεᾶς ἀπέρχονται, καὶ
 ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῆ χράνται. οὗ δ' ἔνεχ' ἡ πολλὴ σπουδὴ τὸ
 ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὗ ἔστιν, ἣ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ

²⁵ Le texte présente une lacune après *Ῥαδάμανθυν* : il y était probablement écrit quelque chose comme <εἰς τὸ χωρίον> (voir l'édition et le commentaire *ad loc.* dans Beghini 2020). Je m'éloigne par ailleurs de l'édition de J. Burnet, *Platonis Opera Omnia*, V.2, Oxford, Clarendon, 1913², ainsi que de celle de J. Souilhé, *Platon. Œuvres complètes. Tome XIII – 3^e partie. Dialogues apocryphes*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, en écrivant Πεδίον Ἀληθείας avec les initiales en majuscule, comme s'il s'agissait d'un véritable toponyme – voir aussi P. Courcelle, « La plaine de la vérité : Platon, *Phèdre* 248b », *Museum Helveticum* 26, 1969, 199-203 : 203 – et en reprenant le texte de Stobée (καθέζονται δὲ δικασταί) plutôt que celui de la tradition médiévale (ἐνταυθοὶ καθέζονται δικασταί). Enfin, je pense qu'il faut ajouter l'article οἱ devant le mot δικασταί. Pour toutes ces questions également, voir l'édition et le commentaire *ad loc.* dans Beghini 2020.

²⁶ Traduction de Brisson 2014, légèrement modifiée.

νομή ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὔσα, ἢ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχῇ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται.²⁷

« Alors le tumulte, la rivalité et l'effort violent sont à leur comble ; et là, à cause de l'impéritie des cochers, beaucoup d'âmes sont estropiées, beaucoup voient leur plumage gravement endommagé. Mais toutes, recrues de fatigues, s'éloignent sans avoir été initiées à la contemplation de la réalité, et, lorsqu'elles se sont éloignées, elles ont l'opinion pour nourriture. Pourquoi faire un si grand effort pour voir où est la "Plaine de la Vérité" ? Parce que la nourriture qui convient à ce qu'il y a de meilleur dans l'âme se tire de la prairie qui s'y trouve, et que l'aile, à quoi l'âme doit sa légèreté, y prend ce qui la nourrit ».²⁸

- 16 Cependant, il est clair que la fonction de la « Plaine de la Vérité » de l'*Axiochos* diffère entièrement de celle de la « Plaine de la Vérité » du *Phèdre*. En effet, dans le texte de Platon, l'image désigne le site hyper-ouranien dans lequel se trouvent les idées, tandis que dans l'*Axiochos* la « Plaine de la Vérité » est le lieu où se déroule le jugement des âmes.
- 17 Dans le *corpus Platonicum*, le passage qui se rapproche le plus de celui de l'*Axiochos* correspond au mythe de l'Au-delà du *Gorgias* (523e6-524a4) :

ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα ἐγνωκῶς πρότερος ἢ ὑμεῖς ἐποιησάμην δικαστὰς ὑεῖς ἔμαντοῦ, δύο μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας, Μίνω τε καὶ Ῥαδάμανθυν, ἓνα δὲ ἐκ τῆς Εὐρώπης, Αἰακόν· οὗτοι οὖν ἐπειδὴν τελευτήσωσι, δικάσουσιν ἐν τῷ λειμῶνι, ἐν τῇ τριόδῳ ἐξ ἧς φέρετον τῷ ὁδῷ, ἢ μὲν εἰς μακάρων νήσους, ἢ δ' εἰς Τάρταρον.

« Je m'étais bien rendu compte de cela avant vous, j'ai donc fait juges mes propres fils : deux d'entre eux, Minos et Rhadamante, viennent d'Asie et l'autre, Éaque, d'Europe. Quand ils seront morts, ils s'installeront, pour rendre leurs jugements, dans la plaine, au carrefour formé des deux routes qui conduisent, l'une, aux Îles des Bienheureux, et l'autre, au Tartare ».²⁹

²⁷ À propos de la discussion autour de cette image du *Phèdre*, voir G.J. de Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, Hakkert, 1969, p. 141, E. Heitsch, *Platon. Phaidros*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 109-110, n. 204, B. Centrone, *Platone. Fedro*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 148, n. 109, G. Reale, *Platone. Fedro*, Milano, Mondadori, 1998, p. 217, R. Velardi, *Platone. Fedro*, Milano, Rizzoli, 2006, p. 192, n. 140, M. Bonazzi, *Platone. Fedro*, Torino, Einaudi, 2011, p. 105, n. 128, et H. Yunis, *Plato. Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 143. Il ne me semble pas que cette expression platonicienne doive être mise en relation avec le pré des asphodèles de Hom. *Od.* XXIV 13, ni avec l'Ἄτης λειμῶν d'Empédocle (31 B 121 DK). Il est au contraire intéressant de la rapprocher du Λήθης πεδῖον d'Ar. *Ra.* 186, même si dans ce cas nous avons affaire à une vision mystico-religieuse, tandis que dans le *Phèdre* le point de vue est plutôt métaphysico-philosophique.

²⁸ Traduction de L. Brisson, *Platon. Phèdre*, Paris, Flammarion, 2004³.

²⁹ Traduction de M. Canto-Sperber, *Platon. Gorgias*, Paris, Flammarion, 1987.

