

humanitas

Vol. LV

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



HUMANITAS

Vol. LV • MMIII



PLUTARCH, *AN SENI* 786BC

εἰ γὰρ Νικίας ὁ ζωγράφος οὕτως
ἔχαιρε τοῖς τῆς τέχνης ἔργοις.
ὥστε τοὺς οἰκέτας ἐρωτᾶν
πολλάκις, εἰ λέλονται καὶ
ἠρίστηκεν.

STOBAEUS, *FLOR.* III, 29, 85

Νικίας οὕτως ἦν φιλόπονος, ὥστε
πολλάκις ἐρωτᾶν τοὺς οἰκέτας, εἰ
λέλονται καὶ εἰ ἠρίστηκεν.

Both passages illustrate how the anthologist does not hesitate to reformulate what he found in his source, shortening some passages and paraphrasing other⁴⁶. This working method may explain the presence, in our fragment, of short phrases such as ἔστι γοῦν οὐκ ἔλαττον τὸ δέος⁴⁷ or ἐν ἡλικία.

3.3. One may conclude, then, that our fragment is the result of the two excerpting techniques mentioned above. Separate sentences were selected, sometimes modified, and presented as one coherent whole. Their original context has been omitted, or occasionally paraphrased in few words⁴⁸. As appears from the instances of hiatus and the frequency of τε καί, the interventions of the anthologist should not be underestimated. And yet, there remains in the end little doubt that he borrowed his material from Plutarch, probably from a lost work *Περὶ ὀργῆς*, given the fact that, even taking into account the anthologist's complex excerpting techniques, *De cohibenda ira* does not qualify for being his ultimate source.

⁴⁶ Such paraphrases can depend on the anthologist's own purposes, as appears especially from the second example, where Plutarch's οὕτως ἔχαιρε τοῖς τῆς τέχνης ἔργοις is paraphrased as οὕτως ἦν φιλόπονος. In this way, the whole excerpt fits in even better with the whole chapter, which is precisely about φιλοπονία.

⁴⁷ If, at least, one prefers F. H. SANDBACH's interpretation (cf. commentary, *ad loc.*). The phrase could then be interpreted as an extremely short paraphrase of an argument that Plutarch elaborated much more in detail (e.g. the function of fear as a means to cure anger: *De coh. ira* 454CD; Seneca, *De ira* I, 10, 1).

⁴⁸ Another beautiful example which strongly corroborates this conclusion is the interesting parallel between *Flor.* IV, 4, 20 and *An seni* 783E-F; cf. R. M. PICCIONE, *o.c.* [n. 1], p. 171-172.

FRANÇOISE FRAZIER
Universidade de Montpellier (CERCAM)

L'ÉROTİKOS ET LES FRAGMENTS SUR L'AMOUR DE STOBÉE

Lors de la première rencontre du réseau Plutarque à Montpellier, dans une communication consacrée à la construction de l'*Érotikos* et aux rapports tissés par Plutarque entre *logoi* et *pragmata*, je soulignais en introduction «cet accent sur la destinée spirituelle de l'âme et son rapport avec le divin propres aux dialogues» et indiquais, en passant, que «la comparaison entre les fragments d'un *περὶ ἔρωτος* que nous a conservés Stobée et l'*Érotikos* est particulièrement éclairante¹». Cette nouvelle rencontre et la thématique retenue à la dernière Table ronde de Malaga me permettent de revenir sur ce qui n'était alors qu'une suggestion secondaire. Mon optique néanmoins n'a pas changé et je ne propose pas dans les lignes qui vont suivre une étude des fragments en soi; mes remarques s'inscrivent toujours dans le cadre de prolégomènes à une monographie sur l'*Érotikos*.

Or, une des voies privilégiées pour préciser l'originalité du dialogue et mieux cerner la synthèse nouvelle réalisée par Plutarque dans sa définition du véritable amour, qui ne se confond pas avec l'amour conjugal, mais que l'amour conjugal semble le mieux à même d'atteindre², réside dans le recours

¹ Compte-rendu publié dans *Ploutarchos* 17. 1, 2000, 6.

² L'amour véritable s'inscrit dans la durée; or c'est, de manière proverbiale, une des grandes faiblesses de l'amour des garçons; Plutarque cependant, après avoir rappelé la façon crue dont Bion interprétait le mot selon lequel un poil suffit à couper cette liaison en deux comme un œuf, en disant que «les poils des beaux garçons sont autant d'Harmodios et d'Aristogiton qui,

à la *synkrisis* — qui n'a rien que de naturel pour l'auteur des *Vies Parallèles*, ou plus précisément à toute une série de confrontations, non seulement avec la tradition philosophique et poétique, ainsi que Plutarque lui-même nous y invite en soulignant l'accord exceptionnel des philosophes, poètes et législateurs qui s'est fait sur Éros³, et les textes philosophiques contemporains ou postérieurs, en particulier ceux des platoniciens⁴, mais aussi avec Plutarque lui-même. C'est ce que nous permettent les fragments, dans lesquels on entrevoit une autre manière d'utiliser la tradition et donc de considérer l'amour, d'autant plus intéressante qu'il y a des jeux d'échos entre les deux textes, soulignés par Robert Flacelière dès sa première édition de l'*Érotikos*. Il apparaît donc indispensable en préambule de rappeler rapidement le mouvement de l'*Érotikos* et de présenter de façon un peu plus détaillée les cinq fragments conservés (= 134-139 Sandbach) avant de déterminer et de développer les principaux points de comparaison.

Présentation des textes: renversement de perspective et redéfinition d'Éros.

Dans l'*Érotikos*, Plutarque et ses amis, retirés dans le calme du Val des Muses loin de l'agitation de Thespies, se voient soumettre la question

en grandissant, délivrent les amants d'une belle tyrannie», nuance aussitôt: Ταῦτα μὲν οὐδὲν δικαίως κατηγορεῖται τῶν γνησίων ἐραστῶν· τὰ δ' ὑπ' Ἐυριπίδου ῥηθέντ' ἐστὶ κομψά· ἔφη γὰρ Ἀγάθωνα τὸν καλὸν ἤδη γενεῶντα περιβάλλον καὶ καθασπαζόμενος, ὅτι τῶν καλῶν τὸ μετόπωρον <καλόν>. (24. 770 C). Mais la comparaison est néanmoins en faveur de l'amour féminin, et on lit, après une phrase très mutilée sur laquelle nous reviendrons car elle présente des échos avec l'un des fragments: καὶ συζυγίας ὀλίγας ἔστι παιδικῶν, μυρίας δὲ γυναικείων ἐρώτων καταριθμήσασθαι, πάσης πίστεως κοινωνίαν πιστῶς ἅμα καὶ προθύμως συνδιαφερούσας, phrase qui constitue l'introduction à l'histoire d'Émpona.

³ 18. 763 C-F: τῆς δ' οὖν περὶ θεῶν δόξης καὶ παντάσῃν ἡγεμόνες καὶ διδάσκαλοι γεγονάσιν ἡμῖν οἱ τε ποιηταὶ καὶ οἱ νομοθέται καὶ τρίτον οἱ φιλόσοφοι κτλ.

⁴ Qu'on songe aux *Dialexeis* XVIII-XXI sur l'érotique socratique, de Maxime de Tyr et au traité 50 (= *Ennéades* III.5) de Plotin; on pourrait y ajouter les commentaires néoplatoniciens, le *In Plat. Phaedrum* de Syrianus et les *In Alcibiadem* de Proclus ou Olympiodore. En outre, pour le «débat des deux amours» entre Daphnée et Protogène, la comparaison avec [Lucien], *Amours* et Achille Tatius, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, II 35-38, s'impose.

d'un éventuel mariage entre le jeune Bacchon et Isménodore, une jeune — mais moins jeune — veuve, qui est, par sa position sociale et son âge supérieur, une sorte d'éraсте féminin. Cette intrigue insolite, qui évoque la comédie⁵, mais qui possède aussi cet inattendu propre à susciter la discussion philosophique⁶, lance une discussion qui va se développer en trois temps. Le premier traite de ce mariage, encore que, avant d'examiner les avantages et les inconvénients pour Bacchon d'avoir Isménodore pour femme et de se demander si elle sera une bonne épouse (ch. 7-9)⁷, Protogène et Daphnée s'affrontent dans une comparaison générale des deux amours, l'amour des garçons et l'amour conjugal (ch. 3-5)⁸. L'annonce de l'enlèvement osé par la jeune femme lance le deuxième temps de la discussion, sur un sujet beaucoup plus large proposé par le sévère Pemptidès, outré de ce comportement comme de la chaleur des débats précédents et qui flétrit un πάθος dépravé qui se donne bonne figure en se dissimulant sous la figure

⁵ Le rapprochement avec le théâtre est suggéré par Plutarque lui-même: εὐθὺς ἢ πρόφασις, ἐξ ἧς ὠρμήθησαν οἱ λόγοι, χορὸν αἰτεῖ τῷ πάθει καὶ σκημῆς δεῖται, τὰ τ' ἄλλα δράματος οὐδὲν ἐλλείπει· (1. 749 A); mais on notera que l'accent est ainsi mis sur le *pathos*, qui est l'élément le plus souvent associé à la théâtralité (ce que montrent en particulier les emplois de τραγικός et τραγωδεῖν) et la tentative d'en tirer des conclusions sur la composition même du dialogue faite par A. BARIGAZZI («Plutarco e il dialogo «drammatico»», *Prometheus* 14, 1988, 141-163) méconnaît totalement la nature philosophique du texte en transformant les discussions en commentaires du chœur -dont la présence ne laisse d'étonner dans ce qu'on présente comme une comédie; G. ZANETTO («Plutarch's dialogues as «comic dramas»», *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, ed. by L. VAN DER STOCKT, Louvain / Namur, 2000, 533-541) n'arrange rien, loin de là, en insistant sur un prétendu modèle aristophanesque; en revanche le rapprochement du dénouement et de la «présence du dieu» (26. 771 E: δῆλος γὰρ ἐστὶ χαίρων καὶ παρὸν εὐμενῆς τοῖς πραττομένοις) avec Ménandre semble s'imposer, et j'espère y revenir, mais, s'il n'est pas sans importance sur le fond, on ne saurait en tirer de conclusions pour la structure du texte.

