

PLUTARCHOS, n.s.

Scholarly Journal of the
INTERNATIONAL PLUTARCH SOCIETY

Plutarchus



Plutarchus ein natürlicher maister vnd außspruchender geistlicher vnd weltlicher ein gepie-
ter vñ amichtiger des kaisers Trajanus ist zu dieser zeit an seiner vnterung in der welt ein glaub-
würdigkeit in fast großer achtung gewest. von dem Dolianates in sein vnterung in der welt ein glaub-
Plutarchus der natürlich maister ist ein mensch in de beschreibung vñ in der welt ein glaub-
ten lautter verständig vnd in dem heiligthumb schen der sachen ein so offener vñ williger
gewest das er leichtlich ein gezier des kaisers hat mögen erkennen vñ in der welt ein glaub-
digkeit sein selbst erfandte. der ambrosius man gar vil Bücher von mancherley materien vñ von
sachen in griechischem vnd lateinischem gesung hat vñ in der welt ein glaub-
ung vñ er hat als ein hochgeleitet man gar vil Bücher von mancherley materien vñ von
tapfferheit bey Trajano angenehme begabung erlangt.

VOLUME 3 (2005/2006)

UNIVERSITY OF MÁLAGA (SPAIN)
UTAH STATE UNIVERSITY, LOGAN, UTAH (U.S.A.)

L'Erotikos : un éloge du Dieu Éros ? Une relecture du dialogue de Plutarque¹ par

Françoise Frazier

Université de Montpellier III

Abstract

This article reconsiders the unity and coherence of Plutarch's *Erotikos*, a highly debated theme, in order to bring a light over the philosophical dimension of the dialogue. A thorough examination of the composition shows at first how *logoi* and *praxis* (the affair of Ismenodora and Bacchon) are skilfully interweaved and how they bind the themes of love and marriage. Then the *logoi* themselves can be divided into three different parts ; in each of them Plutarch deals with the same themes and similes, borrowed especially from Plato's *Phaedrus*, and brings out the divinity, the power and the benevolence of the God Eros —these three qualities are *topoi* of eulogy and remind the reader even more of Plato's *Symposion*. Hence, I finally suggest that the whole work could be read as a huge eulogy, in which Plutarch celebrates the essential part Eros plays in religious tradition as well as in philosophy, in human life as well as after death.

Eh bien, allons, par Zeus, allons nous moquer de notre homme et adorer le Dieu, car, à l'évidence, il se réjouit et assiste avec bienveillance ce qui est en train de s'accomplir (26.771 D-E).

Ces paroles de Plutarque, qui concluent *Y Erotikos* et son action par l'évo-

cation du cortège nuptial d'Isménodore et de Bacchon, reflètent bien la tonalité particulière du texte, ou plutôt la multiplicité de ses tons : ton de moquerie légère à l'égard du rival malheureux d'Isménodore, qui s'accorde avec le caractère paradoxal de la *prophasis*, traitée dans un style proche du théâtre d'un côté², grande révérence pour le Dieu

¹ Cet article a déjà fait l'objet d'une première publication, destinée aux candidats à l'agrégation, dans *Y Information littéraire* 1998. Je souhaitais proposer mon interprétation aux spécialistes de Plutarque et je remercie Aurelio Pérez Jiménez d'avoir accepté d'en publier une version légèrement remaniée dans *Ploutarchos*.

² Le texte est jalonné de remarques rapprochant l'histoire d'Isménodore et de Bacchon du théâtre : ainsi d'entrée, le narrateur Autoboulos présente le 'prétexte' à la conversation en soulignant son caractère intrinsèquement dramatique (, , μ , 1.749 A) ; puis, le récit de l'enlèvement y insiste encore par les réactions, tant à Thespies, où l'on déserte le théâtre

présenté comme partie prenante dans l’histoire après avoir été l’unique sujet des *logoi*³. Les citer, c’est ainsi poser le problème, crucial pour l’interprétation du dialogue, de son unité, tenter de dépasser une apparente diversité, d’autant plus embarrassante que le *Banquet* de Platon, sans cesse invoqué comme modèle par les critiques même s’ils reconnaissent que le *Phèdre* joue un rôle encore plus important, possède une forte unité, avec un discours de Diotime qui reprend et dépasse les éléments de vérité épars dans les éloges précédents et un discours d’Alcibiade qui suggère l’identification entre cet amour philosophe et la figure *atopos* de Socrate⁴. La recherche de l’unité et du sens de l’œuvre se

trouve ainsi liée à la question de la fidélité à Platon : on sait que R. Hirzel le trouvait à ce point trahi qu’il refusait la paternité du dialogue à Plutarque⁵; mais on sait aussi que K. Ziegler proclamait ne rien connaître de “plus authentiquement plutarquéen” que ce texte⁶. Plus récemment, J. M. Rist a rappelé très justement les orientations propres à Plutarque et à son époque, où la philosophie se veut maîtresse de vie, et la nécessité d’une réactualisation de Platon, qui suppose la confrontation avec les autres écoles. Mais, ces principes posés, le spécialiste de philosophie qu’il est propose d’unifier le texte autour de la polémique antiépicurienne et s’en tient à un examen analytique des questions philo-

pour s’attourper devant la maison d’Isménodore (fjv * -
 μ , ’ , μ
 , 10.755 B), que dans les remarques amusées de
 Zeuxippe, qui cite Euripide, (11. 755 B) ou indignées
 de Protogène, qui s’enflamme sur un ton tragique (“ ,” et
 termine dans un style plus proche d’Aristophane : μ μ , μ , ,
 μ , μ
 , 11.755 B-C). J’ai proposé à la rencontre de Florence (voir Frazier,
 2005b) une interprétation de cette présentation, qui n’engage pas à mon avis la structure d’ensemble de l’œuvre et n’autorise pas à parler de ‘dialogue dramatique’, sauf à entendre par là l’intrication de *logoi* et de *pragmata* que j’analyserai *infra*.

³ Il faut noter la dernière expression : le Dieu, dont on a parlé, assiste aussi -
 μ .

⁴ L’article sur lequel je me fonde essentiellement est celui de Babut, 1982.

⁵ Hirzel, 1895, t. II, 233-234 ; même jugement chez Russell, 1973, 92, qui évoque « an anti-Platonic, almost anti-philosophical cause. »

⁶ R.E. 21.1, 1951, col. 796, “Nichts echter Plutarchisches läßt sich erdenken als dieser Dialog.”

⁷ Rist, 2001, 559 : “The Amatorius, then, offers a ‘Platonic’ évaluation 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.”

sophiques que la tradition platonicienne léguerait à Plutarque⁸. Je voudrais pour ma part prendre en compte, dans un esprit qui me semble fidèle à la tradition platonicienne, à la fois la facture littéraire et le contenu philosophique pour mettre en lumière le sens de ce texte foisonnant : ce qui exige au préalable de définir nettement les composantes de l'œuvre et de déterminer où et en quoi leur unification semble problématique; ce n'est que dans un second temps qu'on peut essayer de dépasser cette diversité, indéniable, pour dégager les grandes lignes de force qui réaffirment d'une partie à l'autre la divinité et la puissance bienfaisante d'Éros et proposer de lire *L'Érotikos* comme un éloge du Dieu.

Une unité problématique

Les éléments formels : *logoi* et *praxis*

Le premier élément évident de diversité, et le plus facile à réduire, réside dans l'entrelacement de l'action et du discours. C'est un style cher à Plutarque et qu'il maîtrise bien : on le trouve dans le *De Pythiae oraculis*, où la conversa-

tion épouse la visite de Delphes du jeune Diogénianos⁹, et plus encore dans le *De Genio Socratis*, où des conversations philosophiques variées s'insèrent dans le récit des dernières heures vécues par les conjurés avant la libération de la Cadmée sans qu'on réussisse d'emblée à démêler, dans ce jeu compliqué, quel est le rapport exact de l'action et de la discussion¹⁰. Ici, au contraire, il existe une liaison intime bien visible, dont L. Goessler a dégagé les éléments essentiels¹¹ : non seulement, selon les termes d'Autoboulos, l'histoire est "l'occasion dont a jailli la discussion¹²" et, après avoir évoqué le petit groupe d'amis qui s'est retiré sur l'Hélicon pour philosopher à loisir (2.749 B-C), le narrateur introduit immédiatement Piasias et Anthémion, qui viennent "dès l'aube" soumettre à l'arbitrage de Plutarque et de ses amis le sort du jeune Bacchon, recherché en mariage par une jeune et riche veuve, Isménodore, amie de sa mère (2.749 C-F), mais encore, après les premiers échanges sur ce sujet, l'annonce de l'enlèvement du jeune homme permet à la discussion de prendre toute son ampleur : les principaux intéressés s'en

⁸ Voir le compte-rendu de son article dans *Ploutarchos*, 2 (2004/2005), p. 172.

⁹ J'ai proposé une analyse au colloque *Interpreting Composition in Plutarchos* (Louvain 5-7 juillet 2001), "Delphes dans tout son éclat. Le *De Pythiae oraculis* couronnement des Dialogues Pythiques" (Actes à paraître).

¹⁰ Parmi les nombreuses tentatives, l'analyse de Babut, 1984, qu'on l'accepte ou non, témoigne à tout le moins de la difficulté à dégager une unité qui n'apparaît pas avec évidence à la lecture, ce que confirme encore la multiplicité des interprétations proposées.

¹¹ Goessler, 1962, chapitre 1, 22-29 ("Kompositionsanalyse").

¹² , μ ... (1.749).

vont pour essayer d'infléchir, dans un sens ou dans l'autre, les événements¹³ et le sérieux Pemptidès, qui n'avait rien dit jusque là, peut alors élargir la question et passer du cas particulier à l'Amour en général (12.755 F). À nouveau, l'histoire est à l'origine de cet élargissement, puisque c'est l'interprétation de l'audace inouïe d'Isménodore comme le fruit d'une "inspiration divine, plus forte que le raisonnement humain¹⁴" qui le fait réagir et blâmer la divinisation induite d'une passion qu'il faudrait plutôt chasser et réprimer ; de là une longue intervention de Plutarque, qui occupe les chapitres 13 à 20 et dont la fin a disparu dans une lacune¹⁵. Rien ensuite dans les

chapitres 21-25, où il répond aux objections de Zeuxippe, elles aussi perdues, n'évoque le cas précis du couple thespien et c'est seulement après la fin des conversations¹⁶ que le récit reprend avec le retour à Thespies : comme ils ignorent visiblement comment les choses ont tourné¹⁷, on ne peut même pas affirmer qu'un messager était venu les chercher, liant ainsi leur retour à l'action. Il ressort en tout cas du début du chapitre 26 que la dernière intervention de Plutarque s'est faite sur le chemin du retour et ce dernier chapitre consacre le triomphe de l'amour : *L'Érotikos* se conclut avec la formation du cortège nuptial ou, plutôt, le ralliement des participants

¹³ Les adversaires d'Isménodore, Pisia et Protogène, s'en vont les premiers, d'eux-mêmes (11.755 C), tandis qu'un messager vient, un peu plus tard, chercher son partisan, Anthémion (13.756 A). Goessler, 1962, a certainement raison de suggérer que ces départs permettent de ne plus avoir de participants partisans plutôt que d'imaginer avec Facelière, 1980,35, qu'une telle mise en scène rendrait crédible le dénouement. On peut cependant relever que l'avocat d'Anthémion, Daphnée, si épris de Lysandra, ne s'en va pas, ce qui crée un déséquilibre léger en faveur de l'amour conjugal. En outre le décalage dans les départs permet à Anthémion de rester le temps d'attribuer à une "inspiration divine" cet acte d'audace insolite.

¹⁴ 11. 755 E : μ).

¹⁵ Sur cette lacune, voir Facelière, 1980, 42.

¹⁶ Solennellement marquée par le rappel de la double narration : μ
(26.771 D); on ne trouve ainsi qu'en trois occasions, à la première intervention de Plutarque (6.752 C), pour annoncer l'arrivée du messager (10.754 E) et pour introduire la réaction de Zeuxippe à la nouvelle de l'enlèvement (11.755 B); dans les deux premiers cas, on a un moment important, pour la discussion ou pour l'action; dans le dernier, ce rappel sert peut-être à distancier un peu plus le fait, participant ainsi à la 'dédramatisation' de l'enlèvement.