- 18 La fonction qui, dans l'*Axiochos*, est attribuée à la « Plaine de la Vérité », est attribuée dans le *Gorgias* au λειμών qui se trouve au croisement de trois chemins : c'est sur ce λειμών que se déroule le jugement des âmes.³⁰ Il semble donc que l'auteur de l'*Axiochos* a repris l'image de la « Plaine de la Vérité » du *Phèdre* pour la replacer dans le contexte du jugement des âmes après la mort, dont le *Gorgias* est le modèle. En faisant cela, le pseudo-Platon a établi une équivalence *de facto* entre le ἀληθείας πεδίον du *Phèdre* et le λειμών du *Gorgias*.
- 19 À mon avis, cette opération a été rendue possible par la mention d'un λειμών dans le passage du *Phèdre* même : il s'agit du pré qui se trouve dans la « Plaine de la Vérité » et qui fournit aux âmes une sorte de nourriture hyper-ouranienne (ἦ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομῇ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμώνος τυγχάνει οὔσα). Le pseudo-Platon a donc établi une correspondance entre le λειμών du *Gorgias* et le λειμών du *Phèdre*, même si ce dernier est strictement lié à l'image de la « Plaine de la Vérité ». À ce stade, il est possible de faire un rapprochement entre l'image de la « Plaine de la Vérité » et celle du λειμών du *Gorgias*, ce qui est également facilité par la présence du thème de la vérité dans les deux dialogues : les âmes ne peuvent pas mentir lorsqu'elles sont jugées après la mort, la vérité que les hommes ont dissimulée au cours de leur vie est alors clairement révélée. On ne peut que constater le lien qui existe entre cette conception de la vérité et celle qui ressort du *Phèdre*, selon laquelle la vérité se manifeste aux âmes qui se nourrissent dans le pré de la « Plaine de la Vérité ».
- 20 Or, l'opération herméneutique à laquelle procède l'auteur de l'*Axiochos* s'accompagne d'un changement de fonction de l'image : la « Plaine de la Vérité » n'est plus un lieu hyper-ouranien, mais un lieu de l'Au-delà ; autrement dit, ce qui était le lieu d'un mythe métaphysico-philosophique devient celui d'un mythe mystico-religieux. L'allusion manifeste au mythe métaphysico-philosophique du *Phèdre* pourrait suggérer de la part de l'auteur une opération intellectuelle plus articulée : en effet, même la tradition mystico-religieuse, comme celle que l'on trouve dans le *Gorgias* (et dans le dernier mythe de l'*Axiochos*), se caractérise par un effort de compréhension de la réalité et peut ainsi offrir à la spéculation philosophique un répertoire d'images qui permet, sinon de comprendre, du moins de se représenter à peu près la réalité que l'on voudrait comprendre. Toutefois, cette « opération conceptuelle » n'est pas active dans l'*Axiochos*, c'est-à-dire qu'elle est seulement présumée par le pseudo-Platon, et non thématisée. Il est donc probable, selon moi, que le lien entre le λειμών du *Gorgias* et celui du *Phèdre*, avec le sens profond qu'il implique, n'a pas été conçu par l'auteur de l'*Axiochos*, qui a simplement repris une tradition exégétique développée au sein de l'Académie³¹.

³⁰ Sur le λειμών du *Gorgias*, voir E. Dodds, *Plato. Gorgias*, Oxford, Clarendon, 1959, p. 375.

³¹ P. Boyancé, « Sur l'exégèse hellénistique du *Phèdre* (*Phèdre* p. 246c) », dans *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1963, p. 45-53 : 45-46, était parvenu à la même conclusion, à propos du recours à l'image du char ailé par Philon

- 21 À ce propos, il est intéressant de noter qu'on relève, dans le commentaire d'Hermias sur le *Phèdre*, une opération exégétique très proche de celle que nous avons pu discerner derrière ce passage de l'*Axiochos* (Herm. *in Phaedr.* 248b, p. 161 Couvreur = p. 168 Lucarini-Moreschini) :

λειμών δέ ἐστιν ἡ γόνιμος τῶν εἰδῶν δύναμις· λέγοι δ' ἂν 'λειμώνα' τὰς Νύκτας· ἐκεῖ γὰρ αἱ πηγαὶ τῆς ζωῆς· ἄλλος δὲ λειμών ἐστιν ὁ ἐν Πολιτείᾳ ἐν ᾧ κατασκηνοῦνται μέλλουσαι ἰέναι εἰς γένεσιν, ὅ ἐστι τὸ φάσμα τὸ ὑπὸ σελήνην· ἀναλογίαν δὲ ἔχει οὗτος ὁ λειμών ὁ ἐν τῇ Πολιτείᾳ πρὸς τὸν ἐνταῦθα εἰρημένον· καὶ γὰρ ἐκεῖ αἱ ἀρχαὶ τῆς φύσεως καὶ τῆς ἐν γενέσει ζωῆς ἐν αὐτῷ περιέχονται.