⁶ D'une certaine manière, Éros ici, un peu aidé par Plutarque, imite Apollon, dont tous les usages sont comme recouverts d'énigmes et constituent autant d'invitations à «réfléchir, écouter et discuter» selon Ammonios, *De Epsilon* 385 C.

⁷ Explicitement introduits par Anthémion par un ἔδει γ' ἀπ' ἀρχῆς λέγειν τι πρὸς τῆν ὑπόθεσιν (6. 752 E).

⁸ L'assimilation ici entre amour féminin et amour conjugal est posée comme une donnée de base par l'intrigue même et les intentions matrimoniales d'Isménodore: elle est cependant originale et l'on n'a rien de tel ni chez Achille Tatius ni chez [Lucien].

d'un dieu: ἡδέως ἂν ὑμῶν ἀκούσαιμι πρὸς τί βλέψαντες ἀπεφῆναντο τὸν Ἑρωτα θεὸν οἱ πρῶτοι τοῦτο λέξαντες (12. 756 A)⁹. C'est l'occasion pour Plutarque de développer une longue apologie du dieu Ἔρος, dans laquelle se détachent trois mouvements: le premier (ch. 13-18), passant en quelque sorte de l'apologie à l'éloge, établit d'abord la divinité antique et vénérable d'Éros (ch. 13-16.759 D), puis le deuxième détaille sa puissance (16.759 D-17.762 A) et le troisième ses bienfaits (17.762 A-18.763 B), qui se confondent plus ou moins avec sa puissance, puisque, après avoir évoqué le progrès moral de l'amant, Plutarque revient au bouleversement de tout l'être si bien exprimé par Sapho, et si mal compris par Ménandre (18. 763 B), avant de conclure en apothéose sur la célébration unanime du dieu par poètes, législateurs et philosophes (18.763 B-F); mais son ami Soclaros ne le laisse pas s'en tenir là et, relevant les allusions par lui faites à Platon et aux mythes égyptiens, suscite un prolongement à ce discours central, ce qu'on peut appeler le «*hieros logos*¹⁰» platonicien (19-20. 766 B), interrompu par Plutarque lui-même¹¹, qui revient à la figure plus traditionnelle du dieu, ulcéré lorsqu'on le méprise (20. 766 C-D); commence alors l'histoire de Gorgo, interrompue par une lacune du manuscrit; le texte reprend alors qu'est entamée une troisième «discussion» (ch. 21-25), dont nous n'avons que la réponse de Plutarque aux objections de Zeuxippe, visiblement inspirées par l'épicurisme¹², et qui donnent lieu à une apologie de l'amour conjugal débouchant, comme la partie centrale pour Ἔρος, sur

⁹ Là encore, comme dans l'intervention d'Anthémion (*supra* n. 7), la transition est bien marquée: Ἄρτι μὲν οὖν ἡσυχίαν ἦγον· ἐν γὰρ ἰδίους μᾶλλον ἢ κοινοῖς ἑώρων τὴν ἀμφισβήτησιν οὖσαν (755 F).

¹⁰ D'après les termes mêmes de Soclaros: «ὄρῳς» εἶπεν «ὅτι δεῦτερον ἦδη τοῖς αὐτοῖς περιπεσῶν οὐκ οἶδ' ὅπως βία σαντὸν ἀπάγεις καὶ ἀποστρέφεις, οὐ δικαίως χρεωκοπῶν εἴ γε δεῖ τὸ φαινόμενον εἰπεῖν, ἱερὸν οὖτα τὸν λόγον;» (19. 764 A).

¹¹ 766 B: «Ἄλλα ταῦτα μὲν» ἔφη μείζονας ἔχει τῶν παρόντων λόγων ὑποθέσεις.»

¹² 767 C: πρὸς ἐκείνους μαχώμεθα τοὺς λόγους, οὗς ὁ Ζεῦξιππος ἀρτίως διῆλθεν, ἐπιθυμία τὸν Ἑρωτα ταῦτο ποιῶν ἀκαταστάτω καὶ πρὸς τὸ ἀκόλαστον ἐκφερούση τὴν ψυχὴν, οὐκ αὐτὸς οὕτω πεπεισμένος, ἀτηκῶς δὲ πολλάκις ἀνδρῶν δυσκόλων καὶ ἀνεράστων. Rien ne permet de préjuger de la longueur de ces objections, aussi rapides que celles de Pemptidès en première partie, ou plus étoffées, comme celles de Pisis et Protogène en première partie.

une véritable célébration.

De l'autre côté, Stobée nous a conservé cinq fragments, qui portent dans l'édition Sandbach les n° 134 à 138, et sont tirés de deux chapitres du *Florilège*: le premier, consacré à Aphrodite Pandémienne et à l'*eros* des plaisirs du corps¹³, fournit les n° 134 à 137, tandis que l'autre, traitant de la beauté¹⁴, transmet le dernier. Seul le premier fragment figure dans la première partie du chapitre auquel il appartient, c'est-à-dire dans la partie élogieuse — ou du moins, dans ce cas, neutre, tandis que tous les autres se trouvent dans la seconde partie, critique¹⁵, ce qui les met «dans le ton» de Zeuxippe et explique la suggestion de R. Flacelière d'y voir peut-être des restes de notre lacune, puisqu'aussi bien l'existence d'un Περὶ ἔρωτος n'est pas autrement attestée¹⁶. Si l'on regarde de plus près, le long fragment

¹³ Stobée, IV, ch. 20: Περὶ Ἀφροδίτης Παιδηίου προσεχούσης τὴν αἰτίαν τῆς γενέσεως τοῖς ἀνθρώποις καὶ περὶ ἔρωτος τῶν κατὰ σῶμα ἡδονῶν — cette perspective n'est pas du tout celle de l'*Érotikos*.

¹⁴ IV, ch. 21: Κατὰ κάλλους.

¹⁵ Et sous-titrée, pour le ch. 20, Ψόγος Ἀφροδίτης καὶ ὅτι φαῦλος ὁ ἔρωτος καὶ πόσον εἴη κακῶν γεγωνὸς αἴτιος; pour le ch. 21, Κατὰ κάλλους.

¹⁶ *Dialogue sur l'Amour*, Annales de Lyon, 1953, p. 36, n.1: «Si l'on croit que tout un cahier a pu sauter dans le texte de l'*Amatorius* à cet endroit (*scil.* 20. 766 D), l'on se demandera naturellement si le fragment (*sic* — ce singulier malencontreux tient peut-être à la présentation continue adoptée par Bernardakis alors que Sandbach sépare bien les cinq fragments) du traité de Plutarque Περὶ ἔρωτος conservé par Stobée dans son *Florilège* (LXIII, 34 cf. l'édition Bernardakis des *Moralia*, tome VII, p. 130-135) n'aurait pas figuré primitivement à cet endroit dans l'*Érotikos*. En effet, le catalogue de Lamprias ne contient aucun traité intitulé Περὶ ἔρωτος, et Stobée aurait bien pu donner sous ce titre le fragment de l'*Érotikos*». En réalité, Stobée donne un titre différent pour les fragments 135 (4, 20, 67: ἐκ τῶν Πλουτάρχου "Οτι οὐ κρίσις ὁ ἔρωτος et 136 (4, 20, 68: ἐν ταῦτῳ, alors qu'on revient pour le 137, qui suit (4, 20, 69) à τοῦ αὐτοῦ Περὶ ἔρωτος). La dernière étude des fragments de Plutarque conservés par Stobée, qu'on doit à R. M. PICCIONE («Plutarco nell'*Anthologion* di Giovanni Stobeeo», in *L'eredità culturale di Plutarco dall' Antichità al Rinascimento. Atti del VII Convegno plutarco Milanogargnano, 28-30 maggio 1997*, a cura di I. GALLO, M. d'Auria Editore, Napoli, 1998, 161-201), si longue et détaillée qu'elle soit, n'a pas un mot sur cette différence et attribue sans discussion les cinq fragments au Περὶ ἔρωτος (voir en part. tableau, p. 165); or cette forme de titre existe: nous conservons le ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον et le ὅτι παραδοξώτερα οἱ Στωϊκοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσι, lequel figure dans le catalogue de Lamprias (n° 79; la même conjonctive se retrouve pour les n° 82, 143, 146, 226); faut-il penser qu'ici Stobée aurait résumé un argument du traité? ou qu'il s'agit d'un doublet du titre?