¹⁷ À l'approche du messager, Soclaros l'interroge, dans le style du *Phèdre* : " μ
' , " (26. 771 D); il ignore donc la 'conversion' de Pisia; on peut imaginer au contraire qu'on est venu les chercher en leur disant que tout allait mal, ce qui rendrait le retournement voulu par le dieu encore plus spectaculaire, mais cette hypothèse est pure spéculation.

au dialogue à une fête déjà commencée¹⁸. Le texte se referme ainsi sur lui-même¹⁹ en une sorte de Ringskomposition²⁰, où la praxis forme comme un anneau enchâssant les *logoi*.

Les deux thèmes à articuler : mariage et amour

Parfaitement intégrée dans l'architecture générale du dialogue, la praxis contribue aussi à lier les deux grands thèmes de la conversation, l'amour et le mariage, qui, dans l'Antiquité, relèvent de deux problématiques philosophiques différentes et dont l'unification fait précisément aux yeux de M.

Foucault toute l'importance de notre texte²¹. Pour les fondre, Plutarque doit assimiler mariage et amour conjugal²² et l'histoire d'amour romanesque qu'il a retenue l'y aide : Isménodore est tout à la fois amoureuse et désireuse de concrétiser sa passion par une union légitime²³. Ce mariage, "le moins bon des mariages possibles²⁴", celui qui, précisément, est impensable dans le genre dominé par l'amour qu'est le roman²⁵, par l'accumulation même des paradoxes²⁶, constitue le meilleur aliment pour la réflexion philosophique, fille, comme on sait, de l'étonnement. Comme le soulignent sa concurrence

¹⁸ Diogène répond à Soclaros : $\mu \dots \mu$, μ ; (26.771 D)

¹⁹ Du moins en ce qui concerne son contenu dramatique ; pour la présentation narrative, selon la technique de Platon, on ne voit pas réapparaître Autoboulos et son auditoire.

²⁰ G o e s s l e r, 1962, a beaucoup insisté sur ce procédé dans son analyse du texte.

²¹ F o u c a u l t, 1984, 224-261.

²² Il parle d'emblée de ce qui convient μ μ (9.753 C). Pas plus qu'il ne va de soi d'introduire eros dans le mariage, il n'est courant d'assimiler amour des femmes et amour conjugal, comme en témoignent les débats des *Amours* transmis dans le corpus de Lucien ou ceux du livre II du roman d'Achille Tatius.

²³ 2.749 D : μ μ , μ - μ .

²⁴ F o u c a u l t, 1984, 227.

²⁵ Les rapports de *L'Érotikos* avec le roman sont moins simples qu'il n'y paraît à première vue; le texte se situe à peu près sûrement à la fin de la vie de Plutarque, c'est-à-dire dans la période qui correspond en gros à la rédaction du roman de Chariton et où l'on peut penser que se développe un goût pour les histoires d'amour sensible en particulier dans les *Vies de Démétrios et d'Antoine*, elles aussi tardives. Mais on ne peut guère aller au-delà de cette "ambiance" d'époque; dans le roman, l'amour est réservé au couple juvénile et la veuve, même quand, cas rarissime, elle est sympathique, comme la Mélité d'Achille Tatius, ne réussit jamais à désunir le couple juvénile.

²⁶ 2. 749 E : μ ...

avec Pisisas²⁷, les reproches railleurs de Protogène, qui lui souffle la conduite à tenir²⁸, et l'enlèvement drolatique inventé par Plutarque²⁹, Isménodore tient le rôle d'un éraste : elle est, comme un éraste, plus âgée que son aimé; elle est, comme un éraste, habitée et inspirée par le dieu ; or, une honnête femme n'est pas censée avoir de rapport avec eros³⁰. En elle s'incarnent ainsi les liens de l'amour et du mariage et poser son cas, c'est comprendre que la réflexion sur la valeur amoureuse du mariage passe par une réhabilitation de l'amour des femmes, c'est-à-dire par l'affirmation qu'elles peuvent être à la fois objets et sujets d'amour.

Cependant si Isménodore incarne avec une relative facilité³¹ cette unité,

celle-ci a plus de mal à s'imposer dans la conversation. Sans doute, *YÉrotikos*, par opposition aux multiples questions que suscite la périégèse delphique du *De Pythiae oraculis* ou aux sujets divers abordés dans le *De genio Socratis*, ne traite-t-il que d'un seul sujet, clairement spécifié aux deux bouts du récit : on a débattu *péri Erôtos*³² et, après une sorte de prélude 'joué' par Daphnée et Protogène, la discussion est dominée par Plutarque —indéniable facteur d'unité, mais qui reste très formel, alors que le contenu même de la discussion, avec les différentes facettes d'Éros, paraît se développer par 'tranches' successives³³, dont l'articulation logique laisse souvent perplexe.

²⁷ Leurs présentations successives au chapitre 2 font le portrait de personnes éminemment respectables, mais, en dehors de cette équivalence morale, qui permet au problème amoureux d'être posé dans toute sa pureté (l'un et l'autre sont animés des meilleures intentions possibles : reste à savoir ce qui est le meilleur pour Bacchon), Plutarque fait malicieusement remarquer à Pisisas :

μ (9.754 C).

²⁸

μ £ !

; (8. 753 -)

²⁹ On songe à la fois aux enlèvements de comédie (mais c'est le jeune homme qui sauve la jeune fille du *leno*) et aux enlèvements pédérasiques de Crète (cf. DORVILLE, 1982, 230).

³⁰ Pisisas reflète l'opinion courante lorsqu'il proclame :

(6.752 C).

³¹ Relative, puisque justement son aventure est exceptionnelle, voire scandaleuse; d'où l'analyse de GOUDRIEL, 1995, 158-161, qui insiste sur la tension entre l'histoire et le dialogue et les ambiguïtés du désir féminin.

³² 1.748 E et 26.771 D; curieusement FLACELIÈRE, 1980, imprime dans le premier cas et dans le second : cette hésitation me semble significative d'un des enjeux majeurs du texte ; il s'agit pour Plutarque de montrer derrière la manifestation psychologique et humaine la puissance du Dieu qui en fait toute la valeur.

³³ On aura ainsi successivement 3-6; 7-9; 12-20 (à décomposer en 12/13-18/19-20); 21-25.

Une discussion stratifiée

Si l'on examine donc chacune de ces tranches, qui se distinguent par leurs interlocuteurs et leur tonalité propres autant que par la différence des sujets, on trouve d'abord un premier débat, aux chapitres 3-6, dominé par Protogène et Daphnée, qui se font les avocats de Piasias et Anthémion, c'est-à-dire les champions, le premier, de la pédérastie, et le second, de l'amour féminin identifié avec l'amour conjugal. La discussion se situe sur un plan général, sans référence au couple thespien ; mais, si le thème paraît *a priori* relever de la *synkrisis* rhétorique, Plutarque le traite sur un mode plus philosophique, axant la controverse non sur la valeur respective et la hiérarchie des deux amours, comme on l'attend d'une *synkrisis*, mais sur la nature de l'amour, ou, plus précisément, sur la définition du concept : à quoi donner véritablement le nom d'eros³⁴ ? Et, du moment que les deux interlocuteurs s'accordent pour reconnaître que l'amour est un,

que recouvre cette unité? le seul amour philosophique ou tout amour sincère, indépendamment du sexe de son objet³⁵ ? Pour animé qu'il soit et jalonné de caricatures incisives³⁶ et de comparaisons piquantes³⁷, le texte thématise donc d'entrée le problème philosophique latent dans l'histoire d'Isménodore et de Bacchon : cette tonalité philosophique est appuyée dans le premier débat par la coloration stoïcisante des définitions de Protogène³⁸ et les références platoniciennes de Daphnée³⁹, tandis que la mise en question du mariage s'accuse ensuite dans les commentaires contraires de Piasias, qui rejette avec force tout lien entre les femmes et eros⁴⁰, et de Plutarque, qui refuse au contraire qu'on exclue eros du mariage⁴¹. La fin de ce premier mouvement est bien marquée par la première intervention d'Anthémion, qui invite l'assemblée à "commencer à parler de notre sujet" (6.752 E).

Débute alors une seconde séquence (chs 7-9), toute différente de la première

³⁴ On trouve μ en 4.750 B; en 4.750 D et dans la conclusion de 4.750 F.

³⁵ 4. 751 A : ; 5. 751 E-F *

³⁶ Voir l'opposition du rude amour philosophe et du voluptueux amour des femmes en 4.751 A-B et la peinture parallèle de l'Amour des garçons se glissant au gymnase et jouant au philosophe en 5.751 F-752 A.

³⁷ Elles sont surtout l'apanage de Protogène qui veut réduire l'amour des femmes à un instinct naturel; voir 4. 750 C et l'anecdote de Laïs en 750 D-E.

³⁸ Voir BABUT, 1969, 110-111.

³⁹ 5.751 E, où il se réfère successivement au *Phèdre* (1.1) et aux *Lois* (1.5).

⁴⁰ 6. 752 C, cité supra n. 30.

⁴¹ 6.752 C, où il dénonce les excès auxquels Piasias s'est laissé aller μ - μ

re, où, après que Pisiás et Protogène ont exposé leurs objections aux prétentions d'Isménodore -rang social trop élevé et volonté de dominer pour le premier ; âge trop élevé et conduite indécente pour le second-, Plutarque prend longuement la parole comme "choreute de l'amour conjugal⁴²", chargé par Daphnée de défendre à la fois l'amour et la richesse⁴³. En fait, il insiste beaucoup plus sur le second point : axant sa réfutation sur le point de savoir quel genre de femme il faudrait épouser si l'on rejetait en Isménodore amour, richesse, jeunesse, beauté et noblesse, il effleure à peine le scandale d'une femme amoureuse en caricaturant à l'inverse les femmes sages, transformées en viragos de comédie⁴⁴, et s'étend longuement sur le problème social, lié à la question de l'autorité dans le couple. On est passé d'une discussion théorique sur l'être de l'amour à des considérations pratiques sur la conduite dans le mariage, qui relèvent

plutôt de la parénétiqúe, comme en témoignent les nombreux points de contact avec les *Préceptes conjugaux*⁴⁵, et prennent même des accents de diatribe, multipliant interrogations rhétoriques et anecdotes pour réduire par l'absurde les allégations adverses. Mêlant ainsi apologie et polémique, le texte ne laisse pas néanmoins de faire apparaître une première esquisse de l'idéal conjugal de Plutarque, qui refuse de considérer les avantages matériels comme un critère déterminant⁴⁶ et insiste sur sa dimension morale. Seules ses vertus permettent à l'époux de diriger le couple et vouloir rabaisser sa femme pour la dominer plus sûrement est indigne : une certaine réciprocité se fait ainsi jour et le mariage apparaît comme le moyen de s'élever ensemble. S'appuyant sur la situation paradoxale qu'il s'est donnée, Plutarque peut même, non sans quelque provocation, suggérer, au terme d'une longue litanie des autorités successives aux-

⁴² Ce qui est dans la continuité de sa rapide intervention de la séquence précédente.

⁴³ μ € € μ < > , μ - (9.753 C).

⁴⁴ μ àel < μ > £ μ - ; la sagesse encadre ce portrait au vitriol, très éloigné des réflexions de *Praec. conj.* 142 B sur le même sujet : Plutarque se laisse visiblement emporter par la polémique.

⁴⁵ Outre le passage cité à la note précédente -et où il y a un décalage-, comparer par exemple 7.752 E et *Praec. conj.* 140 F; 9.754 A et 139 B; 9.754 D et 157 D, qui sont écrits dans un esprit voisin.

⁴⁶ Pas plus dans un sens que dans l'autre, comme le montre la belle formule morale de 9.754 A : μ μ

quelles un homme est soumis au cours de sa vie⁴⁷, qu'il n'y aurait "rien de terrible" à voir Isménodore, supérieure en âge et en sagesse⁴⁸, "piloter la vie de son jeune mari⁴⁹" : il propose ainsi qu'elle remplisse, dans le cadre du mariage, le rôle formateur de l'éraсте.