« Mais le pré est le pouvoir générateur des idées ; avec le mot “pré” il désigne les Nuits ; en effet, là-bas il y a les sources de la vie ; un autre pré est celui de la *République*, sur lequel se posent ceux qui sont sur le point d'entrer dans la génération, qui est l'apparence sublunaire ; toutefois, ce pré de la *République* a une analogie avec celui mentionné ici ; là aussi les principes de la nature et de la vie en génération y sont contenus ».³²

- 22 Le néoplatonicien Hermias, actif à Alexandrie au V^e siècle après J.-C., a mis en relation le λειμών du *Phèdre* avec un autre λειμών du corpus platonicien, celui du mythe du Pamphylien Er dans le dixième livre de la *République* (614e2).³³ Comme dans le *Gorgias*, le λειμών désigne dans le mythe d'Er l'endroit où, après la mort, les âmes sont jugées. On peut supposer qu'une opération exégétique très proche de celle que nous trouvons chez Hermias, cette fois-ci non pas entre le *Phèdre* et la *République*, mais entre le *Phèdre* et le *Gorgias*, a été accomplie à l'époque hellénistique et reprise par l'auteur de l'*Axiochos*.³⁴
- 23 Nous savons, grâce à Cicéron (*De Or.* I 11, 47), que l'académicien Charmadas, élève de Carnéade, donnait des cours sur le *Gorgias* à Athènes à la fin du II^e siècle

d'Alexandrie (« l'usage qu'il en fait n'est pas celui d'un lecteur indépendant, lisant pour son compte l'œuvre de Platon, mais celui de quelqu'un qui connaît déjà avant lui des interprétations quasi traditionnelles données par des philosophes que le plus naturel est de chercher au sein même de l'Académie »)

³² Trad. personnelle.

³³ Sur le λειμών de la *République*, voir J. Adam, *The Republic of Plato*, II, Cambridge, Cambridge University Press, 1902, p. 435, et M. Untersteiner, *Platone. Repubblica. Libro X*, Napoli, Loffredo, 1966, p. 217-221.

³⁴ Cf. Courcelle 1969, p. 199 : « cette Plaine de Vérité a fait rêver les générations successives » ; voir le répertoire réalisé dans le même article (p. 199-203, puis repris dans P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1975, p. 655-660), avec les différentes interprétations qui ont été données pour le πεδῖον ἀληθείας du *Phèdre* au cours des siècles : cf. e.g. Plutarque (*Def. orac.* 422b), pour lequel le πεδῖον ἀληθείας est la surface d'un triangle formé par plusieurs mondes et sur lequel se trouvent les principes métaphysiques de la réalité : voir A. Rescigno, *Plutarco. L'eclissi degli oracoli*, Napoli, D'Auria, 1995, p. 349, qui rappelle que Plutarque a recours à l'image du πεδῖον ἀληθείας, mais de manière plus conventionnelle, même dans *Amat.* 765a.

avant J.-C.³⁵ Si Charmadas s'intéressait surtout à ce dialogue sur la rhétorique et sur l'utilisation de la rhétorique, il est possible que la pratique de ne lire que des extraits du *Gorgias* – pratique qu'a déplorée Quintilien (*Inst. or.* II 15, 24) environ deux siècles plus tard³⁶ – ne s'était pas encore répandue et que, par conséquent, la dernière partie de ce dialogue, contenant le mythe de l'Au-delà, n'ait pas été négligée par les maîtres de l'Académie et qu'elle ait fait l'objet d'une exégèse.

IV

- 24 Dans la partie finale du dialogue, Socrate tire les conclusions de ses discours sur l'immortalité de l'âme : selon lui, que l'âme, une fois séparée du corps, parvienne à l'éther céleste ou qu'elle doive se soumettre à un jugement après la mort, Axiochos peut être sûr que la mort n'est pas un mal pour lui, d'autant plus qu'il s'est comporté en homme juste. En effet, l'âme est immortelle et, une fois qu'elle a quitté le corps, l'attend une vie sans douleur (*Ax.* 372a4-8) :

ἐγὼ γὰρ λόγῳ ἀνθελκόμενος τοῦτο μόνον ἐμπέδως οἶδα, ὅτι ψυχὴ ἅπαντα ἀθάνατος· ἢ δὲ ἐκ τοῦδε τοῦ χωρίου μετασταθεῖσα καὶ ἄλυπος. ὥστε ἢ κάτω ἢ ἄνω εὐδαιμονεῖν σε δεῖ, Ἀξίοχε, βεβιωκότα εὐσεβῶς.

« Pour ma part, en effet, ma raison est tiraillée entre plusieurs directions, et je ne sais qu'une seule chose de façon sûre : c'est que toute âme sans exception est immortelle et que celle qui a quitté notre monde est exempte de douleur. Ainsi, que ce soit en bas ou en haut, Axiochos, tu seras nécessairement heureux, puisque tu as vécu pieusement ».

- 25 L'expression ψυχὴ ἅπαντα ἀθάνατος est une reprise de l'*incipit* de la célèbre démonstration de l'immortalité de l'âme du *Phèdre* (245c5, ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος). Comme chacun sait, cette expression du *Phèdre* pose problème³⁷, car il est difficile de savoir si πᾶσα a une valeur singulière (« l'âme toute entière », « l'âme dans son ensemble ») ou plurielle (« chaque âme », donc « toutes les âmes »). Là encore,

³⁵ À propos de ce témoignage cicéronien, Glucker 1978, p. 50, a pu observer : « that the study of Plato's dialogues did not die out in the Academy, and was not reintroduced by Philo or Antiochus, is more than a mere conjecture ». Sur la figure de Charmadas, voir C. Lévy, « Les petits Académiciens : Lacyde, Charmadas, Métrodore de Stratonice », dans M. Bonazzi, V. Celluprica (éds.), *L'eredità platonica studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 53-77 : 60-70.