134 (47 lignes Teubner) est un commentaire de huit vers de Ménandre sur l'origine et la nature de l'amour, dont les deux derniers sont précisément les vers critiqués par Plutarque à la fin du chapitre 18 (763 B) de notre dialogue — et cette redite affaiblit l'hypothèse de R. Flacelière, de l'aveu même de son auteur¹⁷, tandis que le fragment 137, plus bref (17 lignes), développe une intéressante comparaison entre colère (Θυμός) et amour, soulignant la durée supérieure de cette dernière passion, qui s'enflamme lentement, mais a tout autant de mal à s'éteindre; là encore, R. Flacelière a pu relever que le passage «οὐδ' ἐν γηρῶσιν ἐνίοις ἀναπαύομενος ἀλλ' ἐν πολιαῖς ἀκμάζων ἔτι πρόσφατος καὶ νεαρός, rappelle de près un endroit corrompu de l'*Éroticos*, en 770 C»; on y lit en effet, après l'évocation de la fidélité d'Euripide à Agathon et le rappel de son mot que «des beaux même l'automne est belle», probablement à propos des femmes, ou de l'amour des femmes, selon les restitutions proposées¹⁸, ἐνδέχεται ἴμόνου; <μετόπωρον> οὐδὲν, καὶ ἐν πολιαῖς ἀκμάζων καὶ ῥυτίσιν, ἀλλ' ἄχρι τάφων καὶ μνημάτων παραμένει. Si l'on ne peut reconnaître que καὶ ἐν πολιαῖς ne ressemble tant au texte du fragment que par la grâce d'une correction — les manuscrits ont transmis πολιωῖσα —, il est par contre indéniable que les deux textes abordent le problème de la durée, à travers l'image des cheveux blancs, et, comme dans l'appréciation de Ménandre, **adoptent un point de vue diamétralement opposé**: là où Plutarque exalte dans le dialogue la fidélité infrangible de l'amour, l'analyse du fragment souligne un des caractères les plus pénibles de la maladie d'amour.

Ce renversement se confirme dans les autres fragments, lors même qu'on ne trouve pas d'échos verbaux frappants; ainsi le long fragment 136 (41 lignes), qui montre les difficultés qu'on rencontre pour soigner cette passion, construit autour d'une jolie comparaison avec la séduction de la

¹⁷ La citation de la note précédente se poursuit ainsi: «Dans ce texte donné comme provenant du Περὶ ἔρωτος, on lit une citation de huit vers de Ménandre, dont les deux derniers figurent aussi dans l'*Éroticos*, en 763 B (mais il serait assez surprenant que Plutarque, en deux endroits du même ouvrage, eût cité également ces deux vers)».

¹⁸ Flacelière propose comme sujet ὁ δ' οἶν τῶν γυναικῶν τῶν σωφρόνων ἔρωσ.

Sphinge¹⁹, débouche sur sa caractérisation comme *mania*, appuyée par une citation d'Euripide²⁰, *mania* qui ressemble au *manikotaton pathos* que dénonce le grave Pemptidès²¹ et non à la divine *mania* platonicienne évoquée par Plutarque dans son discours central. Dans le même esprit enfin, on pourrait peut-être opposer le rappel du rôle de la vue dans la naissance de l'amour que contient le très bref fragment 138 (5 lignes), et sa dernière phrase ἡ γὰρ ὄψις λαβὴ τοῦ πάθους ἐστὶ à la caractérisation de la *mania*, dans le commentaire de Sapho qui précède la citation de Ménandre, comme θεοληψία (18. 763 A): dans les deux cas, il y a «prise», «attaque», mais, si l'une se déploie dans le sensible, la seconde touche au divin. Si tenu que soit ici le point de contact, il confirme la différence de nature des analyses.

Ainsi, il ne s'agit pas seulement, comme le pensait R. Flacelière, d'un exposé «plus abstrait» dans les fragments²²: on voit en fait se creuser tout l'écart qui sépare un écrit voisin des traités de *Seelenheilung* étudiés par H. G. Ingenkamp²³ d'un dialogue qui replace la norme éthique dans une perspective métaphysique, s'affirmer la différence entre une analyse quasi

¹⁹ Sur laquelle j'espère revenir ailleurs.

²⁰ τοῦτ αἴτιον γέρονε μάλιστα τοῦ μαιῖαν ὑποληφθῆναι τὸ πάθος·

«ἤρων· τὸ μαινεσθαι δ' ἄρ ἦν ἔρωσ βροτοῖς»

ἐρωτικὸς ἀνὴρ Εὐριπίδης φησί·

²¹ 12. 755 E: «ἀμέλει καὶ σώματός τις» ἔφη «νόσος ἔστιν, ἦν ἱερὰν καλοῦσιν· οὐδὲν οἶν ἄτοπον, εἰ καὶ ψυχῆς τὸ μανικώτατον πάθος καὶ μέγιστον ἱερὸν καὶ θεῖον ἔνιοι προσαγορεύουσιν.»

²² Il concluait en effet ainsi la note dont le début a été cité *supra* (n. 16): «Mais le ton du fragment, conservé par Stobée, est très différent de celui de l'*Éroticos*; il est beaucoup plus doctoral et abstrait.» Or non seulement ce caractère peut avoir été accentué par le choix de l'excerpteur, mais il pourrait aussi définir le début de la réponse de Plutarque sur la capacité des femmes à susciter l'amour, où il sollicite tour à tour la théorie épiciurienne des *eidōla* (21. 766 E), la théorie platonicienne de la réminiscence (21. 766 E-F), puis la définition stoïcienne de la beauté comme «fleur de la vertu» (21. 767 B).

²³ *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, Hypomnemata 54, Göttingen, 1971, en part. n. 1, p. 7: «Auch Περὶ ἔρωτος kann eine Seelenheilungsschrift mit Krisis und Askesis gewesen sein»; suivent quelques réserves et divergences avec Ziegler, qui ne nous intéressent pas directement ici: «doch scheint mir, im Unterschied mit Ziegler 147/785, daß sich dies nicht aus den erhaltenen Fragmenten ergibt. Fig. 136 Sandb., worauf er verweist, gleicht den einleitenden

clinique d'une maladie de l'âme et un éloge de la divinité de l'Amour. De ce renversement de perspective et de son sens, une comparaison détaillée des deux commentaires de Ménandre permet de se faire l'idée la plus précise et c'est le premier point qu'il faudra développer. Cependant cette étude même montre que, au-delà de ce renversement, c'est à une véritable «redéfinition» d'*eros* que procède Plutarque, et, pour la préciser, c'est cette fois le fragment 135, que je n'ai pas encore présenté, qui peut nous aider. Relativement bref, il réunit en onze lignes les diverses définitions qui ont été données de l'amour et essaie de les concilier en y voyant des aspects variés pris par cette passion. La tentative est de soi intéressante, mais en outre ces définitions, très traditionnelles, affleurent aussi dans le dialogue, où Plutarque les redistribue au fil de sa réflexion, et la comparaison permet de préciser la manière dont il procède, les points majeurs de sa définition tout comme le mouvement même de sa réflexion²⁴.

Les deux interprétations divergentes de Ménandre: le frg 134 et *Amat.* 18.

Le fragment se présente comme un long commentaire, qui reprend point par point huit vers de Ménandre²⁵ introduits par une phrase élogieuse

Untersuchungen von c.i. [*De cohibenda ira*], wo es um die Heilungsbedingungen geht, weit mehr als einer methodischen Übungsanleitung.»

²⁴ Sandbach, sans s'en expliquer, marque le n° 135 de l'astérisque des fragments douteux -alors que, partout ailleurs, il renvoie à un article où l'inauthenticité a été établie: par ex, pour le καθ' ἡδονῆς (frgg 116-120): «Wil. Hermes 58, 1923, 84. Plutarcho recte abjudicat». R. M. PICCIONE (*art. cit.* n. 16) n'en dit mot. On ne peut s'appuyer sur la différence de titre pour le supprimer, puisque le frg 136, qui est admis sans discussion, porte le même, et, pour le premier texte d'une série de trois citations de Plutarque, on ne voit pas pourquoi Stobée se serait trompé. En tout état de cause, ce passage, qu'il soit de Plutarque ou non -et la chose est d'autant moins importante que la conciliation même, si elle est approuvée par l'auteur, n'est pas présentée par lui comme sienne [ὄθεν ὁρθῶς ἐνίοις ἔδοξε ...] — présente un parfait résumé des diverses définitions de l'amour et permet d'appliquer la méthode comparative définie en introduction: au lieu d'être une comparaison interne, il s'agirait alors d'une comparaison, non moins instructive, avec la tradition.

²⁵ Frg 568 Körte = 541 KA; le commentaire de GOMME & SANDBACH n'est guère prolix à son sujet.

sur la connaissance de l'amour d'un auteur qui en a fait l'élément majeur de ses constructions dramatiques et mérite «comme membre du thiasé du dieu et initié à ses mystères» d'être associé à une recherche à laquelle il peut apporter quelques réflexions «assez philosophiques²⁶», nées de l'étonnement; il s'interroge en effet en ces termes²⁷:

«τίνοι δεδούλωνται ποτε;
ὄψει; φλύαρος· τῆς γὰρ αὐτῆς πάντες ἄν
ἥρων· κρίσιν γὰρ τὸ βλέπειν ἴσῃν ἔχει.
ἀλλ' ἡδονή τις τοὺς ἐρῶντας ἐπάγεται
συνουσίας; πῶς οὖν ἕτερος ταύτην ἔχων
οὐδὲν πέποιθεν. ἀλλ' ἀπήλθε καταγελῶν,
ἕτερος <δ' > ἀπόλλωλε; καιρός ἐστιν ἡ νόσος
ψυχῆς· ὁ πληγείς δ' † εἶσω δὴ²⁸ τιτρώσκειται.»

5

..... Par quoi sont-ils donc asservis?

Par la vision? sottise; la même alors de tous

Serait aimée, car le jugement des yeux est égal pour tous.

Alors, c'est un certain plaisir qui séduit les amants

Quand ils sont en compagnie de l'aimée? mais comment se peut-il que l'un

5

Y reste insensible et s'en retourne en se moquant

²⁶ οὐτ' οὖν μάλιστα θιασώτην τοῦ θεοῦ καὶ ὀργιαστὴν τὸν ἄνδρα συμπαραλαμβάνωμεν εἰς τὴν ζήτησιν, ἐπεὶ καὶ λελάληκε περὶ τοῦ πάθους φιλοσοφώτερον.