Elle prend en effet la direction des opérations en enlevant Bacchon et, les acteurs du drame partis pour Thespies, la discussion revient à un plan général, mais sur un ton nouveau. La question posée par Pemptidès ressemble fort en effet à un thème philosophique qui serait proposé au professeur Plutarque :

Je suis resté silencieux jusqu'à présent, parce que la discussion me paraissait porter sur des questions personnelles plutôt que sur des idées générales, mais maintenant que Pisias est éloigné, je vous entendrais volontiers⁵⁰ expliquer quelle a été la pensée de ceux qui, les premiers, ont fait d'Éros un dieu. (12.755 F-756 A).

C'est ce thème que Plutarque développe dans un long éloge du Dieu qui occupe les chapitres 13 à 18 : il établit d'abord la divinité, ancienne et vénérable, d'Éros, chargé de patronner l'amour et d'inspirer les amants (13-16.759 D); puis il la célèbre sous les deux rubriques de la puissance (16.759 D-17.762 A) et de l'utilité (17.762 B-18.763 B); enfin il conclut en la réaffirmant, s'appuyant pour ce faire sur la célébration unanime de toute la tradition, poètes, législateurs et philosophes (18.763 B-F). Ce premier ensemble se caractérise par un mélange constant de didactisme et d'éloge ; l'exposé théologique initial (13-16) dénonce le danger des pratiques allégoriques et affirme la sollicitude divine; la partie centrale justifie par une introduction théorique la double division de l'exposé, entre puissance et bienfaits du dieu d'abord⁵¹, puis, pour la première partie, en puissance supérieure à Aphrodite et puissance supérieure à Arès⁵²; enfin la

⁴⁷ , μ , μ ' μ ...
 ... ; (9.754 D).

⁴⁸ Mis sur le même plan par l'emploi des deux comparatifs (... μ), l'âge devient ainsi synonyme de sagesse et donc, à la limite, un avantage plus qu'un inconvénient.

⁴⁹ Plutarque remplace *in extremis* le de la protase -employé aussi par Pisias- par , peut-être plus doux, et qui prolonge l'image des tempêtes conjugales provoquées par la jeunesse des époux.

⁵⁰ Le verbe peut évoquer les auditeurs de cours de philosophie interrogeant le conférencier.

⁵¹ Cette articulation sera en effet respectée (762 B).

⁵² Cette division s'appuie sur l'idée que la puissance de tous les dieux pourrait se ramener à celles d'Aphrodite et d'Arès, la première représentant la tendance de l'âme à s'approprier le bien, la seconde, celle à lutter contre le mal, selon une division qui remonterait

conclusion est fondée sur la *theologia tripartita*⁵³.

Ce développement ayant donné lieu à deux allusions à la vision métaphysique de l'amour développée par Platon⁵⁴, c'est au tour de Soclaros d'intervenir et de demander au professeur Plutarque de "révéler et dévoiler l'allusion qu'(il) a faite à l'accord⁵⁵ du mythe égyptien et de la doctrine platonicienne" : s'ouvre alors une séquence (19-20.766 B) à tonalité mystique, ou même mystérieuse, qui développe, en s'appuyant sur l'opposition du soleil et d'Éros et en multipliant les images (nuages; opposition du rêve et de la veille; arc-en-ciel), l'itinéraire de l'âme amoureuse, guidée par Éros mystagogue jusqu'à la beauté divine et intelligible⁵⁶. On atteint là le *telos* de la philosophie, cette partie que Platon et Aris-

tote auraient appelée "époptique⁵⁷" et le lecteur aimerait, pour la satisfaction de son esprit logique, avoir atteint aussi le terme du discours. Mais Plutarque une nouvelle fois se dérobe et coupe : "Mais ces considérations dépassent le sujet de notre entretien" (20.766 B-C) et il revient à la vie terrestre et au style anecdotique pour montrer comment le tout-puissant Éros se venge de ceux qui refusent de l'accueillir à travers l'exemple d'amants méprisés, dont on ne sait s'ils se limitaient à l'histoire, inachevée dans notre texte, de Gorgo et d'Asandros.

En tout cas, l'intervention perdue de Zeuxippe, qui apparaît ailleurs comme un bon connaisseur, voire un sympathisant de l'épicurisme⁵⁸, ramène sur le tapis les questions laissées en suspens après l'enlèvement de Bacchon et singulièrement

à Platon (les manuscrits portent seulement : < . . . > €), ce qui n'est pas la moindre énigme : le *Phèdre*, proposé par Fiaccellière, 1980, 142, note *ad loc.*, ne convient pas, les chevaux de l'attelage ailé ne sont pas tous les deux bons; quant à la tripartition de *République* IV 439 E, suggérée par Barigazzi, 1986, elle explique bien l'assimilation du *thymoeides* à Arès, mais laisse pendant le cas d'Aphrodite, qui n'est à l'évidence ni la raison ni le désir. En outre, ce qui épaissit encore plus le mystère, il faut ajouter que cette théorie est complètement décalée par rapport à la suite du texte où, banalement, Aphrodite renvoie à l'amour physique et Arès au courage guerrier.

⁵³ Consulter sur ce point l'article de G. Lieberg, A. N. R. W. I. 4, 1973, 63-115; on peut ajouter que l'exposé des dissensions des trois traditions fait la part belle à la tradition philosophique (18.763 C-D).

⁵⁴ 17.762 A (à propos d'Éros, seul vainqueur d'Hadès) et 18.763 F (dans l'image finale du cortège d'Éros salué par la tradition).

⁵⁵ Ce thème de la "concorde" ou de l'accord est aussi un thème exégétique familier aux philosophes platoniciens.

⁵⁶ Sur ces images, voir Frazier, 1999.

⁵⁷ *De Iside* 77.382 D.

⁵⁸ Voir Puech, 1992, sv. "Zeuxippos", p. 4891.

L'Érotikos : un éloge du Dieu Eros ? Une relecture du dialogue de Plutarque 73

celle de l'amour des femmes. Peuvent-elles séduire ? Tel est le premier thème qui devait être traité ; dans son état actuel, notre texte reprend au chapitre 21, à la fin de la démonstration, avec un ultime argument⁵⁹, qui, entre polémique et apologétique, multiplie les parataxes pour montrer l'absurdité qu'il y a, quelque théorie que l'on adopte, épicurienne, platonicienne ou stoïcienne⁶⁰, à refuser aux femmes le pouvoir de susciter l'amour.

Après quoi il rappelle l'assimilation de l'amour à une passion débridée à laquelle Zeuxippe, dans l'esprit de Pemptidès au chapitre 12, mais aussi de Protogène au chapitre 4, aurait procédé⁶¹ et l'attribue aussitôt à des hommes *dyskoloi* et *aneras-toi* qui, dans le mariage, ne verraient que l'argent ou le moyen de s'assurer une descendance et ne se soucieraient "ni d'aimer ni d'être aimés⁶²" : en opposition, il développe sa propre conception du mariage, qui est fusion et fidélité, illustrée à nouveau par des exemples qui culminent avec l'histoire de Camma (22).

Ce cadre moral fermement dessiné, il peut revenir aux points litigieux en reprenant à nouveau des objections de ses adversaires et traiter de la place de l'amour physique et de l'aptitude des femmes à la *philia*⁶³ : une première célébration enthousiaste de la beauté du mariage s'exalte jusqu'à évoquer une sorte d'hierogamie du dieu et de la matière et est coupée d'un "Mais pour ne pas avoir l'air de m'écarter trop loin ou de bavarder tout à fait à tort et à travers..." ; on revient alors à la stabilité et fidélité des couples d'amoureux véritables⁶⁴ et à un nouveau récit, l'histoire d'Empona (25).

Cette analyse, rapide, destinée d'abord à fixer le mouvement du texte et ses grandes parties, fait bien apparaître, en dépit du facteur d'unification qu'est la prééminence de Plutarque, qui monopolise à peu près constamment la parole à partir du chapitre 9, le mélange permanent de théories discursives et d'illustrations narratives et la grande diversité des tons, tantôt rhétorique et tantôt plus phi-

⁵⁹ ..
...(21.766 D).

⁶⁰ Seules les deux premières sont nommément citées (766 E), mais la troisième est aussi présente à travers la citation (anonyme) de Chrysippe et la notion de μ , toutes deux employées dans la même phrase en 767 B ; voir Babut, 1969, 111-112 et *infra* p. 89.

⁶¹ 21.767 C, cité *infra*, note 149.

⁶² 767 D, qui répond à 6.752 C (appliqué aux femmes).

⁶³ 23.768 E : "Qui supporterait ceux qui outragent Aphrodite...?" ; 769 B : "Mais (dira-t-on) bien des passions criminelles et furieuses sont nées de l'amour des femmes"; 24.769 E : "Quant à cette douleur mordante du début, très cher Zeuxippe, ne la crains pas...".

⁶⁴ On touche là l'infériorité majeure de la pédérastie : les "amants véritables" le restent toute leur vie, mais de tels amants sont rares.

losophique, tantôt didactique et tantôt encomiastique, allant jusqu'au mysticisme, la multiplicité aussi des points de vue adoptés pour considérer l'amour : ainsi, au dieu traditionnel des chapitres 13-18 succède la figure de l'Éros platonicien sans que l'articulation des deux soit très claire —on pourrait suggérer une sorte d'effet de 'fondu', qui reprendrait sur un autre plan, plus élevé, l'accord des poètes, des législateurs et des philosophes sur un Dieu en le faisant apparaître dans toute sa puissance ; mais si l'articulation des deux parties du discours central peuvent susciter des interrogations, plus importante encore pour le sens général du dialogue est l'interprétation du lien qui unit l'ensemble de ce développement central à l'apologie du mariage, sujet des deux discussions qui l'entourent.

L'articulation de l'éloge central d'Eros et de l'apologie 'périphérique' du mariage.

Il est d'autant plus délicat de voir comment les deux thèmes pouvaient s'articuler dans la pensée que nous ne voyons même plus comment matériellement on passait de l'un à l'autre dans le texte. À quelle occasion Zeuxippe intervenait-il ? On peut supposer que les anecdotes finales du grand discours, l'histoire de Gorgo, facilitaient le retour au thème du mariage, mais, quelle qu'ait été la technique adoptée par Plutarque, il n'en reste pas moins

que l'état actuel du texte accentue encore la disparate entre les deux développements, ce qui a amené les critiques à isoler totalement l'éloge central, replacé dans la tradition de l'eros philosophique, de l'apologie périphérique du mariage, qui refléterait davantage l'évolution des mœurs, puis, cette distinction opérée, à apprécier, en fonction de leurs préoccupations personnelles, l'importance de chaque développement. L'analyse de R. Flacelière est très représentative de cette manière de poser le problème⁶⁵ :

Les nombres de pages consacrées à chacun de ces deux sujets s'équilibrent sensiblement⁶⁶, en sorte qu'il paraît difficile de savoir si Plutarque attachait plus d'importance à l'un ou à l'autre, et si l'on doit considérer la partie centrale comme une digression, ou, au contraire comme l'essentiel de l'ouvrage.

Pas un instant il n'est envisagé que les deux aspects soient également importants ; en conséquence de quoi, R. Flacelière affirme avec force la primauté de l'apologie de l'amour conjugal au motif qu'il est le point sur lequel Plutarque achève le dialogue. Plutarque userait ici de la même technique que dans le *De Pythiae oraculis*, qui doit être à peu près contemporain :

De même que, dans le dialogue *Sur les oracles de la Pythie*, toutes les idées auxquelles Plutarque tient

⁶⁵ Flacelière, 1980, 20.

⁶⁶ Déjà peu probant en soi, cet argument l'est encore moins si l'on songe que notre texte souffre d'une lacune, que les spécialistes estiment, les uns à un simple feuillet, mais les autres à un cahier entier, ce qui modifierait considérablement les équilibres.

visiblement le plus sont exposées par Théon à la fin de l'ouvrage, nous pouvons être sûrs qu'il a écrit l'Érotikos surtout pour réfuter la thèse des partisans de la pédéras-tie, pour montrer la beauté et la grandeur de l'amour conjugal.