³⁶ Sur ce témoignage de Quintilien en rapport avec l'histoire du texte de Platon, voir A. Carlini, *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1972, p. 73.

³⁷ À propos de la discussion autour de ce passage, voir de Vries 1969, p. 121, Centrone 1998, p. 145 n. 91, Reale 1998, p. 209-210, Bonazzi 2011, p. 89 n. 103, Yunis 2011, p. 136-137. Il semble qu'on se trouve face à un cas où un problème exégétique, certes réel, a été développé plus qu'il n'était nécessaire. Il est raisonnable de penser que pour Platon les deux sens sont compris ici, et qu'il fait donc allusion à l'âme en tant que telle.

le problème avait déjà été perçu dans l'Antiquité, comme on le sait d'Hermias (*in Phaedr.* 245c, p. 102 Couvreur = p. 107-108 Lucarini-Moreschini) :

πρῶτον περὶ ποίας ψυχῆς ὁ λόγος ζητητέον. Οἱ μὲν γὰρ περὶ τῆς τοῦ κόσμου μόνης ᾠήθησαν εἶναι τὸν λόγον διὰ τὸ εἰρηκέναι αὐτὸν 'πᾶσα' καὶ μετ' ὀλίγα ἐπάγειν 'ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν ξυμπεσοῦσαν στήναι', ὧν ἐστι Ποσειδώνιος ὁ Στωϊκός (fr. 393 Theiler = fr. 290 Edelstein-Kidd²). οἱ δὲ περὶ πάσης ἀπλῶς, καὶ τῆς τοῦ μύρμηκος καὶ μυίας, ὧν ἐστὶν Ἄρποκρατίων (fr. 15 Gioé = fr. 12 Lakmann). τὸ γὰρ 'πᾶσα' ἐπὶ πάσης ψυχῆς ἀκούει.

« Tout d'abord, nous devons vérifier à quelle âme le sujet fait référence. En effet, certains ont estimé que le discours ne concernait que l'âme du monde, car le texte dit *πᾶσα* et, peu après, ajoute "sinon tout le ciel et toutes les générations échoueraient et se stabiliseraient". Parmi ceux-ci se trouve le stoïcien Posidonius. D'autres, au contraire, croyaient que le discours concernait chaque âme en général, même celle de la fourmi et de la mouche ; parmi eux, Harpocraton, qui entend en fait *πᾶσα* en référence à chaque âme ».³⁸

- 26 Posidonios attribuait au terme *πᾶσα* un sens singulier et interprétait par conséquent la *ψυχή* comme l'âme du monde³⁹. À l'inverse, d'autres exégètes, notamment le médio-platonicien Harpocraton, attribuaient à *πᾶσα* un sens

³⁸ Trad. personnelle.

³⁹ I.G. Kidd, *Posidonius. II. The Commentary*, II, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 980-981, pense à deux possibilités : 1) Posidonios a écrit un commentaire du *Phèdre* (ce que soutenait également E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III.1, Leipzig, Reiland, 1923⁵, p. 599 n. 3 : cf. aussi L. Edelstein, I.G. Kidd, *Posidonius, I, The Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989², qui évoquent l'existence d'une Ἐξηγησις τοῦ Πλάτωνος Φαιδρου au fr. 86c) ; 2) le passage de Platon a été utilisé par Posidonios pour soutenir sa propre conception de l'immortalité de l'âme du monde dans une œuvre qui n'était pas directement consacrée au *Phèdre*, comme le *Περὶ ψυχῆς* (c'est ce que pense également W. Theiler, *Posidonios. Die Fragmente, II. Erläuterungen*, Berlin-New York, de Gruyter, 1982, p. 326). En faveur de la première possibilité, Kidd évoque le type d'argumentation qui a été repris par Hermias (une sorte de *Πλάτωνος ἐκ Πλάτωνος σαφηνίζειν*) et le fait qu'Hermias, dans son commentaire du *Phèdre*, ait cité Posidonios. Son raisonnement est le suivant : Hermias n'aurait pas pu récupérer cette exégèse de Posidonios si elle avait été « cachée » dans quelque ouvrage du philosophe d'Apamée qui n'était pas explicitement consacré au *Phèdre*. En faveur de la seconde possibilité, Kidd explique que Posidonios croyait effectivement en l'immortalité de l'âme du monde. À vrai dire, même si l'idée que Posidonios, qui a composé un commentaire du *Timée* (fr. 85 Edelstein-Kidd², avec Kidd, 1988, I, p. 337-340), ait pu écrire un commentaire du *Phèdre* est très tentante, il n'existe pas d'autres preuves de l'existence de cet ouvrage. Par ailleurs, il y a au moins un cas où Posidonios s'est inspiré du *Phèdre* pour un ouvrage (le *Περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων*) qui ne tournait pas directement autour de ce dialogue (voir fr. 24 Edelstein-Kidd², avec Kidd, 1988, I, p. 344-345). D'autre part, les arguments présentés par Kidd en faveur de la première possibilité ne sont pas définitifs : en effet, Posidonios peut avoir eu recours à la stratégie exégétique du *Πλάτωνος ἐκ Πλάτωνος σαφηνίζειν* précisément pour justifier son utilisation du passage du *Phèdre* visant à soutenir sa thèse sur l'immortalité de l'âme du monde ; il faut également prendre en compte la possibilité qu'Hermias n'ait pas utilisé directement Posidonios mais une source intermédiaire (voir aussi la note suivante).