²⁷ Je ne reprends ici que les éléments sûrs du texte, dont un morceau est corrompu (ἄξιον γὰρ εἶναι θαύματος φήσας τὸ περὶ τοὺς ἐρῶντας, ὡσπερ ἔστιν, † ἅμα λαλεῖ, εἴτ' ἀπορεῖ καὶ ζητεῖ πρὸς ἑαυτόν).

²⁸ L'adverbe ne figure pas dans les manuscrits (EB) de l'*Érotikos*, où les copistes ont laissé un blanc de 6-7 lettres; pour le fragment de nombreuses corrections ont été proposées, par ex. ὡς ἔδει Grotius, εἰς ἀκμὴν Sandbach (on aurait alors une sorte d'exégèse de καιρός), εἰσβολῆ Bentley (seule proposition mentionnée dans l'édition des fragments de KASSEL-AUSTIN), ἔνδοθεν Dorville, qui resterait plus près du texte; l'opposition entre extérieur et intérieur se justifie en tout cas tout à fait dans ce diagnostic qui met l'accent sur la réceptivité de l'âme; voir *infra* n. 37.

Tandis que c'en est fait de l'autre? Cette maladie est une crise de l'âme²⁹ et c'est à l'intérieur qu'est blessé celui qu'elle frappe.

Après un examen critique des solutions rejetées par Ménandre qui ne nous intéresse pas directement, Plutarque en vient aux deux derniers vers, en gras dans la traduction, qui figurent aussi dans l'*Érotikos*:

ἄλλα ταῦτα μὲν ἐάσωμεν, τὰ δ' ἐφεξῆς, ἐν οἷς ἤδη τὴν αὐτοῦ δόξαν ἀποφαίνεται, σκοποῦμεν. «καιρός ἐστὶν ἡ νόσος ψυχῆς.» εὖ καὶ ὀρθῶς. δεῖ γὰρ ἅμα τοῦ πάσχοντος εἰς ταῦτόν καὶ τοῦ ποιούντος ἀπάντησιν γενέσθαι, πρὸς ἀλλήλα πῶς ἐχόντων ὡς ἄκρου εἰς τὴν τοῦ τέλους ἀπεργασίαν ἢ δραστικὴ δύναμις, ἂν μὴ παθητικὴ διάθεσις ᾖ. τοῦτο δ' εὐστοχίας³⁰ ἐστὶ καιροῦ τῷ παθεῖν ἐτοίμῳ συνάπτοντος ἐν ἀκμῇ τὸ ποιεῖν πεφυκός.

Mais laissons cela et examinons la suite, où c'est désormais son opinion personnelle qu'il exprime: «Cette maladie est une crise de l'âme». C'est bien et justement dit. Il faut en effet qu'il y ait rencontre entre le patient et l'agent, et une certaine disposition réciproque, car la force active est incapable de réaliser sa fin sans disposition passive. Et il s'agit de bien viser le moment critique qui met juste à point en contact le principe naturellement actif avec l'élément passif prêt à le recevoir.

C'est cette «opinion personnelle» que retient seule le dialogue; les vers de Sapho, vient d'affirmer Plutarque, montrent bien en l'amour une possession divine, et il poursuit:

Καὶ μὴν τὸ αὐτὸ σῶμα πολλοὶ καὶ τὸ αὐτὸ κάλλος ὀρῶσιν, εἴληπται δ' εἷς ὁ ἐρωτικός· διὰ τίν' αἰτίαν; οὐ γὰρ μανθάνομεν γέ που τοῦ Μενάνδρου λέγοντος οὐδὲ συνίεμεν,

²⁹ Je reviendrai plus bas sur cette expression, pour laquelle je reprends ici la traduction de R. Flacelière; Sandbach traduit dans la Loeb (ou glose?): «No, this disease / Comes when the heart is ready».

³⁰ εὐστοχία τις prop. Edmonds.

«καιρός ἐστὶν ἡ νόσος

ψυχῆς, ὁ πληγείς δ' ἐ<ἴσω δὴ > τιτρώσεται»

ἀλλ' ὁ θεὸς αἷτιος τοῦ μὲν καθαψάμενος, τὸν δ' ἐάσας.

Ajoutons que si beaucoup voient la même personne et la même beauté, seul est pris l'*erotikos*: pour quelle raison? Non, nous ne pouvons comprendre ni concevoir ces vers de Ménandre:

Cette maladie est une crise

de l'âme et c'est à l'intérieur qu'est blessé celui qu'elle frappe,

c'est le dieu le responsable, qui s'empare de l'un et laisse l'autre. (18. 763 B).

Il est intéressant de noter que ce sont les premiers vers, non cités, qui fournissent la matière de l'introduction, paraphrasés en une phrase où la vision identique pour tous est marquée avec insistance par la répétition de τὸ αὐτό³¹; mais surtout cette concentration permet, d'abord d'écarter la question initiale, déjà orientée, de Ménandre: τίνοι δεδοῦλωνται ποτε; pour la remplacer par une expression plus vague διὰ τίν' αἰτίαν; — à laquelle répondra, presque mot pour mot, ὁ θεὸς αἷτιος³², puis de substituer au vague πάντες du v. 2, développé aux vv. 5-7 par un non moins neutre ἕτερος / ἕτερος < δ' >, une opposition plus marquée πολλοί / εἷς ὁ ἐρωτικός, où se détache de la masse le personnage «porté à l'amour» et ainsi prêt à s'ouvrir au dieu. C'est lui dont s'empare le dieu (nouvelle occurrence de la famille de λαμβάνειν) et si l'on compare l'interprétation d'ensemble des deux textes, on retrouve ainsi, là encore, une certaine convergence des interprétations, mais avec une inversion des valeurs.

De fait est établie dans les deux cas une particulière vulnérabilité de l'amoureux à cette passion, mais le fragment insiste sur un certain état de l'âme et glose le καιρός³³ de Ménandre par τοῦ πάσχοντος εἰς ταῦτό

³¹ Qui «étouffe» le τῆς αὐτῆς du v. 2.

³² Qui ne laisse pas d'évoquer, *a contrario*, la proclamation du mythe d'Er (X 617 e).

³³ Qui rend un son médical, à cette réserve près que je n'ai pas trouvé de texte définissant

καὶ τοῦ ποιούντος ἀπάντησιν³⁴; en outre, si le passage adopte un ton relativement neutre, il paraît peu douteux que cette réceptivité soit une faiblesse et ce diagnostic devait prélude à des conseils pour se fortifier contre l'attaque de la passion³⁵. Dans l'*Érotikos* en revanche, cette disposition apparaît sous une lumière favorable: elle est accueil du dieu, ou plutôt, choix du dieu qui reconnaît en quelque sorte le «sien», ἔρωτικός, et «laisse» l'autre³⁶; à travers cette action divine, c'est la nature même de la *mania* amoureuse qui est bien mise en valeur, passion divine et extérieure, contrairement à ce que dit Ménandre³⁷, qui permet l'indispensable sortie de soi-même et du matériel symbolisée par exemple par les extases de Socrate dans le *Banquet*.

Cette interprétation est immédiatement confirmée au début du

la maladie comme telle (aucun des participants à la discussion n'en connaissait non plus: voir aussi le chapitre réservé à la médecine par M. TRÉDÉ, *Kairos, l'occasion et l'à-propos: le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe s. av. J.-C.*, Paris, Klincksick, 1992); la notion intervient soit pour l'attaque de la maladie soit pour sa thérapeutique; il est probable qu'ici Ménandre étend à la maladie ce qui vaut pour son début — c'est ainsi en tout cas que l'interprète Plutarque, qui insiste ici sur les conditions de possibilité initiales, mais a aussi rejeté antérieurement comme causes de l'asservissement amoureux la puissance de la vue ou le charme de la compagnie en mettant en avant la force et l'enracinement de l'amour, que ni l'une ni l'autre ne suffisent à expliquer (ἀρχαὶ γὰρ αὐταὶ τινες ἴσως, ἢ δ' ἰσχὺς καὶ βίξωσις τοῦ πάθους ἐν ἑτέροις); la disposition psychique au contraire justifie naissance comme développement de l'amour.

³⁴ L'idée de «rencontre» est encore reprise par le mot εὐστοχία, dans lequel on peut voir une réinterprétation psychologique de l'image poétique traditionnelle de l'arc et des flèches d'Éros.

³⁵ Dans le même esprit le frg. 136 souligne que «le mieux est de ne pas accueillir dès son principe le germe d'une telle passion».

³⁶ Le choix par R. Flacelière du verbe «épargner» pour rendre ἐάσας est des plus malencontreux puisqu'il donne une nuance favorable à ce qui est abandon d'un être fermé à l'Amour.