Or il n'est pas sûr du tout que les deux buts ainsi assignés à Plutarque se recouvrent. De fait, c'est surtout la revendication d'exclusivité de la pédéras-tie qui est réfutée afin que sa place légitime soit faite aussi à l'amour conjugal⁶⁷ ; mais les deux ne semblent pas a priori s'exclure et le rapport ne tend à se renverser que tout à la fin, quand est envisagée la question de la fidélité²⁰ : celle des pédéras-tes n'a pas grande réputation, mais, après avoir rapporté les railleries que suscite leur inconstance, Plutarque nuance aussitôt : "toutefois il n'est pas juste de faire ce reproche aux véritables amants" (), citant le beau mot d'Euripide, fidèle à

Agathon, avant de conclure que "si l'on ne peut dénombrer que quelques couples pédéras-tiques, il y a des myriades de couples avec des femmes qui ont conservé jusqu'au bout, fidèlement et ardemment, la cohésion d'une fidélité absolue" (770 C). La constatation est purement 'historique' : tels sont les faits, mais les couples fidèles masculins ne sont ni moins possibles en théorie ni moins louables en pratique. Néanmoins, il est indéniable que réhabiliter avec éclat les aphrodisia, lorsqu'ils vont de pair avec eros, et faire de l'union charnelle un ciment de l'entente sentimentale, met nécessairement en situation d'infériorité l'amour pédéras-tique à qui ces pratiques sont interdites, et l'on comprend que, dans le traité antistoïcien Sur les notions communes, s'il n'impute aux Stoïciens et à leur amour philosophique aucune immoralité, il reproche au second de ne pas être de l'eros et aux premiers de mésuser des mots⁶⁹.

⁶⁷ Même Daphnée, qui est plus virulent que Plutarque, rejette sur l'intransigeance de Protogène la condamnation sans appel de la pédéras-tie qu'il prononce (5.751 F : et ôè ...).

⁶⁸ 24.766 B : "Ne sais-tu pas que l'amour des garçons provoque beaucoup de blâmes et de railleries pour cause d'inconstance ?"

⁶⁹ "Eh ! Que sommes-nous donc en train de faire d'autre, mon excellent ami, sinon de convaincre leur école de disloquer les notions communes que nous détenons et de leur faire violence en s'appuyant tant sur des faits qui ne sont pas plausibles que sur des expressions qui sont contraires au langage usuel ? Car nul ne les empêche d'appeler 'chasse' ou 'liaison d'une amitié' () l'attachement des Sages aux jeunes gens, s'il est vrai qu'il ne s'y mêle pas de passion ; mais le nom d'amour (cpoos) <devait> être réservé à ce que tous et toutes conçoivent sous ce nom et désignent ainsi : 'ctous furent pris du désir' d'être au lit, <auprès d'elle>, <et, jamais encore pareil> désir <d'une déesse> ni d'une femme / n'a à tel point inondé et dompté <mon cœur> dans ma poitrine" (1073 C, trad. D. Babut).

La chose n'est pas si claire dans l'*Érotikos*, mais si l'on ne peut parler sans forcer le texte de condamnation de la pédérastie, on ne peut non plus nier le vibrant éloge du mariage qu'il contient. Cependant à trop l'accentuer, on crée un nouveau déséquilibre : le discours central semble en porte-à-faux, simple digression, suggère R. Flacelière dans sa notice, pure concession à la tradition, estime L. Goessler⁷⁰, qui ne voient l'un comme l'autre dans ce texte qu'une célébration de l'amour pédérastique. Or, à nouveau, une telle analyse simplifie à l'excès les choses et il est très remarquable au contraire que, chaque fois que l'on est dans un contexte fortement platonicien, qu'il soit question des maniai (16.759 A), des vestiges de beauté que l'amant aperçoit dans l'aimé (20.765 F) ou au contraire de ceux qui sont trop attachés aux corps (20.766 B)⁷¹, Plutarque prend toujours grand soin d'associer dans ses définitions filles et garçons comme objets d'amour⁷² et qu'il puise ses exemples dans tous les cas de figures

: amants rendus héroïques sur le champ de bataille par la présence de leur aimé ou tyrannoctones, mais aussi compagnons d'Alexandre épris de musiciennes, Alceste éprise d'Admète ou Sapho chantant son aimée.

La différence entre les deux développements ne tient donc pas au sexe de l'objet aimé, mais bien plutôt au point de vue adopté. Le discours central est consacré à un exposé théologico-philosophique, qui insiste sur la nature et les effets spirituels de l'amour avec des accents religieux et mystiques tandis que les développements sur l'amour conjugal réintroduisent la dimension charnelle et insistent sur la fusion et la fidélité des conjoints : on a entre les deux toute la distance qui peut séparer l'abstrait du concret, le théorique du pratique, le métaphysique de l'éthique, ce qui ne signifie pas qu'ils soient étrangers l'un à l'autre, ni même étanches. Le discours central se nourrit d'exemples concrets⁷³ et la célébration finale du mariage

Goessler, 1962, 42 : "Der Grund dieses Widerspruchs liegt -so darf wohl mit Bestimmtheit gesagt werden- in einer lebenswürdigen Schwäche des Schriftstellers und des Menschen Plutarch. Er steht im *Amatorius* durchaus in der Tradition , und in dieser halten, nicht bloß für ihn, Platon und somit auch der des *Symposion* und des *Phaidros* maßgebliche Geltung"; on trouve encore chez Cantarella, 1991, 112, l'idée, qui me semble peu défendable, que "pour lui, l'amour le plus noble était l'amour entre hommes."

Les deux premiers thèmes viennent du *Phèdre* et le dernier est une adaptation du *Phédon*.

La seule exception que l'on trouve n'est justement pas dans un contexte platonicien, mais dans une argumentation ; Plutarque ayant expliqué que toutes les nécessités de la vie (naissance, maladie, mort) avaient un dieu pour les patronner, affirme que rien n'est plus beau et saint que μ (15.758).

Sur leur fonction, Frazier, 2005a.

s'exalte jusqu'à évoquer l'hiérogamie du dieu et de la matière ou, pour le dire dans les termes de R. Flacelière, jusqu'à "s'égarer un instant, en 770 B, dans des considérations de haute métaphysique sur le rôle que joue Èros dans la vie cosmique", et l'éditeur de s'interroger : "Ces 'égarements' sont-ils toujours involontaires ? Plutarque n'entendait-il pas imiter la fantaisie des dialogues platoniciens par cette libre allure d'un entretien semé de digressions ?⁷⁴". Mais pas plus que les 'détours' platoniciens ne sont insignifiants —Victor Goldschmidt a pu au contraire les qualifier de "détours essentiels"—, ils ne sont chez Plutarque ni une simple imitation, l'élaboration d'un "à la manière de Platon", ni le fruit d'une composition nonchalante : chez le maître athénien comme chez son lointain disciple chéronéen, ils sont l'expression d'une pensée vivante, d'une réflexion toujours en alerte et prête à se saisir des sujets qui se présentent. On retrouve cette même tendance dans les Propos de table, où Plutarque et ses amis peuvent prendre pour prétexte à discussion un poisson que l'on sert à table, les arbres qui ombragent un jardin ou un bruit qui résonne du dehors; on la voit à l'œuvre aussi dans les *Vies*, où Plutarque s'attarde à expliquer la résurgence des sources ou à réunir, au fil de la plume et de

ses souvenirs, tout ce qu'il peut savoir d'Aspasie. Plus que d'une imitation superficielle, il s'agit d'une manière de réfléchir qui lui est propre et qui, dans le dialogue, ne l'éloigne pas de son sujet, mais lui permet d'en explorer toutes les implications.

Plus précisément, sa réflexion est animée sans cesse d'un double mouvement, qu'a mis en évidence D. Babut⁷⁵ : d'un côté, Plutarque a tendance à 's'échapper' vers des considérations métaphysiques et à dessiner un idéal, de l'autre il revient sans cesse aux réalisations pratiques, à la vie courante dans laquelle il s'agit de 'bien vivre' et de réaliser, autant que faire se peut, le *te los* défini par la philosophie . La chose est constante chez lui : elle est en accord avec l'esprit même de la philosophie antique et, en premier lieu, de Platon, qui n'a jamais envisagé que le philosophe pût ne pas redescendre dans la caverne; elle convient tout particulièrement à l'amour, qui est une réalité essentielle de la vie humaine, à l'origine de cette vie et sans cesse présente tout au long de son déroulement ; là encore il peut s'autoriser de Platon et du discours d'Alcibiade, que l'on peut lire comme une concrétisation du discours de Diotime, permettant à l'amour philosophe de s'incarner sur terre dans la personne de Socrate.

⁷⁴ Flacelière, 1980, 34.

⁷⁵ Babut, 1969, 354-355.

⁷⁶ Cf. Babut, 1994, 576 : "C'est que conformément aux tendances de son époque, la philosophie est avant tout pour lui un 'art de bien vivre', de sorte qu'il voit surtout dans ses maîtres ceux dont l'enseignement nous aide à mieux vivre plutôt que des 'maîtres de vérité'."

Au lieu de considérer le discours central comme secondaire, parce qu'il n'est pas le dernier mot de Plutarque, on peut ainsi noter tout au contraire qu'il a été placé au cœur même du dialogue, dont il établit les fondements, et relever à quel point il est enserré dans l'évocation de l'amour vécu : non seulement, il est entouré par deux discussions sur l'amour conjugal (3-9 et 21-25), mais lui-même, après l'exposé platonicien des chapitres 19-20, revient à des histoires d'amour, donc à des amours vécues, avec l'histoire de Gorgo, c'est-à-dire qu'il renoue avec un style qui était celui de la première intervention de Plutarque à propos de l'amour conjugal, au chapitre 9, où il évoquait l'histoire de Ninus et de Sémiramis, mais aussi celui de la première partie du discours. Ces remarques, si elles ne doivent pas effacer la diversité des tons et des points de vue qui se succèdent au fil du texte, invitent à le reprendre dans son ensemble en étant attentif, non plus aux éléments de variété, mais d'unité, à relever les thèmes, qui, par leur récurrence, construisent une certaine image d'Éros propre à l'*Érotikos* : l'image d'un dieu, dont Plutarque célèbre la puissance et les bienfaits en nourrissant son éloge de tous les éléments de la tradition.

Un éloge de la puissance et des bienfaits du Dieu

La nature d'Éros : *theos* et *pathos*

Un des points les plus discutés de *YÉrotikos*, sans qu'on en mesure toujours toute l'importance, est la nature d'Éros : c'est le sujet de la première discussion qui

oppose Protogène et Daphnée, une discussion dont la chaleur même est révélatrice et à laquelle Pemptidès fait allusion lorsqu'il intervient :

Pemptidès sourit : "Il est vrai, dit-il, qu'il existe une maladie du corps que l'on appelle le mal sacré; il n'y a donc rien d'étonnant que la passion de l'âme la plus furieuse et la plus forte (

μ μ) soit dénommée par quelques-uns sacrée et divine (). En Égypte, un jour, j'ai vu deux voisins se disputer au sujet d'un serpent qui s'était avancé sur le chemin ; tous les deux l'appelaient un bon génie, mais chacun le revendiquait pour sien; quand je vous ai vus pareillement tout à l'heure tirer Eros, les uns vers les lieux de réunion des hommes, les autres vers le gynécée, en le considérant tous comme un bien merveilleux et divin (

), je n'ai pas été surpris que cette passion () jouisse d'une si grande puissance et de si grands honneurs, quand ceux qui devraient la chasser de toutes parts et tâcher de l'amoin-drir la font croître et la célèbrent (μ μ μ μ)." (12. 755 E-F).