pluriel : « chaque âme » (y compris les âmes des fourmis et des mouches)⁴⁰. En écrivant ἡ δέ, l'auteur de l'*Axiochos* montre clairement qu'il prend le mot *πάσα* au singulier. Et, puisqu'il est question de la peur de la mort, le Pseudo-Platon fait évidemment référence à l'âme humaine et non à l'âme du monde, comme le faisait Posidonios. Cependant, les choses pourraient être plus complexes qu'il n'y paraît. J'ai récemment émis l'hypothèse que ce passage de l'*Axiochos* a été corrompu, voire intentionnellement interpolé⁴¹. En effet, il est étrange que le pseudo-Platon fasse dire à Socrate avec tant de conviction que l'âme est immortelle ; d'autant plus que, après un premier discours sur l'immortalité de l'âme, l'auteur avait fait déclarer à Socrate qu'il n'avait aucune connaissance sur le sujet et que tout ce qu'il venait de dire était un discours entendu de la bouche de Prodicos (ἐπειδὴ ζητητικός εἰμι τῶν πραγμάτων, ἐπιστήμονά του εἶναι με [scil. οἶμι]. ἐγὼ δὲ εὐξαίμην ἂν τὰ κοινότατα⁴² εἰδέναι, τοσοῦτον ἀποδέω τῶν περιττῶν. καὶ ταῦτα δὲ ἃ λέγω Προδίκου ἐστὶν τοῦ σοφοῦ ἀπηγήματα). Je pense qu'à l'origine le texte d'*Axiochos* 372a4-8 disait en fait : ἐγὼ γὰρ λόγῳ ἀνθελκόμενος τοῦτο μόνον ἐμπέδως οἶδα, ὅτι, <εἰ> ψυχὴ ἅπασα ἀθάνατος, {ἡ δὲ} ἐκ τοῦδε τοῦ χωρίου μετασταθεῖσα καὶ ἄλυπος, ὥστε ἡ κάτω ἢ ἄνω εὐδαιμονεῖν σε δεῖ, Ἀξίοχε, βεβιωκότα εὐσεβῶς. L'auteur de l'*Axiochos* ne faisait donc pas dire à Socrate qu'il était absolument certain de l'immortalité de l'âme, mais que, si l'on admet que l'âme est immortelle, alors on peut être sûr qu'il ne faut pas avoir peur de ressentir de la douleur lorsqu'elle quitte le corps. On trouve un mouvement syntaxique semblable dans le *Phédon* de Platon (107c1-4) :

ἀλλὰ τὸδε γ', ἔφη, ὦ ἄνδρες, δίκαιον διανοηθῆναι, ὅτι, εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπιμελείας δὴ δεῖται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός.

« Mais voici un point, reprit Socrate, qui en toute justice mérite encore réflexion : si vraiment l'âme est immortelle, elle réclame

⁴⁰ Sur l'exégèse d'Harpocraton, qui a vécu entre la fin du II^e et le début du III^e siècle – cf. M.-L. Lakmann, *Platonici minores (1. Jh.v.Chr. – 2. Jh.n.Chr.)*, Leiden-Boston, Brill, 2017, p. 122 – voir A. Gioé, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C.*, Napoli, Bibliopolis, 2002, pp. 468-471, selon lequel il existe une similitude entre la conception de l'immortalité de l'âme d'Harpocraton et celle de Numénios d'Apamée (sur laquelle cf. Dam. *in Phaed.* I 124 Norvin = 177 Westerink = Num. fr. 46a Des Places). Par conséquent, selon Gioé (p. 470) : « l'interpretazione distributiva del *πάσα* induce a credere che egli [scil. Harpocraton] avesse in mente anche l'anima delle piante, e che l'esemplificazione di Ermia sia monca » ; *contra* J. Dillon, « Harpocraton's *Commentary on Plato: Fragments of a Middle Platonic Commentary* », *California Studies in Classical Antiquity* 4, 1971, p. 140-141. En effet, comme l'a remarqué C. Moreschini, « Elementi dell'esegesi del *Fedro* nella tarda antichità », dans L. Rossetti (éd.), *Understanding the Phaedrus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, p. 191-205 : 200 n. 26, il est possible qu'Hermias ait eu connaissance de cette exégèse de Harpocraton par l'intermédiaire de Porphyre.

⁴¹ Voir A. Beghini, « Affermare l'immortalità dell'anima: il testo dell'*Assioco* tra Academiche e Platonici », *Quaderni di Storia* 89, 2019, p. 239-254.

⁴² Correction proposée par A. Beghini, « L'ignoranza di Socrate (nota a [Plato] *Axiochos* 366b8-9) », *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes* 89, 2015, p. 19-27 (la tradition médiévale nous donne τὰ κοινὰ ταῦτα).

certainement qu'on prenne soin d'elle non seulement pour ce temps que dure ce que nous appelons vivre, mais pour la totalité du temps ».