³⁷ Que le εἶσω δὴ soit corrompu ou non (*supra* n. 28), l'amour est pour Ménandre une maladie de l'âme et les facteurs extérieurs sont secondaires, tandis que l'*Érotikos* insiste sur l'extériorité de la possession divine (16. 758 E, définition de la *mania* érotique, sous l'égide de Platon, comme οὐκ ἀθειαστος οὐδ' οἰκογενής, ἀλλ' ἔπηλος ἐπίπνοια, et reprise en 18. 762 E — dans le développement qui s'achève avec la citation de Ménandre — du vers de Télémaque: «ἦ μάλα τις θεὸς ἔνδον» [*Od.* 19, 40]).

chapitre suivant, qui constitue aussi le début de la deuxième section du discours central, le *hieros logos* platonicien, où Plutarque va confronter «vrais» et «faux» amoureux³⁸, ce qui permet de préciser quelque peu la figure de l'έρωτικός. La «maladie d'amour³⁹» y apparaît comme propre à une âme *apaideutos*, incapable de supporter Éros: malade, elle accuse le dieu au lieu d'accuser sa propre faiblesse⁴⁰, et Plutarque de détailler, au chapitre suivant, l'activité d'Éros, qui déploie son habileté pour tirer du sensible τὰς ἐυφυεῖς καὶ φιλοκάλους ψυχάς (20. 765 F); suit une description contrastée du comportement adopté par οἱ πολλοὶ et du «caractère tout autre» de l'ἐυφυοῦς έραστοῦ καὶ σώφρονος (765 F-766 A): les premiers sont stigmatisés comme φιληδόνων καὶ φιλοσωμάτων ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν οὐ δικαίως έρωτικῶν προσαγορευομένων, tandis que seul le second est ὁ ὡς ἀληθῶς έρωτικός (766 B)⁴¹. L'opposition se

³⁸ Ce qui s'inscrit dans une perspective d'opposition beaucoup plus systématique entre le sensible et l'intelligible: voir sur ce point ma communication au Congrès de l'IPS de 1999, «Platonisme et *Patrios pistis* dans le discours central de l'*Érotikos* (chs 13-20)», in A. Pérez Jiménez, J. García López y R. M. Aguilar (edd.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I. P. S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999)*, Madrid, 1999, 343-356.

³⁹ Pour une étude de cette notion, voir M. CIAVOLELLA, *La «Malattia d'Amore» dall'Antichità al Medioevo*, Roma, 1976, en part. ch. I pour l'Antiquité.

⁴⁰ 19. 764 C: ... νοσεῖ, τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν οὐ τὴν αὐτοῦ μεμφόμενον ἀσθένειαν.

⁴¹ On peut ainsi poser une différence, sinon constante, du moins fréquente et significative dans notre dialogue entre les emplois de έρωτικός et ceux du participe; si le premier peut désigner de façon relativement banale l'auteur, ou le législateur, qui connaît les choses de l'amour (17. 761 B pour Pamménès «inventeur» du bataillon sacré, 17. 762 B pour Euripide, à rapprocher de QC III 6, 654 D pour Ménandre et IV 5, 671 B pour Phanoclès), il semble plus spécifiquement qualifier celui qui sait aimer et profiter des bienfaits du dieu (aux exemples cités, ajouter 17. 762 A et 18. 762 E; le cas de Solon, à la fois législateur et amoureux, est ambigu en 5. 751 B; dans cette première partie «propédeutique» de la discussion, le sens n'est peut-être pas encore aussi marqué, remarque qui vaut aussi pour 4. 750 E); l'emploi du participe en revanche insiste sur l'action d'aimer et le développement d'un amour particulier (par ex., dans le passage montrant comment un dieu patronne toutes les activités humaines, 758 B, où Éros préside à τὴν περὶ τοὺς καλοὺς καὶ ὠραίους ἐπιμέλειαν τῶν έρώντων καὶ δῶξιν; voir aussi 16. 759 C et D); il faut encore noter que, dans la troisième partie, où Plutarque évoque la réalité de l'amour conjugal et la supériorité de έρᾶν sur έρᾶσθαι (23. 769 D: Τὸ γὰρ

prolonge, sous une forme un peu différente, plus éthique et moins métaphysique, au début de la troisième section, lorsque Plutarque revient du mystagogue platonicien au Dieu plus traditionnel ulcéré de voir qu'on lui résiste: ceux qui rejettent le Dieu sont présentés comme τοῖς ἀπαυθαδισαμένοις (20. 766 C) — et le Dieu est pour eux βαρύς —, tandis que pour les autres, τοῖς δεχομένοις ἐμμελῶς αὐτόν, il se montre ἑυμενέστατος. Si l'idée d'accueil contenue dans le participe δεχομένοις est dans la droite ligne de l'interprétation que j'ai proposée du commentaire de Ménandre, l'autre participe qui lui est opposé, ἀπαυθαδισαμένοις, permet d'affiner encore l'analyse et de souligner une nouvelle fois la spécificité de la perspective adoptée dans l'*Érotikos*. En effet, si l'on se reporte aux traités «thérapeutiques de l'âme» qui nous sont parvenus, et si l'on suit les remarques de H. G. Ingenkamp⁴², il semblerait que la φιλαυτία, qu'on peut considérer comme une sorte d'antonyme de la φιλανθρωπία, dont l'importance morale avait été déjà soulignée par Hirzel⁴³, y apparaisse comme une des racines majeures des passions étudiées⁴⁴. C'est elle qui, en exaltant l'importance du moi, amène le sujet à s'abandonner à la passion. Or ici, par un nouveau renversement, le repli, l'enfermement sur soi, la complaisance à soi-même qu'est l'ἀυθάδεια, conduit aussi à un comportement fautif, mais qui, au lieu d'être abandon à la passion, est refus et clôture: alors qu'il faut lutter contre la colère, la curiosité, le bavardage, la fausse honte — ou la passion amoureuse selon le Περὶ ἔρωτος, il faut dans l'*Érotikos* savoir accueillir l'amour, qui n'est pas un simple πάθος, mais, comme le souligne Plutarque, associant en quelque sorte dans sa réfutation de Pemptidès les

ἐρᾶν ἐν γάμῳ τοῦ ἐρᾶσθαι μείζον ἀγαθόν ἐστι), c'est le participe qu'il emploie (24. 769 F). J'espère revenir ailleurs plus en détail sur cet emploi d'ἔρωτικός, qui me semble, au moins chez Plutarque, propre à l'*Érotikos* (cf. les emplois au contraire péjoratifs de *Demetr.* 1. 8, QC I 2, 619 A et V 7 682 C).

⁴² *Op. cit.* n. 23: les p. 131-144 sont consacrées à la recherche des racines de ces passions.

⁴³ R. HIRZEL, *Plutarch*, Leipzig, 1912, 25-26, cité p. H. G. INGENKAMP, p. 131.

⁴⁴ *Ibid.*: «Man müsse lernen, das Gute mehr zu ehren als das Verwandte und Eigene. Die Untersuchung, welches Grundleid in den Seelenheilungsschriften bekämpft wird, führt zu einer Einengung der φιλαυτία.» — et la p. 132 suggère de voir dans la φιλοδοξία une forme de la φιλαυτία.

deux éléments de l'alternative — Éros est-il θεός ou πάθος? —, un ἐνθουσιαστικὸν πάθος (16. 758 E).

La simple confrontation des deux commentaires de Ménandre permet ainsi de mettre en lumière l'importance capitale pour le dialogue de la divinité d'Éros, que les commentateurs n'ont relevée en général que pour s'étonner qu'Éros soit un dieu et non un *daimon*, comme dans le *Banquet*⁴⁵. Or c'est elle qui impose une perspective positive et l'exclusion de l'amour véritable de tout élément mauvais; l'amour-maladie de l'âme, passion sensuelle et intempérante, n'est pas de l'amour, mais un dévoiement, une perversion dont la faiblesse humaine est seule responsable⁴⁶, affirmation qui découle tout naturellement de la conviction exprimée par Socrate en prélude à sa palinodie — et partagée par Plutarque — qu'«Éros, s'il est, comme il l'est réellement, un dieu ou quelque chose de divin, ne saurait être quelque chose de mauvais⁴⁷». C'est ainsi la question de la nature même d'Éros, liée aux problèmes de définition et de vocabulaire, qui est au cœur du dialogue, et ce dès la première discussion entre Protogène et Daphnée

⁴⁵ Caractéristiques sont les remarques de R. FLACELIÈRE dans la CUF (*Cœuvres morales*, t. X, p. 29-30); F. E. BRENK («The Boiotia of Plutarch's *Erotikos* beyond the shadow of Athens», *ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΒΟΙΩΤΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ*, t. II, p.1115) se contente de détacher un des effets de cette divinisation: «Ploutarchos' setting...frames an Eros restored to divinity. For Diotima in the *Symposium* had demoted him to the rank of *daimon*. In Ploutarchos' exaltation of married love, the god leads spouses to the highest mysteries». J'ai essayé de montrer l'importance capitale du *Phèdre* in «L'*Érotikos*, un éloge du dieu Éros?», *L'Information littéraire*, juin-juil. 1998, 1-30, mais sans développer non plus toutes les conséquences de ce choix; même chose pour l'article le plus récent, dû à J. M. RIST, «Plutarch's *Amatorius*: A commentary on Plato's Theories of Love?», *CQ* 51, 2001, 557-575, en part. p. 572.

⁴⁶ À 19. 764 C cité *supra* n. 40, ajouter 23. 769 B, qui sera commenté *infra*.

⁴⁷ *Phedr.* 242 e: Εἰ δ' ἔστιν, ὡσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἢ τι θεῖον ὃ ἔρωσ, οὐδὲν ἂν κακὸν εἴη réserve la possibilité aussi de l'analyse comme δαίμων, l'essentiel étant l'appartenance à la sphère divine — alors que la fonction d'intermédiaire est essentielle à la démonstration du *Banquet*. La répartition opérée par Plotin (*Traité* 50 = *Ennéades* III 5, 1) va dans le même sens: «L'amour est-il un dieu ou un démon ou un état de l'âme? Ou plutôt, ne faut-il pas dire que, d'une part, il y a un amour qui est un dieu ou un démon, d'autre part, il y a un autre amour, et qui est seulement un état de l'âme, et alors quelle sorte de dieu ou de démon, ou bien d'état de l'âme, chacun d'eux représente-t-il?». L'alternative retenue par Plutarque (passion mauvaise qu'on prétend divine et sacrée, selon Pemptidès, ou dieu vénérable appartenant à la *patrios pistis* selon Plutarque) s'inscrit dans un même mouvement de pensée.

sur l'amour des garçons et l'amour des femmes⁴⁸.