Ainsi est soulevée la question de la divinisation de l'amour, qui marque le début de l'intervention centrale de Plutarque. On se trouve donc devant l'alternative *theos* ou *pathos* : Plutarque ne reprend pas l'analyse du *Banquet* et la seule occurrence de *daimôn* qu'on trouve dans *Y Érotikos* est pour ce serpent égyptien.

tien évoqué par Pemptidès⁷⁷. Cette divergence est constamment relevée, sans commentaire parfois, le plus souvent avec quelque réprobation, comme si Platon n'avait parlé d'Éros que dans le *Banquet*, comme si, dans le *Phèdre*, il n'était pas un Dieu, comme si Plutarque devait se rallier sans discussion à ce qui semble être la vulgate scolaire d'après les manuels d'Alcinoos ou d'Apulée, comme si la tradition platonicienne n'était pas assez complexe pour que, plus tard, Plotin se demande, dans son traité 50 (*Ennéades* III. 5), si Éros est un Dieu

ou un démon ou un état de l'âme⁸⁰ et s'efforce de concilier ces trois interprétations. Or il faut noter que, pour examiner ces trois possibilités, il sépare son exposé en deux parties, distinguant amour-état de l'âme et amour-être divin, lequel se subdivise à nouveau en *daimôn* et *theos* selon le niveau de réalité auquel on se situe : on retrouve, associés dans une vision stratifiée de la réalité, les deux aspects disjoints dans l'alternative de Plutarque. Cette subdivision, qui n'est donc pas philosophiquement infondée, est par ailleurs fidèle aux emplois tradi-

⁷⁷ La vénération du serpent sous le nom $\epsilon\rho\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ est une réalité de la religion égyptienne dont je dois la connaissance à mon collègue Christophe Chandezon. Pour être complet, il faut signaler un autre emploi de $\epsilon\rho\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ au ch. 25, mais au pluriel, associé à Geoi pour désigner l'ensemble du monde divin ulcéré par la cruauté de Vespasien.

⁷⁸ Même Flacelière, 1980, qui défend la fidélité de Plutarque à Platon, écrit : "Il est juste cependant de faire à la thèse de Hirzel une importante concession. On sait assez que dans le *Banquet* de Platon, Diotime, dont Socrate prétend rapporter les paroles, présente l'Amour comme un être de nature intermédiaire, comme un Génie ($\epsilon\rho\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$). Or, dans l'Éroticos, Éros apparaît toujours comme un dieu, et comme un dieu puissant; sa nature divine n'est jamais contestée par l'auteur et les doutes de Pemptidès à cet égard sont énergiquement écartés."

⁷⁹ Alcinoos, *Didask.* XXIII. 183.74 sq : "Aussi faut-il représenter l'amour comme un démon plutôt que comme un dieu, puisqu'il n'entre jamais dans un corps terrestre, mais qu'il transmet aux hommes ce qui vient des dieux et réciproquement"; de même Apulée, lorsqu'il évoque les démons qui n'ont jamais été incarnés, donne pour exemples *Somnus et Amor* (*De Plat. et ejus dogm.* 1.16.154-155); mais, dans son développement sur l'amour (*ibid.* 11.14.239 sq), les choses se compliquent et sont distinguées trois formes d'amour, l'amour ignoble qui est une maladie du corps, l'amour divin qui pénètre dans les âmes humaines *deorum munere beneficioque concessus, adspirante caelesti cupidine*, et l'amour intermédiaire, résultant de la juxtaposition de l'amour divin et de l'amour terrestre.

⁸⁰ Eros *daimôn* vient du *Banquet*, Eros *theos* et éros *pathos* viennent tous deux du *Phèdre* (respectivement 242 e et 252 b). Les commentateurs, anciens (ce qui n'est pas étonnant), comme modernes (ce qui l'est plus) ne cherchent pas sur ce sujet à replacer les conceptions de Platon dans le cadre spécifique de chaque dialogue : dans le *Banquet*, la réflexion sur le *metaxu* et la peinture de l'Amour comme philosophe excluent d'en faire un Dieu; un Dieu serait *sophos* et on ne pourrait lui identifier Socrate.

tionnels du mot eros, qui peut désigner une passion furieuse comme l'amour philosophique le plus éthéré, c'est-à-dire, si l'on veut théoriser l'usage, présenter l'amour comme un simple phénomène psychologique, passion funeste le plus souvent⁸¹, ou comme un sentiment sublime qui n'est tel que parce qu'il a derrière lui, ou au-dessus de lui, un Dieu. De cette tradition, le débat rhétorique des *Amours* conservé dans le *corpus* de Lucien donne un bon témoignage :

L'Amour est un dieu double qui n'arrive pas toujours par la même voie et dont le souffle allume dans nos âmes des feux bien différents. Mais l'un, selon moi, ne s'occupe que de puérités; aucune raison ne peut guider ses sentiments; il se concentre avec une grande violence dans les âmes des insensés; c'est de lui que viennent surtout les désirs qui les entraînent vers les femmes. Cet amour accompagne toujours la fougue éphémère et précipite d'un élan invincible vers l'objet de la quête. Quant à l'autre Amour, ancêtre de l'âge d'Ogygès, vision vénérable et spectacle tout à fait sacré, propagateur des saines passions, de son souffle il pénètre en douceur dans les âmes de chacun; et quand ce dieu nous est propice, nous goûtons la volupté mêlée à la vertu. Car, en vérité, l'Amour,

selon le mot du poète tragique, a deux souffles différents et sous un même nom, il engendre des passions opposées. De même la Pudeur est une double divinité, tout à la fois utile et pernicieuse : Pudeur à l'envi sert ou perd les hommes. Une seule lutte, n'en parlons point ! Ici-bas

Il en est deux; l'une sera louée de qui la comprendra,

Condammons l'autre. Distance partage leur double cours.

Ainsi, l'on ne doit pas s'étonner que l'on ait donné à la passion une dénomination qui ne convient qu'à la vertu et que l'on ait appelé Amour la volupté déréglée et la sage bienveillance⁸².

Cette différence se fait jour aussi dans les commentaires totalement opposés que Plutarque fait des mêmes vers de Ménandre : "L'amour est un *kairos* de l'âme..." dans les fragments du *Péri Erôtos* que nous a conservés Stobée et dans notre *Érotikos*. Le premier texte, dans l'esprit des petits traités parénétiqes, approuve cette vision des choses :

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 une disposition passive (qui l'accueille). Et il s'a-

⁸¹ D'après les fragments, ce devait être l'optique du *épurroç*.

⁸² Ch. 37, trad. P. Maréchaux, éd. Arléa, 1993.

⁸³ Voir Frazier, 2003.

git 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 (frg. 134 Sandbach).

Le fragment s'interrompt là, mais on peut supposer que cette analyse amenait à déterminer dans quelles conditions on doit se trouver pour ne pas se laisser entraîner à une passion dont la cause est intérieure ; au contraire, dans *VÉrotikos*, Plutarque introduit la citation d'un "Non, je ne comprends ni ne conçois ce que Ménandre dit" et la rectifie aussitôt : "en réalité c'est le Dieu qui est cause de tout, s'emparant de l'un et laissant l'autre" (18.763 B) ; la cause est extérieure et c'est comme enthousiasme que l'amour prend toute sa valeur. L'introduction de la théorie platonicienne de la *mania* illustre bien l'effort de Plutarque pour magnifier l'amour et éviter sa réduction à une passion funeste :

En ce qui concerne la *mania*, il en existe une forme qui vient du corps et se communique à l'âme et qui, produite par des humeurs malignes ou par les effluves d'un fluide pernicieux et subtil, est une maladie grave et dangereuse; mais il en est aussi une seconde à laquelle la divinité n'est pas étrangère et qui ne vient pas de nous, une inspiration extérieure, qui dérange notre

entendement et notre raison, dont l'origine et le mouvement viennent d'une puissance supérieure : c'est ce qui porte le nom générique d'enthousiasme⁸⁴.

Clair dans son énoncé, cet argument, qui constitue la réfutation la plus directe de l'attaque de Pemptidès, intervient cependant bien loin dans la réponse de Plutarque : c'est que la lumière s'est concentrée d'abord sur ce qui est le point essentiel, la divinité, dont l'importance primordiale ressort du mouvement même de la discussion.

Lorsqu'ils ont lancé le débat, Protogène et Daphnée se sont accordés pour poser l'unité de l'Amour, en le situant déjà dans une ambiance plus ou moins imprégnée de sacré : Protogène a parlé des "noms les plus beaux et les plus vénérables" (μ , 3.750 B) et Daphnée a nié qu'il y eût "d'union plus sacrée" (, 3.750 C) que le mariage ; pour tous deux, comme pour Plotin, comme aussi, d'après la fin du texte des *Amours*, pour Callicratidas, il n'est d'Amour véritable que bon : la forme mauvaise, *Vepithymia* qui ne vise que le plaisir, ne mérite pas le nom d'amour ; c'est ce que conteste radicalement Pemptidès, qui réduit l'amour à un μ · indûment divinisé. Plutarque est ainsi invité par lui à une

⁸⁴ 16.758 D-E ; tous les mots sont importants dans la seconde définition : , μ μ

réflexion morale —comment a-t-on pu se laisser entraîner à cela ?—, mais ce n'est pas du tout dans cet esprit qu'il répond ; il ne parle pas d'abord de *pathos*, mais de *theos*, et voit dans la question de son ami une remise en cause de tout l'édifice religieux. Comme dans le *De Iside*, il souligne le danger d'«ébranler l'inébranlable⁸⁵», récuse les interprétations allégoriques ou evhéméristes qui «effacent» les divinités⁸⁶, puis insiste sur la bonté divine et le patronage qu'apportent les dieux à chacune de nos activités et de nos tendances, en interrogeant Pemptidès sur le rôle d'Arès ; celui-ci⁸⁷ étant convenu qu'il ne se confondait pas avec le *thymoeides* en nous, mais le réglait, Plutarque peut lui présenter, en antithèse, la tendance patronnée par Éros comme

€ € (14.757 C) ; les chapitres 14 et 15 se développent ensuite en une succession ininterrompue de raisonnements a fortiori , montrant que, si la chasse réelle est patronnée par une déesse, la chasse amoureuse doit l'être aussi ; que, si la culture est protégée, le développement de l'être humain doit l'être aussi ; que, si un dieu s'attache à toutes les

nécessités de la vie, l'amour est celle qui le mérite le plus ; le chapitre 16 poursuit dans le même style que si les trois autres formes de *philiai* ont un dieu, la *philia* érotique ne saurait en être privée avant d'introduire solennellement la théorie platonicienne de la *mania* : en d'autres termes, ce n'est qu'après avoir bien ancré l'idée que l'amour se développe sous l'égide d'un dieu, en n'utilisant que les aspects positifs de l'amour et son image de *philia*, que Plutarque aborde enfin son côté passionné, pour en faire, dans l'esprit même du Phèdre, le signe de l'intervention divine. La conclusion s'impose et réconcilie *theos* et *pathos* en montrant l'âme «comme portée sur un flot de passion en même temps que le dieu» (16.759 D).

Le thème revient encore pour couronner l'évocation des bienfaits qu'Éros apporte, non à l'aimé, car ils sont évidents, mais à l'amant. L'exposé commence sur un plan moral, en évoquant la générosité, la bonté qu'Éros développe chez l'amant , mais il s'attache bientôt au bouleversement que produit chez l'amant la vision de l'aimé, illustré par la célèbre ode de Sapho que Plutarque invite Daphnée à réciter et qu'il com-

⁸⁵ La même expression se lit en 13.756 B et en *De Iside* 359 E.

⁸⁶ À nouveau le même verbe (^) se lit en 13.757 C et en *De Iside* 377 D.

⁸⁷ Dont la réponse rend plus que douteuse l'étiquette d'épicurien qu'on veut généralement lui attribuer.

⁸⁸ Ce passage (16.758 C-D) est intéressant car il emprunte déjà à l'enseignement platonicien, si l'on en croit Diogène Laërce (3.81), mais en ajoutant à la liste 'normale' des trois *philiai*, la forme 'érotique' qui l'intéresse.