27 Mais surtout on le trouve à *Phd.* 106e1-2 :

ὁπότε δὲ τὸ ἀθάνατον καὶ ἀδιάφθορόν ἐστιν, ἄλλο τι ψυχὴ ἢ, εἰ ἀθάνατος τυγχάνει οὕσα, καὶ ἀνώλεθρος ἂν εἴη ;

« Dès lors que ce qui est immortel est aussi incorruptible, comment une âme, si elle est réellement immortelle, ne serait-elle pas également indestructible ? ».

28 Ce dernier passage, par ailleurs, nous offre un parallèle ponctuel pour <εἰ> ... ἀθάνατος ... καὶ ἄλυπος. Si l'on accepte cette hypothèse, on peut supposer que l'auteur de l'*Axiochos* a décidé de reprendre l'expression péremptoire du *Phèdre* et de l'« atténuer » par une tournure qui se trouvait déjà dans le *Pbédon*.⁴³

29 On peut remarquer à ce propos que l'auteur anonyme des *Prolegomena à la philosophie de Platon*⁴⁴ a mentionné, parmi les caractéristiques de l'exégèse « sceptique » des dialogues platoniciens, l'attention que les Académiciens portaient aux nuances du texte qui pouvaient « atténuer » le risque d'une interprétation dogmatique des affirmations platoniciennes (*Anon. Prolog.* 10, 7-10) :

λέγει [scil. ὁ Πλάτων] τοῖνυν, φασὶν [scil. les Académiciens], ἐπιρρήματά τινα ἀμφίβολά τε καὶ διστατικά περὶ πραγμάτων διαλεγόμενος, οἷόν ἐστιν τὸ 'εἰκὸς' καὶ τὸ 'ἴσως' καὶ 'τάχ' ὡς οἴμαι'.⁴⁵

« Ainsi, disent-ils, quand Platon discute des réalités, il emploie certains adverbes qui marquent le doute et l'hésitation, comme : "vraisemblablement", "peut-être" ou "je serai porté à croire" ».⁴⁶

⁴³ À propos (justement) de cette tournure de Pl. *Phd.* 107c1-4 (εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος), Gucker 1978, p. 47, n. 116, a observé que « for a sceptic, this would imply that even at the end of their discussion, Socrates and his friends have reached no final and irrefutable conclusions. Arcesilaus and his school would probably have spent much time and ingenuity on picking up the weak points in the various arguments of this dialogue, with the blessing and encouragement of Socrates himself » ; voir en outre M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Milano, Bocea, 1950, p. 77, ainsi que, plus récemment, M. Bonazzi, *Academici e platonici : il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano, LED, 2003, p. 80.

⁴⁴ On situe généralement la composition de cet écrit dans le contexte de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie d'Égypte au VI^e siècle : voir Westerink dans L. G. Westerink, J. Trouillard, *Prolegomenes à la philosophie de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. lxxxix, et A. Motta, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma, Armando, 2014, p. 17.

⁴⁵ Pour des observations similaires dans les commentaires néoplatoniciens, voir Westerink et Trouillard 1990, p. 61 n. 109. Sur la possibilité que ce genre d'observations reprenne une pratique exégétique en vigueur au sein de l'Académie sceptique, voir Bonazzi 2003, p. 63, 92-93 et 129-133.

⁴⁶ Traduction de J. Trouillard, dans Westerink et Trouillard 1990.

- 30 Il est donc légitime de penser que cette stratégie exégétique conçue pour interpréter les dialogues de Platon a également pu être appliquée dans le cadre de la production des écrits que l'Académie a, pendant des siècles, placés à côté des œuvres authentiques. En même temps, il est intéressant de noter que les Académiciens ont eu recours dans leur production aux mêmes expédients que, à leurs yeux, Platon lui-même avait utilisés pour éviter toute prise de position dogmatique.

V

- 31 Pour conclure, l'analyse de ces trois *loci* de l'*Axiochos* et de leur relation avec les œuvres authentiques de Platon nous a révélé, en mettant en lumière l'attention extrêmement minutieuse portée au texte de Platon et la conscience profonde des problèmes exégétiques posés par les œuvres platoniciennes, combien il est difficile d'imaginer que l'*Axiochos* ait pu être composé dans un milieu autre que celui de l'Académie, école fondée par Platon lui-même. Il ressort également de notre analyse que, si l'*Axiochos* présuppose un engagement exégétique de l'Académie hellénistique sur le texte de Platon, cet engagement exégétique ne concernait pas uniquement les dialogues ou les passages de ces dialogues caractérisés par une dialectique subtile ou par des conclusions aporétiques, mais aussi des dialogues moins « dialectiques » et moins « aporétiques », comme le *Phédon* ou le *Phèdre*, ou encore des sections mythiques comme le mythe de l'Au-delà du *Gorgias*. L'Académie hellénistique s'est intéressée au corpus platonicien dans son intégralité⁴⁷. Elle n'a pas mutilé *a priori* le corpus, pas plus qu'elle n'a caché ou ignoré les passages plus difficiles à utiliser dans une perspective dialectique ou aporétique.
- 32 Une dernière considération d'ordre méthodologique : on peut difficilement établir une distinction nette entre ce que l'on peut attribuer à l'initiative personnelle de l'auteur de l'*Axiochos* (mais cela vaut également pour les autres dialogues pseudépigraphes) et ce qui résulte d'un travail exégétique préexistant. Ce problème renvoie, il me semble, à deux perspectives différentes. Une perspective « minimaliste », d'une part, selon laquelle tout pourrait être réduit aux relations (réelles ou supposées) entre un texte et ses modèles préservés et qui nous porterait à imaginer des jeux intertextuels complexes entre les textes qui nous sont parvenus ; une perspective « historique », d'autre part, qui nous pousse à admettre que la réalité était probablement beaucoup plus riche et complexe que celle qui ressort des quelques textes qui nous sont parvenus. Le risque de cette seconde perspective, opposé à celui de la précédente, est de s'aventurer dans des constructions historiographiques fantaisistes. Ces deux approches doivent donc, autant que possible, être tempérées par une combinaison équilibrée de données