À quoi appliquer le nom d'ἔρως et que recouvre ce nom? La question est suggérée d'entrée par Protogène, qui, après avoir dénié au gynécée toute participation à l'amour véritable⁴⁹, soutient que le désir pour les femmes est indûment appelé ainsi⁵⁰, avant de lui concéder ce nom du bout des lèvres et en spécifiant bien qu'il s'agit alors d'un «amour bâtard et efféminé⁵¹»; on voit s'esquisser la distinction immortalisée par Pausanias dans le *Banquet* entre les deux amours, mais Protogène lui-même ne la maintient pas vraiment et conclut sur l'affirmation qu' «il n'y a qu'un seul Éros légitime, celui des garçons⁵²». Cette unité est reprise par Daphnée: d'abord sans exclusive — et toujours au nom de la vérité —, il refuse de distinguer deux πάθη dont la nature serait déterminée par leur objet et affirme vigoureusement l'unité du sentiment amoureux⁵³; ce n'est que dans un second temps, face à l'intransigeance de son adversaire, qu'il inverse sa perspective en l'accusant de chasser, avec l'amour des femmes, τὸν γνήσιον Ἔρωτα καὶ πρεσβύτερον, au profit d'un bâtard né après lui (751 F). Toute la dispute est ensuite plaisamment satirisée par Pemptidès comme un effort pour attirer Éros, pour les uns dans la salle des hommes, pour les autres au gynécée⁵⁴, et diviniser cette passion au lieu de la combattre⁵⁵: l'alternative qui se fait alors jour à travers ses critiques — ἔρως

⁴⁸ Dont J. M. RIST souligne avec justesse le caractère introductif (p. 561: «In a sense Plutarch is Platonic in allowing his more basic and philosophical concerns only gradually to be revealed»).

⁴⁹ 4. 750 C: ἀληθινοῦ δ' Ἔρωτος οὐδ' ὅτιοῦν τῆ γυναικωνίτιδι μέτεστιν.

⁵⁰ 4. 750 D: τὴν δ' ἐπὶ τοῦτο κινούσαν ὁρμὴν ... οὐ προσήκοντως Ἔρωτα καλοῦσιν.

⁵¹ 4. 750 F 4-5: Εἰ δ' οὖν καὶ τοῦτο τὸ πάθος δεῖ καλεῖν Ἔρωτα, θῆλυν καὶ νόθον...

⁵² 4. 751 A 4-5: εἷς Ἔρως ὁ γνήσιος ὁ παιδικός ἐστιν.

⁵³ 5. 751 E-F: Εἰ μὲν οὖν τὸ ἀληθές σκοποῦμεν, ὃ Πρωτόγενες, ἐν καὶ ταῦτόν ἐστι πρὸς παῖδας καὶ γυναῖκας πάθος τὸ τῶν Ἐρώτων.

⁵⁴ 12. 755 F: τοὺς μὲν εἰς τὴν ἀνδρωνίτιν ἔλκοντας τὸν Ἔρωτα, τοὺς δ' εἰς τὴν γυναικωνίτιν <ὄς> ὑπερφυῆς καὶ θεῖον ἀγαθόν — à nouveau il n'y a plus qu'un éros.

⁵⁵ La divinisation passant elle aussi par l'application d'un faux nom: 12. 755 E: «ἀμέλει καὶ σώματος τις» ἔφη «νόσος ἔστιν, ἣν ἱερὰν καλοῦσιν: οὐδὲν οὖν ἀποποι, εἰ καὶ ψυχῆς τὸ μακικώτατον πάθος καὶ μέγιστον ἱερὸν καὶ θεῖον ἔνιοι

ou πάθος — n'admet pas plus que les précédents intervenants la conception d'un dieu double⁵⁶. Ainsi, dans cette deuxième partie, tandis que Pemptidès refuse qu'on fasse d'ἔρως un dieu, Plutarque, à l'inverse, va insister sur sa nature divine. Un et divin, l'Amour doit être redéfini et le remaniement de la tradition apparaît mieux si l'on confronte le mouvement de l'Érotikos avec le fragment 135.

Les «noms» et définitions d'Éros: le frg 135

Ce fragment, bref, se présente sous une forme simple. Sont d'abord énumérées les diverses définitions de l'amour qui ont été données, puis est introduite avec éloge l'interprétation de «certains» qui permet de les conserver toutes⁵⁷, chacune représentant une phase ou un aspect de cette passion; une confirmation est ensuite cherchée dans les représentations artistiques. Voici le texte, dans lequel j'ai détaché typographiquement les trois temps:

Οἱ μὲν γὰρ νόσον τὸν ἔρωτα οἱ δ' ἐπιθυμίαν <οἱ δὲ φιλίαν⁵⁸> οἱ δὲ μαίαν οἱ δὲ θεῖον τι κίνημα τῆ ψυχῆς καὶ δαιμόνιον, οἱ δ' ἀντικρυσ θεὸν ἀναγορεύουσιν.

Ὅθεν ὁρθῶς ἐνόησε τὸ μὲν ἀρχόμενον ἐπιθυμίαν εἶναι, τὸ δ' ὑπερβάλλον μαίαν, τὸ δ' ἀντίστροφον φιλίαν, τὸ δὲ ταπεινότερον ἀρρωστίαν, τὸ δ' εὐημεροῦν ἐνθουσιασμόν.

Διὸ καὶ πυρφόρον αὐτὸν οἱ τε ποιηταὶ λέγουσιν οἱ τε πλάσται καὶ γραφεῖς δημιουργοῦσιν, ὅτι καὶ τοῦ πυρὸς τὸ μὲν λαμπρὸν ἤδιστόν

προσαγορεύουσιν», et surtout 756 A 2-4: ἡδέως ἂν ὑμῶν ἀκούσαιμι πρὸς τί βλέψαντες ἀπεφῆναντο τὸν Ἔρωτα θεὸν οἱ πρῶτοι τοῦτο λέξαντες.

⁵⁶ Établie par Pausanias distinguant Aphrodite ouranienne et Aphrodite pandémienne, et bien accordée à la sensibilité grecque à l'ambiguïté des choses, qu'illustre par exemple la distinction des deux eris dans les *Travaux*, elle est reprise aussi bien dans le dialogue plaisant des *Amours*, transmis dans le corpus de Lucien, que dans le *Traité* 50 de Plotin.

⁵⁷ S'il se limite aux définitions platoniciennes (*pathos, daimon, theos*), Plotin ne fait cependant guère autre chose.

⁵⁸ Add. Sandbach, d'après la phrase suivante; en l'absence d'indications dans l'apparat stipulant qu'il y aurait une lacune à cet endroit, je ne vois pas pourquoi il ne suit pas l'ordre qui sera celui de la phrase suivante et insère l'ajout avant μαίαν, alors que φιλίαν est après.

ἔστιν, τὸ δὲ καυστικὸν ἀλγεινότατον.

Les uns font de l'amour une maladie, d'autres un désir, <d'autres de l'amitié>, d'autres une folie, d'autres un mouvement divin et surnaturel de l'âme, d'autres carrément un dieu.

De là ce qu'ont pensé certains, à juste titre, qu'il est, quand il commence, désir; quand il déborde, folie; quand il est réciproque, amitié; quand il s'humilie, faiblesse; quand il prospère, transport divin.

C'est pourquoi aussi les poètes le disent «porte-feu» et les sculpteurs et les peintres le représentent ainsi, parce que du feu aussi l'éclat est des plus doux et la brûlure des plus douloureuses.

Le fragment se conclut sur un rappel de l'ambivalence de l'amour, qui glose le «doux-amer» des poètes par des représentations plastiques et ce passage final mériterait assurément un examen particulier dans le cadre d'une étude de l'utilisation des images poétiques d'Éros⁵⁹, mais je m'en tiendrai ici à la liste de définitions et à leur interprétation subséquente.

On trouve, à chaque extrémité de la première phrase, plus ou moins, les deux natures opposées prêtées à l'amour, νόσος et θεός, dont il est notable qu'elles ne sont pas reprises telles quelles dans la phrase suivante, comme si elles étaient trop générales; on y retrouve successivement en effet ἐπιθυμία, premier temps de l'amour, qui laisse attendre d'abord une sorte d'itinéraire amoureux, puis μανία, frénésie d'un amour débordant totalement détachée de toute dimension divine, et qui peut à la limite être en continuité avec le désir initial; mais φιλία ensuite, caractérisée par la réciprocité⁶⁰, n'a guère comme rapport que de suggérer un développement de l'amour et un aboutissement, ce que l'on retrouve aussi dans les deux

⁵⁹ Les fragments à eux seuls fournissent une matière abondante et là aussi la confrontation avec l'*Érotikos* serait révélatrice.