⁸⁹ 17.762 B - 18.762 E

mente en ces termes sans équivoque : < > ; μ ; commentaire qui prélude d'abord à la citation de Ménandre, puis à la conclusion grandiose⁹⁰ qui célèbre l'accord exceptionnel de toute la tradition sur la divinité d'Èros : "il n'est qu'un dieu sur lequel leur accord est constant⁹¹ et unanimement l'élite des poètes, des législateurs et des philosophes inscrivent Èros au nombre des dieux⁹², d'une seule voix le célébrant hautement, comme, selon Alcée, les Mytiléniens, quand ils choisissaient Pittacos pour tyran⁹³".

Cet ancrage dans la tradition se retrouve encore dans la dernière partie consacrée à l'amour conjugal, où, pour confirmer l'importance de l'amour charnel dans l'union des époux, Plutarque s'appuie sur le nom d' 'Harmonie' donné par les Delphiens à Aphrodite, sur l'emploi par Ho-

mère du mot *philotès* et sur la loi de Solon imposant aux époux de s'unir au moins trois fois par mois afin de "renouveler leur mariage en effaçant les griefs accumulés au fil des jours au moyen de cette marque d'affection⁹⁴" (23.769 A-B). On touche là un des points importants de la représentation d'Èros.

Le dieu de la tradition

Conclue sur l'image triomphale d'Èros amené de l'Hélicon à l'Académie par "Hésiode, Platon et Solon" réunis⁹⁵, la réponse de Plutarque à Pemptidès avait commencé par une défense énergique de la *patrios pistis* menacée par la suspicion⁹⁶ * et l'auteur semble attirer lui-même l'attention du lecteur sur cet encadrement par une introduction rhétorique insistante : "Ce qu'il eût été plus à propos de dire au début, maintenant non plus 'puisque cela me vient à l'instant

⁹⁰ À laquelle Flacelière, 1980, 85, donne un sous-titre évocateur : "Apothéose de l'Amour".

⁹¹ 18.763 E : evos μ μ ...

⁹² A opposer aux imputations de bâtardise de 4.750 F; 5.751 F, déjà niées en 13.756 C.

⁹³ Il est peu probable que le terme soit ici péjoratif ; qualificatif habituel de Pittacos (bien que son titre réel soit aisymnète), il s'accorde bien à la toute-puissance d'Èros.

⁹⁴ Comme il a adapté la théorie platonicienne des *philiai* à son propos, Plutarque ici adapte la législation de Solon, car cette obligation n'était faite que pour les mariages avec des filles épicières, sans doute pour mieux assurer la naissance d'héritiers (cf. Sol. 20.4).

⁹⁵ Le texte (18.763 E) est clair dans l'ensemble, mais pas dans le détail, où l'on n'a aucun verbe auquel rapporter le complément d'agent ; d'où la suggestion de Barigazzi, 1986, d'ajouter après un participe qui serait tombé par un saut du même au même (mots homéotéleutes).

⁹⁶ Sur ce sujet, voir la communication que j'ai faite au Colloque "Gott und die Gotter" de Gottingen en février 2005, «Gottlichkeit und Glaube. Persönliche Gottesbeziehung im Spätwerk Plutarchs» (Actes à paraître).

sur les lèvres’, selon l’expression d’Eschyle, il ne faut pas, je crois, le passer sous silence” (18.763 B). Ainsi, non seulement la divinité d’Éros est affirmée à chaque extrémité du développement , mais elle est en même temps solidement ancrée dans la tradition. Entre les deux, l’atmosphère sacrée, que préparaient les premières remarques de Protogène et Daphnée, s’accuse : ce sont les éraistes qui défendent leurs aimés “comme des sanctuaires inviolables et sacrés⁹⁷” ; Alceste, femme privée du secours d’Arès, qui puise son héroïsme dans la “possession d’Eros ” ; son exemple montre qu’Éros peut triompher même d’Hadès et les amants deviennent alors “les sectateurs et les initiés d’Éros⁹⁹”, participant à des Mystères supérieurs encore aux Mystères d’Éleusis. Cette

atmosphère religieuse et mystique se prolonge et s’accroît avec l’évocation du cortège d’Éros célébré par la tradition et s’avançant au milieu de couples dont l’union “est comme portée par des ailes vers ce qui est le plus beau et divin Elle prépare le développement sur l’Éros platonicien, lui-même objet d’un “discours sacré¹⁰¹”, présenté comme un Éros “chaste et divin¹⁰²”, qui montre dans les beaux objets d’amour des miroirs “mortels des choses divines ” lorsque ceux-ci ont conservé “quelque trace du divin¹⁰⁴”. Alors - retour du thème suggéré à la fin du premier mouvement - il est possible de retrouver le beau absolu et divin¹⁰⁵ et le passage s’achève sur une nouvelle vision du *Phèdre*, beaucoup plus développée, où le “véritable amoureux...porte des ailes et célèbre conti-

⁹⁷ (16.760 C).

⁹⁸ , (17.761).

⁹⁹ μ (17.761 F-762).

¹⁰⁰ () μ (18.763 F); le texte est plein de réminiscences du *Phèdre* qui vont jusqu’à des échos verbaux; voir, par ex., 246 a : μ ... μ

¹⁰¹ Plus exactement, Soclaros reproche à Plutarque de s’esquiver ... (19.764 A) et, comme il lui demande de parler de l’accord des mythes égyptiens avec la doctrine platonicienne, c’est aussi bien les premiers qui pourraient être désignés comme “discours sacrés” ; mais en réalité Plutarque ne va parler que de Platon.

¹⁰² L’âme est définitivement engluée dans le sensible μ ... (19.764 F).

¹⁰³ μ , μ ... - (19.765).

¹⁰⁴ , ... (19.765 D).

¹⁰⁵ 20.765 F: μ μ μ - ; .20.766 A :

nuellement les mystères de son dieu qu'il escorte en dansant dans le ciel¹⁰⁶.

Ainsi poussée à son point le plus extrême dans ces ultimes chapitres du discours central¹⁰⁷, cette sacralité ne disparaît pas lorsque l'on revient à l'amour conjugal : dans le même esprit que Daphnée, Plutarque fait de l'union charnelle, source de la philia, une "participation commune à de grands mystères¹⁰⁹" et de ceux qui aiment les "hiérodules" du Dieu¹¹⁰. C'est que, après le discours central, aimer, *ἐπάειν*, n'est pas autre chose qu'être habité par le Dieu ; de là l'affirmation que "dans le mariage, aimer est un plus grand bien qu'être aimé¹¹¹" et le conseil donné à la femme

mariée de "sacrifier à Éros" (23.769 D).

"Sacrifier à Éros" : le conseil, qui transpose la recommandation que Platon faisait au sombre Xénocrate de "qsacrifier aux Grâces", est ici pris au figuré. Mais le texte s'ouvre sur un sacrifice véritable : celui que la jeune épouse de Plutarque est venue faire avec lui à l'occasion des fêtes d'Éros, les Érotideia, célébrées à Thespies, sans doute pour remercier le Dieu d'avoir réconcilié leurs familles¹¹. Le dieu dont il est question dans tout le texte n'est ainsi pas seulement le dieu d'Hésiode, de Solon et de Platon, mais le dieu d'une tradition vivante. Rien n'est plus éclairant que la conclusion que tire Plutarque après s'être évertué à prouver à Pemptidès la divinité d'Éros :

¹⁰⁶

...
μ (20.766).

¹⁰⁷

Ou, du moins, ce qui constitue pour nous les ultimes chapitres, puisque nous n'avons pas la fin du discours ; néanmoins l'introduction qui nous est conservée montre que, si l'on quittait les sommets platoniciens, l'accent était toujours mis sur la puissance du dieu ("Éros, à l'instar des autres dieux, comme le dit Euripide, 'se plaît à recevoir les hommages des hommes' et s'irrite dans le cas contraire...", 20.766 C).

¹⁰⁸

3.750 C, cité *supra*, p. 81.

¹⁰⁹

23.769 A : μ μ .

¹¹⁰

21.768 B. Que cet élément ait ou non joué dans le choix de l'exemple, le fait que Camma soit une prêtresse d'Artémis et que la scène de mort se joue près de l'autel s'accorde bien avec cette atmosphère sacrée.

¹¹¹

23.769 D : μ μ £ ; on trouve une idée voisine dans le discours de Phèdre, expliquant que "l'amant est en effet plus divin que l'aimé puisque le dieu l'habite", (*Banq.* 180 b).

¹¹²

2.749 B le texte n'est pas très clair et l'on n'arrive pas à définir nettement ce qu'était "la" brouille (Plutarque emploie l'article défini) survenue entre les deux familles et si elle concernait leur mariage, qui aurait, grâce au Dieu, triomphé de certains obstacles ; l'hypothèse est aussi séduisante qu'invérifiable. En tout état de cause, il faut souligner le rôle important que Plutarque réserve à sa femme :

J'affirme donc en résumé que l'enthousiasme des amants n'est pas concevable sans un dieu, et qu'il n'a pas d'autre dieu comme protecteur et cocher que celui dont nous célébrons en ce moment la fête et à qui nous sacrifions¹¹³.

Située au cœur du discours le plus "théorique" de *YÉrotikos*, cette remarque invite à donner toute sa valeur à la mise en scène choisie par Plutarque.

Lui qui cède si souvent la parole à son frère Lamprias, il a fait ici de son fils le narrateur du dialogue, c'est-à-dire du fruit d'une union avec Timoxéna qui, au temps du dialogue, en était encore à ses débuts¹¹⁴. Le texte commence ainsi avec un jeune couple fraîchement marié¹¹⁵ et s'achève sur le cortège nuptial d'un autre couple, celui d'Isménodore et de Bacchon, qui s'en va vers le sanctuaire du Dieu sous la conduite de Pisiás¹¹⁶ : dans les deux cas, le Dieu apparaît bien comme le protecteur de l'union, celui

que remercie le couple déjà uni, celui qui mène les opérations pour faire aboutir l'union du second. Jeune marié, Plutarque, qui se fera le défenseur du dieu, est présenté par Pisiás, non sans quelque ironie, comme "entièrement consumé et (assez) rempli de feu" (6.752 D) pour contaminer Daphnée, en passe de fondre pour Lysandra : il serait tentant de penser qu'ainsi, à travers Plutarque, c'est Éros qui s'exprime, de même que, selon lui, Platon n'a été que l'instrument des Muses¹¹⁷. Or les Muses jouent aussi un rôle important dans notre texte, puisque le dialogue se déroule en dehors de la ville, "auprès des Muses¹¹⁸", loin de l'agitation et des querelles, dans un lieu propice à la philosophie et sans doute à Éros : son action n'est-elle pas présentée comme "diamétralement opposée" à celle d'Arès¹¹⁹ ? et n'est-il pas au contraire le compagnon des Muses, comme des Grâces et d'Aphrodite (15.758 C) ? Le cadre correspondrait assez bien à l'état d'esprit que

¹¹³ 16.759 D (même style conclusif que Phèdre dans le *Banquet*):

(image du Phèdre)

¹¹⁴ Et dont il est la preuve vivante de la pérennité.

¹¹⁵ 2.749 B :

¹¹⁶ 26.771 D : (Pisiás)

¹¹⁷ 19.764 A :

¹¹⁸ La présentation du cadre commence et finit sur les Muses (1.748 F : "C'est sur l'Hélicon, auprès des Muses, alors que les Thespiens célébraient les Érotideia..."; 2.749 C : "ils allèrent camper auprès des Muses").

¹¹⁹ Ce qui pourrait peut-être expliquer la récurrence des images guerrières pour évoquer ce qui se passe en ville (cf. 2.749 C; 11.755 B; 13.756 A; 26.771 D).

Daphnée prête à Solon lorsqu'il écrivait "Maintenant je me plais aux travaux de Cypris, de Dionysos et des Muses, qui apportent aux hommes la joie" : loin des tempêtes juvéniles des amours pédérastiques, le Sage aurait alors trouvé refuge "dans la bonace du mariage et de la philosophie" (5.751 E), une association qui peut paraître paradoxale¹²⁰ et qui correspond au propre choix de Plutarque. C'est ainsi que, en l'absence de dédicace explicite, on peut lire le texte aussi bien comme une contribution de Plutarque à la fête du Dieu que comme un hommage à Timoxéna^{120 121 122 *} : les deux ne sauraient s'exclure, puisqu'un mariage heureux est la manifestation concrète de la puissance et de la bonté du Dieu que Plutarque célèbre dans son discours central et qu'il montre à l'œuvre dans l'éloge final du mariage. Pour mieux les cerner, il faut revenir aux liens du Dieu avec le *pathos* amoureux et approfondir sa puissance, qui en fait le maître, *despotès*, des amoureux, et sa bonté, qui en fait un maître, *didaskalos*, de *sôphrosynè*.