⁴⁷ Voir aussi C. Lévy, « La Nouvelle Académie a-t-elle été anti-platonicienne ? », dans M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon 1 : le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993, p. 139-156, ici p. 143-145.

internes et externes aux textes. Cependant, il me semble que, surtout lorsqu'on doit faire face à des expériences historiques sur lesquelles nous possédons relativement peu de témoignages par rapport à la complexité effective de la réalité, le plus grand danger serait de se laisser aller à des simplifications, favorisées par la première perspective.

Bibliographie

- ADAM, J., *The Republic of Plato*, II, Cambridge, Cambridge University Press, 1902.
- ALESSE, F., *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli, Bibliopolis, 2000.
- ARONADIO, F., *Platone. Dialoghi spuri*, Torino, UTET, 2008.
- BEGHINI, A., « L'ignoranza di Socrate (nota a [Plato] *Axiochus* 366b8-9) », *Revue de Philologie, d'Histoire et de Littérature Anciennes* 89, 2015, p. 19-27.
- BEGHINI, A., « Affermare l'immortalità dell'anima : il testo dell'*Assioco* tra Accademici e Platonici », *Quaderni di Storia* 89, 2019, p. 239-254.
- BEGHINI, A., [Platone], *Assioco. Saggio introduttivo, edizione critica, traduzione e commento*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2020.
- BERNABÉ, A. « Una etimología platónica : $\sigma\omega\mu\alpha$ – $\sigma\eta\mu\alpha$ », *Philologus* 139, 1995, p. 204-237.
- BEUTLER, R., « Zu Paterios », *Hermes* 78, 1943, p. 106-108.
- BEUTLER, R., « Paterios » [1], *RE* XVIII.4, 1949, col. 2562-2563.
- BONAZZI, M., *Accademici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano, LED, 2003.
- BONAZZI, M., *Platone. Fedro*, Torino, Einaudi, 2011.
- BOYANCE, P., « Xénocrate et les Orphiques », *Revue des Études Anciennes* 50, 1948, p. 218-231.
- BOYANCE, P., « Note sur la $\phi\rho\upsilon\rho\acute{\alpha}$ platonicienne », *Revue de Philologie, d'Histoire et de Littérature Anciennes*, 37, 1963, p. 7-11.
- BOYANCE, P., « Sur l'exégèse hellénistique du *Phèdre* (*Phèdre* p. 246c) », dans *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1963, p. 45-53.
- BRISSON, L., *Platon. Phèdre*, Paris, Flammarion, 2004³.
- BRISSON, L., *Écrits attribués à Platon*, Paris, Flammarion, 2014.
- CANTO, M., *Platon. Gorgias*, Paris, Flammarion, 1987.
- CARLINI, A., « Alcuni dialoghi pseudoplatonici e l'Accademia di Arcesilao », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia*, n. s., 31, 1962, p. 33-63.
- CARLINI, A., « Note critiche al testo del *Fedone* », *Bollettino dei classici* 16, 1968, p. 25-60.
- CARLINI, A., *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*, Roma, 1972.

- CARLINI, A., « Alcune considerazioni sulla tradizione testuale degli scritti pseudoplatonici », dans K. Döring, M. Erler, S. Schorn (éds), *Pseudoplatonica*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005, p. 25-35.
- CENTRONE, B., *Platone. Fedro*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- CHASE, M., « Porphyre de Tyr », *DPhA Vb*, 2012, p. 1349-1376.
- CHEVALIER, J., *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos*, Lyon, 1915.
- COURCELLE, P., « Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-
prison (*Phédon* 62b ; *Cratyle* 400c) », *Revue des Études Latines* 43, 1965,
p. 406-443.
- COURCELLE, P., « Le Corps-Tombeau (Platon, *Gorgias*, 493a, *Cratyle*, 400c,
Phèdre, 250c) », *Revue des Études Anciennes* 68, 1966, p. 101-122.
- COURCELLE, P., « La plaine de la vérité : Platon, *Phèdre* 248b », *Museum
Helveticum* 26, 1969, p. 199-203.
- COURCELLE, P., *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, i-ii, Paris
1974-1975.
- DAL PRA, M., *Lo scetticismo greco*, Milano, Bocea, 1950.
- DES PLACES, É., *Numénius. Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- DE VRIES, G. J., *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, Hakkert,
1969.
- DI GIUSEPPE, R., *La teoria della morte nel Fedone platonico*, Bologna, Il Mulino,
1993.
- DILLON, J., « Harpocration's 'Commentary on Plato' : Fragments of a Middle
Platonic Commentary », *California Studies in Classical Antiquity* 4,
1971, p. 125-146.
- DIXSAUT, M., *Platon. Phédon*, Paris, Flammarion, 1991.
- DODDS, E., *Plato. Gorgias*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- DORANDI, T., *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, Stuttgart, de
Gruyter, 1991.
- EDELSTEIN, L., KIDD I. G., *Posidonius, I, The Fragments*, Cambridge, Cambridge
University Press, 1989².
- GIOÉ, A., *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C.*, Napoli, Bibliopolis, 2002.
- GLUCKER, J., *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Vandenoek &
Ruprecht, 1978.
- HEITSCH, E., *Platon. Phaidros*, Göttingen, Vandenoek & Ruprecht, 1993.
- HERSHBELL, J.P., *Pseudo-Plato. Axiochus*, Chico, Scholars Press, 1981.
- HOFFMANN, PH., « Damascius », *DPhA II*, 1994, p. 541-593.
- HUFFMAN, C. A., *Philolaus of Croton, Pythagorean and Presocratic*, Cambridge,
Cambridge University Press, 1993.
- IMMISCH, O., *Philologische Studien zu Plato, I, Axiochus*, Leipzig, B.G. Teubner,
1896.
- ISNARDI PARENTE, M., *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*, Pisa,
Edizioni della Normale, 2012² (nouvelle édition revue et augmentée par
T. Dorandi).