⁶⁰ Ce qui est en effet l'élément essentiel de cette famille de mots dès Homère (cf *D.E.L.G. su. Φίλος* et les références aux études de Benveniste), bien souligné dans les analyses de *Lysis* comme de l'*Éthique à Nicomaque*; voir aussi l'idéal conjugal, exprimé avec le même adjectif, in *Praec. conj.* 140 E: ἐκατέρου τὴν εὐνοίαν ἀντίστροφον ἀποδιδόντος ἢ κοινοῖα σφύζηται δι' ἀμφοῖν.

termes suivants, reflets peut-être des termes plus généraux éliminés. Le «peut-être» est superflu pour ἐνθουσιασμός, qui équivaut à l'évidence au θεῖόν τι κίνημα τῆς ψυχῆς καὶ δαιμόνιον de la première phrase, lequel n'était que l'expression plus psychologique et moins radicale de la divinité d'Éros, mais l'on peut se demander si «peut-être» ἀρρωστίαν ne représenterait pas un des effets concrets de la νόσος⁶¹ — comme ἐνθουσιασμός est produit par le θεός. En tout cas l'amour est faiblesse et asservissement quand on n'obtient pas la réciprocité et la φιλία, tandis que lorsqu'il est heureux, il devient transport divin. Rien n'indique cependant, il faut le souligner, qu'il faille vraiment penser dans ce cas à la présence d'un dieu; peut-être n'est-ce qu'une manière de peindre l'exaltation de l'amour heureux dans un passage où l'attention se concentre sur l'état de l'âme, alors que, dans l'*Érotikos*, derrière ἔρωσ il y a nécessairement Ἔρωσ⁶², ce que montre bien la conclusion du passage sur la *mania*, où les deux degrés apparaissent nettement, chacun dans un membre de phrase: οὐτ' ἀθείαστον ὁ τῶν ἐρώτων ἐνθουσιασμός ἐστιν οὐτ' ἄλλον ἔχει θεὸν ἐπιστάτην καὶ ἥμιλοχον ἢ τοῦτον, ᾧ νῦν ἐορτάζομεν καὶ θύομεν (16. 759 D); d'un côté le pathos divin dans l'âme des amants, de l'autre le dieu qui les patronne et les guide, et la disjonction permet de conjurer le risque de confusion entre πάθος et θεός dénoncé par Pemptridès. Mais en même temps, si les plans sont différents, il n'y a pas de solution de continuité entre les deux: l'amour se manifeste dans l'âme humaine comme ἐνθουσιασμός, parce qu'il est inspiré par un θεός.

Parmi ces définitions, la faiblesse n'apparaît pas au cours de la discussion de l'*Érotikos*; par contre, ἐπιθυμία, μανία et φιλία y tiennent chacune leur place, et l'endroit même où elles interviennent n'est pas dénué d'importance. Particulièrement intéressante est la μανία, qui peut s'inscrire

⁶¹ Ce qui peut expliquer son absence de l'*Érotikos* où l'amour n'est pas maladie; l'idée de faiblesse n'y est pourtant pas totalement absente, mais évidemment du côté du «faux» amour, des gens qui ne savent pas aimer; outre l'âme *apaiideutos* du ch. 19 déjà citée, voir aussi dès la première partie, l'abaissement de Ninos ou Ptolémée interprété par Plutarque comme causé δι' ἀσθένειαν ἑαυτῶν καὶ μαλακίαν (9. 753 F).

⁶² Au point qu'un des problèmes délicats posés à l'éditeur est de savoir où mettre la majuscule et où conserver la minuscule.

aussi bien dans la perspective métaphysique insistant sur la divinité de l'amour que dans la perspective éthique analysant comment l'homme vit (ou doit vivre) cette passion. Les fragments, celui qui est ici considéré tout comme le fragment suivant, nous montrent son aspect négatif: c'est à cette valeur frénétique et pathologique que songe Pemptidès lorsqu'il s'indigne de la divinisation du *μανικώτατον πάθος* et Plutarque lui-même n'est pas sans exploiter cette ambivalence de la *μανία* pour repenser la traditionnelle «duplicité» de l'Amour, qu'il refuse. Ainsi, dans la plus parfaite orthodoxie platonicienne, et sous l'égide de Platon, il introduit solennellement la théorie du *Phèdre* en rappelant les deux formes de *mania* distinguées par le maître, une forme d'origine corporelle, pénible et morbide, et une seconde, d'origine divine, qui dépasse la raison et porte le nom d'enthousiasme⁶³: c'est naturellement au second type qu'appartient l'amour, et c'est uniquement en la prenant dans cette acception positive qu'on peut utiliser la *μανία* comme définition de l'amour; cependant, dans la description morale plus «courante», elle peut aussi désigner la frénésie de l'amour mal vécu: ainsi, déjà dans le discours central, et dans la partie platonicienne, après qu'a bien été établie la nature divine de la *μανία* amoureuse, Plutarque évoque, en opposition aux insensés qui veulent étouffer l'amour, ceux qui savent jouir de ses bienfaits, de son éclat et de sa chaleur, après avoir enlevé, pour ainsi dire, grâce à leur sage raisonnement et leur pudeur, *πυρός ... τὸ μανικόν*⁶⁴. Deux éléments sont à souligner ici: d'abord Plutarque n'emploie pas le substantif, mais l'adjectif substantivé; en second lieu, les adversaires

⁶³ 16. 758 D: *Μανία γὰρ ἢ μὲν ἀπὸ σώματος ἐπὶ ψυχὴν ἀνεσταλμένη δυσκρασίαις τισὶν ἢ συμμίξεσιν ἤ; πνεύματος βλαβεροῦ περιφερομένου τραχεῖα καὶ χαλεπὴ καὶ νοσώδης· ἕτερα δ' ἐστὶν οὐκ ἀθείαστος οὐδ' οἰκογενής, ἀλλ' ἔπηλυσ ἐπίπνοια καὶ παρατροπὴ τοῦ λογιζομένου καὶ φρονούντος ἀρχὴν κρείττονος δυνάμεως ἀρχὴν ἔχουσα καὶ κίνησιν, ἧς τὸ μὲν κοινὸν ἐνθουσιαστικὸν καλεῖται πάθος; à comparer à *Phaedr.* 265 a: *Μανίας δέ γε εἶδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην...**

⁶⁴ La phrase complète est: *οἱ δὲ σώφρονι λογισμῷ μετ' αἰδοῦς οἷον ἀτεχνῶς πυρός ἀφείλον τὸ μανικόν, αὐτὴν δὲ καὶ φῶς ἀπέλιπον τῇ ψυχῇ μετὰ θερμότητος ... οὐκ ἂν εἶη πολὺς χρόνος, ἐν ᾧ τὸ τε σῶμα τὸ τῶν ἐρωμένων παρελθόντες ἔσω φέρονται καὶ ἄπτονται τοῦ ἤθους...*

visés sont les Épicuriens, qui, inspireurs principaux des objections perdues de Zeuxippe, sont aussi ses adversaires privilégiés dans la dernière partie⁶⁵ — et ainsi, la deuxième partie prépare déjà la troisième.

Ce sont eux qui en 23. 769 B inspirent sans doute cette objection contre les femmes rapportée par Plutarque: *Ἄλλὰ πολλὰ φαῦλα καὶ μανία τῶν γυναικείων ἐρώτων*, à quoi il réplique en créant un substantif, et peut-être deux, si on admet la restitution très probable de Bernardakis: *Ἄλλ' ὡσπερ τοῦτο παιδομανία, <οὕτως ἐκείνο γυναικομανία> τὸ πάθος, οὐδέτερον δ' Ἔρως ἐστίν* — on revient inlassablement à la même conclusion, que tous les débordements ne sont qu'une perversion d'Éros et ne relèvent pas de lui. Cette objection particulière s'inscrit dans une conception plus générale de l'amour qu'a soutenue Zeuxippe, *ἐπιθυμία τὸν Ἔρωτα ταῦτὸ ποιῶν ἀκαταστάτῳ καὶ πρὸς τὸ ἀκόλαστον ἐκφερούση τὴν ψυχὴν* (21. 767 C) et dont Plutarque souligne l'origine épicurienne. La «sortie» du bon sens et du droit chemin n'est plus inspiration divine mais emportement (ce que marque bien le préverbe *ἐκφερούση*) et perte de toute stabilité et maîtrise de soi, soulignée par les adjectifs à préfixe privatif; instable et incontrôlé, l'amour est confondu avec une *ἐπιθυμία*, alors que Protogène prenait soin de distinguer *ἔρως* et *ταῖς ... πρὸς γυναικῶν ἐπιθυμίαις* (4. 750 D) — et que le fragment 135 essaie de circonscrire le désir au point de départ de l'amour. Cette conception épicurienne est évidemment fautive, mais, après l'affirmation de la nature divine d'Éros et le discours central plus métaphysique, elle ramène à une perspective plus morale et plus proche de la vie courante qui s'esquissait déjà dans l'affrontement de Daphnée et Protogène et qui s'épanouit donc dans la dernière partie.