Les bienfaits d'Èros (1) : la lumière de l'amour

Patronnés par un Dieu, les symptômes de l'amour chantés par la poésie lyrique deviennent, comme dans le *Phèdre*, les signes mêmes de l'enthousiasme, les germes d'une union profonde et durable. Les images traditionnelles de lumière et de chaleur permettent ainsi à Plutarque de 'fondre' dans une même perspective psychologie de l'amant, désir platonicien et union conjugale. Daphnée évoque rapidement d'entrée l'Èros conjugal, qui "ral-lume par des naissances notre nature qui s'éteint" (5.752 A) ; à quoi peut répondre dans un élargissement cosmique, la célébration finale par Plutarque de "la nature (qui) montre que les dieux eux-mêmes ont besoin d'Èros" : ainsi "la Terre aime la pluie", "le ciel la terre" et "le soleil la lune" (24.770 A). Mais plus qu'à la fécondité^{124 125}, c'est aux effets sur l'âme que s'attache Plutarque tout au long du texte. L'amour apparaît d'abord comme une brûlure : il enflamme Isménodore, Plutarque et Daphnée ; il est "l'enthousias-

¹²⁰ On sait que la question de savoir si le Sage doit se marier était un sujet courant de *diatribe*, mais si les Stoïciens, contre les Epicuriens, y répondaient par l'affirmative (voir les *Diatribes* de Musonius Rufus), il s'agissait surtout pour eux de remplir leur rôle social.

¹²¹ Ce qui est fatal à partir du moment où il a choisi un dialogue « au second degré » ; pour faire une dédicace, l'auteur doit prendre directement la parole et s'adresser au dédicataire.

¹²² Ce que suggère Flacelière, 1980, 39.

¹²³ Introduction solennelle en 16.759 D (μ) -qui répond peut-être au μ réprobateur de Pemptidès en 12.755 F.

¹²⁴ On peut à nouveau relever dans ce jeu d'échos de la première à la troisième partie un effet de structure embrassée.

¹²⁵ 6.752 D et 8.753 A.

me le plus chaud” (16.759 A), une “mania qui consume” (16.759 B) et inscrit les images de l’aimé dans la mémoire “comme si elles étaient peintes à l’encaustique et gravées avec du feu” (16.759 C); mais c’est surtout dans la partie explicitement consacrée aux bienfaits qu’on le voit comme éclairer de l’intérieur l’amant grâce à une remarquable utilisation des citations. C’est d’abord un éclat extérieur qui se manifeste : “de même qu’il arrive que ‘quand le feu est allumé, la maison est plus chère à voir’, ainsi, semble-t-il, un homme devient plus rayonnant () par la chaleur de l’amour” ; cet éclat est mal apprécié par certains, dont l’erreur permet à Plutarque d’intérioriser l’analyse : “mais il arrive à la masse quelque chose qui défie la logique ; s’ils voient de nuit une lueur dans une maison, ils pensent que c’est divin et l’admirent;

mais quand ils voient une âme mesquine, basse et vile tout à coup s’emplir de sentiments nobles et élevés, d’honneur, de générosité, ils ne se sentent pas obligés de dire comme Télémaque : ‘Assurément il y a un Dieu à l’intérieur’¹²⁷”. Métamorphose de l’amour, qui trouve sa pleine mesure dans la description platonicienne des chapitres 19-20 et la comparaison-opposition avec le soleil.

Un premier rapprochement, superficiel, reprend les éléments déjà indiqués : le soleil comme Eros dispensent “rayonnement et chaleur¹²⁸”, l’un au corps, l’autre à l’âme; mais le contraste s’accuse vite entre le monde physique et sensible d’un côté, le monde spirituel de l’intelligible de l’autre. Eros n’est “lumière que des beaux objets¹²⁹” et cette lumière, s’intériorisant, se communique à la mémoire¹³⁰ qu’elle “rallume¹³¹” en un phéno-

¹²⁶ La traduction littérale n’est pas très jolie, mais il me paraît important de mettre en valeur l’infinif, qui limite pour l’instant la constatation à un regard extérieur.

¹²⁷ 18.762 D-E; cette conclusion est corroborée par l’exemple de Sapho, qui elle aussi exhale dans ses vers sa chaleur intérieure (-noter le préverbe- μ , 762 F) et dit μ ; pour être complet il faut ajouter une curieuse comparaison de cette exhalaison enflammée avec les flammes vomies par Cacus; comme Plutarque introduit le comparé par un μ μ μ ! , Russe11 1997, 106, suggère qu’il y aurait peut-être une opposition entre le mythe et la réalité, pour accentuer la puissance du trouble érotique; on peut aussi penser à une opposition entre une manifestation purement physique et un phénomène de l’âme.

< > μ μ (19.764).

¹²⁹ (19.764 D) : on songe immédiatement au privilège que le Phèdre accorde à la beauté d’être “ce qui se manifeste avec le plus d’éclat et ce qui suscite le plus d’amour” (250 d).

¹³⁰ Dans cet élément aussi on peut voir un approfondissement de la première partie, où il n’était question que de l’image de l’aimé gravée dans la mémoire.

, μ μ μ (19.765).

ne de réminiscence, interprété en termes d'optique, grâce à la comparaison de l'arc-en-ciel, comme un phénomène de réfraction : l'amant "est réfracté vers la beauté divine et intelligible" et le contact de la beauté physique ne fait qu'enflammer encore davantage son esprit ; c'est lui-même, tout entier, qui "se rallume à la beauté" intelligible¹³² et devant cette lumière s'emplit d'un désir dont Plutarque souligne l'activité .

Cet éclat extérieur de la beauté qui suscite l'amour réapparaît dans la dernière partie consacrée à l'amour conjugal. S'attachant à démontrer qu'on peut aussi éprouver de l'amour pour les femmes, Plutarque cite expressément deux théories philosophiques de la naissance de l'amour, la théorie épicurienne, qui ne fait l'objet d'aucun commentaire (21.766 E), puis la théorie platonicienne avec ses "belles et saintes réminiscences qui nous rappellent à la véritable, divine et olympienne beauté de l'au-delà", plus développée, qui lui permet d'évoquer "les traces d'une âme éclatante¹³⁶", qui transparaisent dans la beauté physique; mais il ajoute encore, sans la désigner nommément, la

"manifestation (μ) des dispositions naturelles à la vertu" (21.767 B) chère à l'école stoïcienne et, pour soutenir qu'elle existe aussi chez les femmes, utilise à nouveau judicieusement la poésie et les images lumineuses; ayant approuvé les vers d'Eschyle : "En voyant l'œil plein de feu d'une jeune femme / Je sais bien qu'à l'amour d'un homme elle a goûté", il fait ressortir l'illogisme qu'il y a à penser que les marques d'un caractère *akolastos* s'impriment sur le visage et à refuser que la lumière d'un caractère *sôphrôn* s'y montre . Mais il n'arrête pas là l'analyse; au contraire l'évocation des débuts de l'amour lui sert de prétexte à en suivre le développement et l'épanouissement.

Les bienfaits d'Éros (2) : l'épanouissement de la *sôphrosynè*

Ainsi, de même que dans la partie 'mystique' centrale est dépeint à plusieurs reprises le mouvement d de l'âme, annoncé en 17.762 A comme la victoire d'Éros sur Hadès¹³³, repris dans l'évocation d'Éros mystagogue en 19.765 A et détaillé à l'occasion des comparaisons avec "initiation" géomé-

¹³² Avec probablement un jeu sur les mots μ .

¹³³ € μ ^ (20.766 A).

¹³⁴ μ μ μ μ (19.765 D).

¹³⁵ (€ μ μ €) (20.766).

¹³⁶ μ μ (21.766 F).

¹³⁷ Opposition entre μ d'un côté, μ () - de l'autre (21.767 B).

¹³⁸ On trouve à la fois les mots et .

réciproque”, mais qui est exprimé en grec par le mot *sôphrosynè*. Ayant jeté le thème en tête de phrase, il en développe une première forme : celle qui résulte de la contrainte sociale^{145 * 147}, et qui est évidemment une forme inférieure; on s’attendrait à trouver ensuite la définition d’une seconde forme, supérieure^{146 147}. Or il rompt la construction et cette anacoluthie met en relief la haute valeur morale d’Èros, dont les effets extraordinaires sont appuyés par une tournure consécutive : “Mais Eros a en partage tant de maîtrise de soi, de décence et de fidélité que, même si d’aventure il atteint une âme *akolastos*, il la détourne de ses autres amoureux et, détruisant son orgueil et brisant son insolence pour lui apporter pudeur, silence, calme et bonne tenue, ne la rend plus attentive qu’à un seul” (21.767 E). Exclusivité de l’amour encore, mais aussi métamorphose, remarquable entre toutes, puisque chacune des qualités nouvelles s’oppose au dérègle-

ment initial ; métamorphose qui rappelle et prolonge, dans son style même, les métamorphoses des chapitres 17 et 18 consacrés aux bienfaits d’Èros : il y était question de générosité, de bonté données par l’amour aux âmes les plus mesquines, mais l’évocation avait très vite quitté le plan éthique pour revenir au plan spirituel et évoquer la dépossession de soi, l’arrachement au quotidien, comme preuve de la divinité d’Èros¹⁴⁸. On a donc ici une sorte de complément où est exaltée la plus belle des vertus morales qu’Èros puisse donner, une vertu qui est précisément l’antithèse de la passion débridée à quoi ses adversaires voudraient le réduire¹⁴⁹. Quelle meilleure réponse que d’en faire la source même de la *sôphrosynè* ?

Or ces rapports privilégiés avec la vertu si chère à Platon permettent aussi de tisser des liens plus étroits avec la partie centrale, où elle joue un rôle important¹⁵⁰ ; ainsi, au niveau métaphy-

¹⁴⁵ , μ μ , μ ...
 Voir, pour ce type de construction, 16.758 D-E : μ ...*
 ' ' ..., ou 19.764 : € μ ... μ ' ... ,
 ...

¹⁴⁷ ...

¹⁴⁸ La rupture se produit en 18.762 E, avec une introduction sans équivoque :
 \.. μ ; le premier temps reste dans Torbe éthique et Plutarque y évoque, dans un portrait qui ressemble à celui de notre passage, T amant plein de morgue, qui, à la vue de son aimé, et de lui seul, voit “son audace brisée et réduite en miettes le fierté de son âme” — mais l’accent est mis davantage, semble-t-il, sur la puissance d’Èros que sur la valeur morale, et, surtout, l’introduction de Sapho qui suit amène aussitôt un changement de plan.

¹⁴⁹ Pemptidès Ta désigné comme μ / (12.755 E) et Zeuxippe Ta, aux dires de Plutarque, identifié à une μ -
 (21.767 C).

¹⁵⁰ Alors que, dans le feu de la polémique, Plutarque a, dans son premier discours, à propos d’Isménodore, rejeté de la manière la plus expéditive les femmes *sôphrones* comme invivables (voir supra, p. 70).

sique des retrouvailles avec le Beau comme au niveau éthique de l'union conjugale, l'accent est mis sur elle. Le mystagogue platonicien est un Eros "divin et *sôphrôn*" (19.764 F) et les véritables amants sont ceux qui, "par le moyen d'un raisonnement *sôphrôn* accompagné de pudeur, absolument comme pour un feu, ont enlevé ce que cette passion pouvait avoir de furieux et n'ont conservé à l'âme que son éclat et sa lumière ainsi que sa chaleur" (19.765 B). On voit bien ici comment s'articulent ardeur et sagesse : ayant établi désormais la divinité d'Eros et écarté le risque de le confondre avec une passion furieuse, Plutarque peut revenir à la forme négative de la mania, à laquelle pensait Pemptidès et que lui-même avait rapidement présentée en 16.758 D, pour ne traiter ensuite que des formes positives du *Phèdre*; réapparaît alors l'opposition traditionnelle entre bons et mauvais amants¹⁵¹, ou, pour le dire comme lui, entre les polloi, qui, à l'instar d'Ixion,

cherchent à empoigner un objet qui se dérobe et ne peuvent connaître qu'un plaisir mêlé de peine, et l'amant *euphyès* et *sôphrôn*, qui y trouve l'occasion d'une élévation spirituelle et finit par rejoindre le cortège du Dieu (20.766 A).