- KIDD, I. G., *Posidonius. II. The Commentary*, II, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- LAKMANN, M.-L., *Platonici minores (1. Jh.v.Chr. – 2. Jh.n.Chr.)*, Leiden-Boston, Brill, 2017.
- LEVY, C., « La Nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne ? », dans M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon 1 : le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993, p. 139-156.
- LEVY, C., « Les petits Académiciens : Lacyde, Charmadas, Métrodore de Stratonice », dans M. Bonazzi, V. Celluprica, *L'eredità platonica studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 53-77.
- LUNA, C., SEGONDS A.-PH., « Proclus de Lycie », *DPhA Vb*, 2012, p. 1546-1657.
- MACRIS, C., « Philolaos de Crotone », *DPhA VII*, 2018, p. 637-667.
- MÄNNLEIN-ROBERT, I., *Ps.-Platon. Über den Tod*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.
- MARBOEUF, C., PRADEAU, J.-F., *Platon. Alcibiade*, Paris, Flammarion, 2000.
- MEISTER, M., *De Axiochos dialogo*, Breslau, W.G. Korn, 1915.
- MENCHELLI, M., *Dione di Prusa. Caridemo (Or. XXX)*, Napoli, D'Auria, 1999.
- MENCHELLI, M., « Gli inverni delle Pleiadi : lessico astronomico nel λόγος οὐράνιος nell'*Assioco* e nell'Accademia ellenistica », dans F. Guidetti (éd.), *Poesia delle stelle tra antichità e medioevo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2016, p. 87-159.
- MORESCHINI, C., « Elementi dell'esegesi del *Fedro* nella tarda antichità », dans L. Rossetti (éd.), *Understanding the Phaedrus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, p. 191-205.
- MOTTA, A., *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma, Armando, 2014.
- MÜLLER, C. W., *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, München, Fink, 1975.
- POWELL, J. G. F., *Marcus Tullius Cicero. Cato Maior de senectute*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- REALE, G., *Platone. Fedro*, Milano, Mondadori, 1998.
- RESCIGNO, A., *Plutarco. L'eclissi degli oracoli*, Napoli, D'Auria, 1995.
- RONCONI, A., *Cicerone. Somnium Scipionis*, Firenze, Le Monnier, 1961.
- ROWE, C. J., *Plato. Phaedo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- SAFFREY, H. D., SEGONDS, A.-PH., « Patéris », *DPhA, Va*, 2012, p. 179-181.
- SMITH, A., *Porphyrus. Fragmenta*, Stuttgart, B.G. Teubner, 1993.
- SOUILHE, J., *Platon, Œuvres complètes. Tome XIII – 3^e partie. Dialogues apocryphes*, Paris, Les Belles Lettres, 1930.
- THEILER, W., *Posidonios. Die Fragmente, II. Erläuterungen*, Berlin-New York, De Gruyter, 1982.
- TRABATTONI, F., MARTINELLI TEMPESTA, S., *Platone. Fedone*, Torino, Einaudi, 2011.
- TULLI, M., « Der *Axiochos* und die Tradition der *consolatio* in der Akademie », dans K. Döring, M. Erler, S. Schorn (éds), *Pseudoplatonica*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005, p. 255-271.
- UNTERSTEINER, M., *Platone. Repubblica. Libro X*, Napoli, Loffredo, 1966.

- VELARDI, R., *Platone. Fedro*, Milano, Rizzoli, 2006.
- WEHRLI, F., *Die Schule des Aristoteles*, III, *Klearchos*, Basel, Schwabe, 1948.
- WESTERINK, L. G., *Damascius. Lectures on the Philebus*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1959.
- WESTERINK, L. G., *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, II, *Damascius*, Amsterdam-Oxford-New York, North-Holland Publishing Company, 1977.
- WESTERINK, L. G., TROUILLARD, J., *Prologomènes à la philosophie de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- YUNIS, H., *Plato. Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III.1, Leipzig, Reiland, 1923⁵.
- ZETZEL, E. G., *Cicero. De re publica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.