Lorsqu'il évoquait en effet «les désirs pour les femmes», Protogène posait nettement ce qui était à ses yeux le critère discriminant entre amour vrai et simple désir: celui-ci ne cherche pas plus loin que le plaisir, tandis

⁶⁵ C'est un point sur lequel insiste beaucoup J. M. RIST (*supra* n. 45) au point d'étendre cette polémique à l'ensemble du dialogue et de négliger totalement les rapprochements possibles entre les objections que Daphnée fait à Protogène et ce que Plutarque reproche à l'amour pédagogique stoïcien dans le *De comm. not.*

que celui-là prétend établir une *philia* fondée sur la vertu⁶⁶; les deux termes antonymes seraient ainsi *φιλία* et *ἡδονή*, ce que récusait Daphnée, qui, sans remettre en question la recherche ultime de cette liaison intime qu'est la *φιλία*, affirmait à la fois la possibilité de l'atteindre avec une femme par «la *charis*», c'est-à-dire par l'union charnelle⁶⁷, et la difficulté de considérer comme amour véritable un amour pédérastique répudiant Aphrodite⁶⁸. Cette nécessité de ne pas dissocier Éros et Aphrodite est encore amplifiée par Plutarque dans sa réponse à Zeuxippe où il va jusqu'à flétrir ceux qui «insultent Aphrodite» sous prétexte que «en s'adjoignant à Éros et par sa présence, elle empêche la *philia* de naître⁶⁹». Sur ce point, Plutarque reste donc parfaitement fidèle à la tradition et ne propose pas à l'amour d'autre fin que la *philia*, mais il entend montrer le lien étroit entre *ἔρως* et *φιλία*, sans faire disparaître le premier dans la seconde. Il est très symptomatique qu'il justifie sa toute première intervention par l'indignation que fait naître en lui Pisisas τοῖς γάμοις ἀνέραστον ἐπάγων καὶ ἄμοιρον ἐνθέου φιλίας⁷⁰ κοινωνίαν (6. 752 C), associant ainsi étroitement *eros* et *philia* tout en soulignant la dimension divine de ces relations. On retrouve là l'esprit même de ses objections aux Stoïciens dans le *De communibus notitiis*, où, sans méconnaître la haute valeur morale de la liaison spirituelle qu'ils cherchent avec les beaux jeunes gens doués — héritière de l'amour socratique — ni les taxer d'hypocrisie, comme Daphnée le fait face à Protogène⁷¹, il dénie à leur *philia* toute nature érotique:

⁶⁶ 4. 750 E: 4. 750 E: Τέλος γὰρ ἐπιθυμίας ἡδονὴ καὶ ἀπόλαυσις· Ἔρως δὲ προσδοκίαν φιλίας ἀποβαλὼν οὐκ ἐθέλει παραμένειν οὐδὲ θεραπεύειν ἐφ' ὧρα τὸ λιπαρὸν καὶ ἀκμάζον, εἰ καρπὸν ἤθους οἰκείου εἰς φιλίαν καὶ ἀρετὴν οὐκ ἀποδίδωσιν.

⁶⁷ 5. 571 D: μᾶλλον εἰκός ἐστι τὸν γυναικῶν ἢ ἀνδρῶν ἔρωτα τῇ φύσει χρώμενοι εἰς φιλίαν διὰ χάριτος ἐξικνεῖσθαι.

⁶⁸ 5. 752 B: Εἰ δ' ἐστὶ τις Ἔρως χωρὶς Ἀφροδίτης, ὥσπερ μέθη χωρὶς οἴνου πρὸς σύκινον πόμα καὶ κρίθινον, ἄκαρπον αὐτοῦ καὶ ἀτελὲς τὸ ταρακτικὸν ἐστὶ καὶ πλήσμμιον καὶ ἀψίκορον.

⁶⁹ 23. 768 E: Ἐρωτι προσθεμένη καὶ παροῦσα κωλύει φιλίαν γενέσθαι.

⁷⁰ *Phaedr.* 255 b oppose aussi à tous les autres τὸν ἔνθεον φίλον.

⁷¹ 5. 752 A: Οὗτος δ' ἀρνείται τὴν ἡδονήν; αἰσχύνεται γὰρ καὶ φοβεῖται· δεῖ δὲ τινος εὐπρεπείας ἀπτομένῳ καλῶν καὶ ὠραίων· πρόφασις οὖν φιλία καὶ ἀρετή...

Οὐδεὶς γὰρ ἦν ὁ κωλύων τὴν περὶ τοὺς νέους τῶν σοφῶν σπουδὴν, εἰ πάθος αὐτῇ μὴ πρόσεστι, θήραν ἢ φιλοποίαν προσαγορευομένην· ἔρωτα δ' ἔδει καλεῖν ὅν πάντες ἄνθρωποι καὶ πᾶσαι νοοῦσι καὶ ονομάζουσιν, < ὡς Ὅμηρος

«πάντες δ' ἠρήσαντο παραί > λεχέεσσι κλιθῆναι.»

< καὶ

«οὐ γὰρ πρόποτέ μ' ὄδε θεᾶς > ἔρος οὐδὲ γυναικὸς < θυμὸν > εἰς στήθεσσι περιπροχυθεὶς ἐδάμασεν.

Personne n'empêche d'appeler *philoποιia* le soin que les sages prennent des jeunes gens si nulle passion ne s'ajoute à ce soin. Mais il faudrait appeler *erōs* ce que tous et toutes chez les hommes désignent par ce mot:

Car tous font des vœux pour s'étendre auprès de leurs épouses

et

Jamais à ce point l'amour d'une déesse ni d'une femme

ne s'est répandu dans mon poitrine et n'a dompté mon cœur. (1073 C)

Au-delà de la polémique ou du gauchissement dans ce passage du concept de «notion commune», confondu indûment avec le sens commun⁷², la volonté affichée de penser l'amour dans sa réalité courante et de se référer à l'expérience et au vocabulaire communs me paraît tout à fait conforme aux préoccupations morales constantes de Plutarque⁷³ comme à l'accent plus particulier qu'il met dans l'*Érotikos* sur le juste emploi du nom *ἔρως*.

Or dans la vie courante, il y a une place pour l'*ἡδονή* et Plutarque, rétorquant aux Épicuriens dans l'*Érotikos* comme aux Stoïciens dans le *Sur les Notions communes*, refuse une conception de l'amour qui exclurait toute dimension physique; sa réponse à ceux qui insultent Aphrodite est ainsi sans ambiguïté:

⁷² Voir sur ce point les commentaires de D. Babut dans son édition de la CUF, t. XV-2, n. 408-412 (publiée après la rédaction de ce texte).

⁷³ Très justement soulignées pour l'*Érotikos* par J. M. RIST (*supra* n. 45), p. 559: «The *Amatorius*, then, offers a «Platonic» evaluation of human experiences available to most of us, not just to the self-conscious followers of the Diotima of the *Symposium* or to the philosophical lovers and kings of the *Republic*.»

Ἄλλα γυναιξί γε γαμέταις | ἀρχαὶ ταῦτα φιλίας, ὥσπερ ἱερῶν
μεγάλων κοινωνήματα. καὶ τὸ τῆς ἡδονῆς μικρόν, ἢ δ' ἀπὸ
ταύτης ἀναβλαστάνουσα καθ' ἡμέραν τιμὴ καὶ χάρις καὶ
ἀγάπησις ἀλλήλων καὶ πίστις οὔτε Δελφοῦς ἐλέγχει ληροῦντας, ὅτι
τὴν Ἀφροδίτην « Ἄρμα » καλοῦσιν, οὐθ' Ὀμηρον « φιλότητα » τὴν
τοιαύτην προσαγορεύοντα συνουσίαν.

Mais avec une épouse, ce sont là (*scil.* les *aphrodisia*) les débuts de la *philia*, comme la participation commune à de grands mystères. Et si l'instant du plaisir est bref, l'estime, la complaisance, l'affection et la confiance mutuelles qui s'épanouissent chaque jour à partir de ce germe montrent bien que les Delphiens ne s'égarèrent pas en appelant Aphrodite « Harmonie », pas plus qu'Homère en appliquant le mot *philotes* à une telle union. (23. 769 A)

Comme dans le fragment, désir et plaisir se retrouvent à l'origine, mais d'une union **durable**, se renforçant même au cours du temps, et non d'une maladie, et, après les usages delphiens et Homère, Solon est encore invoqué, qui prescrivait de s'unir à son épouse trois fois par mois, οὐχ ἡδονῆς ἔνεκα, mais pour renouveler le mariage et effacer les différends ἐν τῇ τοιαύτῃ φιλοφροσύνῃ (769 B): s'exprime ici la même conviction que dans les *Préceptes conjugaux*, où les *aphrodisia* sont l'occasion de la réconciliation dans les premiers temps, un peu agités, du mariage où les jeunes caractères s'affrontent. Le plaisir s'efface pour permettre l'éclosion du sentiment, tout comme, dans la poésie, le plaisir amène insensiblement les jeunes gens à la réflexion philosophique, et, dans la biographie, le plaisir du récit à l'émulation pour les modèles. Dans tous les cas, il s'agit de donner forme *hic et nunc* aux idéaux philosophiques, de réussir cette liaison amoureuse dont le développement central montre les implications métaphysiques.

On voit ainsi s'esquisser, à travers la simple comparaison avec les deux premiers fragments conservés par Stobée, les contours de la synthèse nouvelle que propose Plutarque des éléments traditionnels de la réflexion sur l'amour. Cessant de considérer la « maladie d'amour » qui peut l'intéresser dans des traités parénétiqes, mais qui ne représente qu'une perversion de

l'amour, pour exalter la nature divine d'Éros, il redistribue les éléments, et esquisse d'entrée les deux thématiques, inséparables, de la nature d'Éros et de son *telos*, insistant d'abord, à travers le discours central, sur la nature, qui met en jeu les concepts de *μανία* et d'ἐνθουσιασμός, avant d'insister sur la morale pratique en dernière partie, en déplaçant la lumière vers les rapports délicats de *φιλία* et d'ἡδονή, but de l'ἐπιθυμία. Certains éléments de cette synthèse restent à préciser, et il faudrait encore examiner de plus près la manière dont s'articulent dans le texte *eros* et *philia* d'une part, *philia erotikè* et mariage de l'autre. Néanmoins il me semble que la confrontation avec le fragment 135 fait bien voir comment, sans chercher à « étiqueter » en clinicien tel ou tel aspect de l'amour, Plutarque philosophe essaie de réconcilier dans un même *Erlebnis* spirituel plaisir, amitié et élévation divine, conduite morale et horizon métaphysique qui lui donne sens, tandis que la comparaison avec le fragment 134 met en lumière le changement radical de perspective qui commande toute la reconstruction et n'est pas, *mutatis mutandis*, sans rappeler le *Phèdre*: de même que l'éromène de la palinodie découvre la différence radicale de l'ἔνθεος φίλος, de même Plutarque tranfigure les images de l'Amour proposées par ses interlocuteurs en montrant comme seul véritable le dieu, et en tirant toutes les conséquences de cette nature unique et divine.