Cette opposition se retrouve dans la dernière partie : il n'est pas question de condamner en bloc la beauté ou l'amour des femmes en les associant systématiquement à une forme intempérante, et donc fausse, d'amour, comme Protogène et sans doute Zeuxippe¹⁵², mais il faut, sur chacun de ces points, distinguer la femme *akolastos* de la femme *sôphrôn*. Ainsi la première utilise sa beauté pour séduire et entraîner au seul plaisir, tandis que la seconde y voit un moyen de s'attacher son mari et de susciter de sa part les sentiments durables et profonds que sont *Velinola* et *Iaphilia* (23.769 C). Aux deux cependant Eros peut accorder ses bienfaits et si, comme on l'a vu, il peut transformer même une âme dissolue¹⁵³, la femme

¹⁵¹ Qu'on ne trouve pas encore à proprement parler dans le passage que je viens de citer, puisque, à ceux qui ont su régler le feu de l'amour, s'opposent ceux qui "cherchent à éteindre de façon brutale et déraisonnable cette passion" -le heurt voulu entre *pathos* et *alogôs*, qui fait de la lutte contre la passion, et non de la passion, quelque chose de contraire à la raison a été relevé par Babut, 1969, 325, n.4 ; faut-il voir les Stoïciens derrière ce groupe ? La suite en tout cas semble plutôt incliner vers une réfutation de l'épicurisme : au lieu d'une douce chaleur, ils ne réussissent en effet qu'à s'emplir de fumée et de trouble (Plutarque file l'image avant de revenir à une notion plus psychologique, antithèse de l'ataraxie) ou bien ils se ruent vers des plaisirs ténébreux (toujours l'image de la lumière) et illégitimes (ce qui semble évoquer la Venus volgivaga de Lucrèce, qui doit soulager sans créer de liens amoureux durables, source de tourments : cf. *De rerum nat.* IV. 1049-76).

¹⁵² C'est dans cet esprit en tout cas que semble répondre Plutarque (voir en part.23.769 B), ce qui ne prouve rien, puisqu'il ne répond pas à la précédente objection de Pemptidès dans l'esprit moral dans lequel elle a été posée, mais l'infléchit dans le sens théologique qui l'intéresse.

¹⁵³ 21.767 E, cité supra, p. 91, qu'il illustre par l'exemple de Laïs.

L'Érotikos : un éloge du Dieu Èros ? Une relecture du dialogue de Plutarque 93

chrèstè et *sôphrôn* se doit aussi de “sacrier à Èros”, car “dans le mariage aimer vaut mieux que d’être aimé” (23.769 D).

Dans cet esprit, l’union chamelle cesse d’être la marque définitive de l’infériorité de l’amour des femmes, esclave du plaisir : il est important sans être l’essentiel de la relation conjugale et rien ne le dit mieux peut-être que la manière dont Plutarque, au long de son texte, redéfinit les rapports d’Èros et d’Aphrodite. Ils sont inséparables, mais si Daphnée, suivant la vision la plus traditionnelle, fait d’Èros le serviteur d’Aphrodite¹⁵⁴, Plutarque tend à inverser les rapports; sans doute il souligne qu’on ne peut injurier Èros sans toucher à Aphrodite (13.756 F); mais il explique aussi que la fécondité qui vaut à la déesse tant d’éloges “est *ergon* d’Aphrodite, mais *parergon* d’Èros lorsqu’il assiste Aphrodite” (13.756 E) : un préfixe fait toute la différence, et ce qui est œuvre essentielle d’Aphrodite n’est plus qu’œuvre secondaire pour Èros, qui apporte bien plus, la communion spirituelle qui fait tout le prix de l’amour. Le discours central insiste ainsi sur la nécessaire présence d’Èros pour donner de la valeur aux œuvres d’Aphrodite¹⁵⁵ et

utilise finalement les assimilations égyptiennes Isis-Aphrodite-Lune d’un côté, Osiris-Èros-Soleil de l’autre, pour confirmer la supériorité du second^{156 157}. Après quoi, la hiérarchie établie, il peut reprendre la formulation de Daphnée et évoquer, dans ses réflexions sur le mariage, la nécessaire présence d’Aphrodite, en s’indignant : “Qui supporterait de voir qu’on outrage Aphrodite en prétendant que, si elle se joint à l’amour et l’assiste, elle empêche la *philia* de naître ?” (23.768 E). L’union des époux est au contraire germe de *philia*, car —et le texte à nouveau s’efforce, avec une belle image de germination, d’évoquer la communauté qui se crée— “si le plaisir est peu de chose”, essentielles sont “l’estime, la complaisance, l’affection réciproques et la fidélité qui s’épanouissent chaque jour à partir de ce germe¹⁵⁷ *”. Dans cette liste de nobles sentiments, un sort particulier doit être réservé d’abord à ‘la complaisance’ : le beau mot de *philia* si malaisé à traduire sans l’affadir, avait été introduit par Daphnée comme l’instrument de l’union conjugale, mais défini, de façon limitée, comme “l’acquiescement de la femme au désir de l’homme” (5.751 D) et repris

¹⁵⁴ 5.751 B : “Comment s’agirait-il d’Èros, si Aphrodite est absente, elle qu’Èros, par la volonté des dieux, a pour rôle d’assister et d’entourer en participant à ses honneurs et à sa puissance dans la mesure où elle le lui permet ?”

¹⁵⁵ Outre 13.756 C cité, voir 16.759 E (texte conjectural, mais dont le sens paraît clair) et 759 F.

¹⁵⁶ 19.764 D : (la lune) “par elle-même est dépourvue de puissance et de lumière, à moins que le soleil ne l’éclaire, —comme l’est Aphrodite, à moins qu’Èros ne l’assiste”.

¹⁵⁷ 23.769 A: μ , ’ ...” μ

sans commentaire par Plutarque comme le moyen, avec la *amoureuse*, de cimenter la communauté des époux (6.752 C) ; en l'insérant dans cette liste et en le complétant par *μ*, il insiste bien sur l'idée de réciprocité inhérente à cette notion et si importante dans les relations amoureuses¹⁵⁹, lesquelles débouchent —second mot à relever¹⁶⁰— sur la *μ*. Attachement fidèle et indéfectible dont Empona sera l'exemple le plus éclatant¹⁶¹, elle résume à elle seule toute la valeur morale d'un amour qui ne parvient à sa plénitude que par la durée.

Les bienfaits d'Éros (3) : les occurrences d'euménès

Tels sont les dons d'Éros, dont la

bienveillance est soulignée par Plutarque dans chacun des types de développement qu'il lui consacre : l'eupéneia est une des rubriques de l'éloge religieux central¹⁶², forme que prend l'attribut divin *μ*¹⁶³, en parfaite harmonie avec la tonalité de la première partie du discours où Plutarque soulignait, à l'intention de Pemptidès, la "monstrueuse ingratitude" qu'il y avait à mettre en doute ainsi la bonté divine¹⁶⁴ ; la partie platonicienne prolonge cette idée en présentant Éros, sauveur et médecin, sous les traits d'un mystagogue bienveillant¹⁶⁵ et on la retrouve encore dans l'éloge du mariage, où Plutarque recommande à la femme sage de "sacrifier à Éros, afin que, installé au foyer, il

¹⁵⁸ Il faut faire porter à l'évidence le génitif à la fois sur les trois substantifs.

¹⁵⁹ Sur le problème posé par la réciprocité amoureuse aux penseurs de l'Antiquité, voir *Caillame*, 1997, en part, ch.1 "L'Éros des poètes méliques", 23-52 et, pour Platon, *Halperin*, 1986.

¹⁶⁰ On pourrait aussi s'arrêter sur *μ*, car l'estime dans le mariage est intervenue aussi dans le premier discours de Plutarque, qui répondait aux inquiétudes de Piasias de voir Bacchon réduit à un rôle secondaire par une épouse plus riche et plus âgée (voir 9.754 A).

¹⁶¹ Il faut souligner l'insistance de l'introduction : (des couples)

*μ μ μ ** (24.770 C).

¹⁶² 17.762 : ... *μ μ μ*.

¹⁶³ Présenté avec la *μ* en 16.759 D ; il faut noter que les attributs divins sont ordinairement au nombre de trois (cf. *De repugn.* 1051 F et *Arist.* 6.3) : la "disparition" de l'incorruptibilité, qui s'intègre dans une vision cosmologique, laisse seuls présents deux attributs qui mettent la divinité en relation avec les hommes.

¹⁶⁴ 14.758 A : ' *μ μ μ* ... ; on retrouve du côté humain —conformément à sa valeur de réciprocité— la notion de *charis*, présente dans l'introduction citée à la note 162.

¹⁶⁵ 19.765 A : ... *μ οlov μ* ; les deux mots importants encadrent l'expression et la présence secourable du dieu est encore accentuée par le verbe.

veille avec bienveillance sur son mariage¹⁶⁶”. Enfin, si l’on quitte la partie dialoguée pour considérer l’action, là aussi, dans les dernières lignes, Éros apparaît comme celui qui a guidé avec bienveillance les événements, le metteur en scène, pour ainsi dire, du mariage d’Isménodore et de Bacchon¹⁶⁷, le responsable, sans doute, de la conversion spectaculaire de Piasias, signe incontestable d’une puissance que Plutarque s’en va adorer¹⁶⁸ et qui est le second attribut essentiel de la divinité. C’est ainsi que, à la fin de son discours central, revenant après l’évocation du *telos* platonicien de l’amour à des histoires concrètes, il introduit la punition de Gorgo en soulignant que, si Éros est “le plus bienveillant (des dieux) à qui l’accueille comme il convient, il pèse de tout son poids sur ceux qui, dans leur infatuation, le repoussent¹⁶⁹”. Particulièrement éclatante dans sa vengeance, cette puissance néanmoins irrigue tout le texte et mérite de conclure l’étude de l’éloge d’Éros.

La puissance universelle d’Éros

Cette puissance se manifeste d’abord par la manière dont Éros s’empare des amants et, de même que la mention de son *eumeneia* revient dans tous les passages importants, de même on peut relever les occurrences des mots de la famille de *lambanein*. Dans l’histoire d’amour thespienne d’abord, Isménodore n’a pu agir que parce qu’une inspiration divine s’était emparée d’elle¹⁷⁰: elle est la première illustration de la *mania* divine, qui va servir de preuve dans le discours central, d’abord de la divinité d’Éros, puis de sa puissance. Les vers de Sapho sont ainsi commentés comme marques d’une évidence (18.763 A) et l’illlogisme de l’amour qui fait que le même objet consume l’un et laisse l’autre de marbre est aussi le fait du Dieu qui choisit qui il veut toucher : “ *elç* (18.763 B); enfin le mariage, à son tour, ne peut que réussir, si le Dieu s’en empare¹⁷¹.

¹⁶⁶ 23.769 D : ... * μ μ ; on retrouve le préverbe qui , dans l’apologie de la divinité d’Éros, dépeignait le “patronage” des dieux (, 14.757 D 4; μ , 14.757 D 6; , 14.757 E 2).

¹⁶⁷ 26.771 E, cité en traduction au début de cette étude et dont le texte grec est : μ μ ; l’idée de mise en scène m’est inspirée à la fois par l’aspect théâtral des événements (l’enlèvement, le cortège final, qu’on a pu comparer à un *kômos*) et par la comparaison avec le *De Genio*, où la Fortune semble mener le jeu et multiplier à dessein les péripéties (596 D).

¹⁶⁸ *ibid.* : ’ μ μ .

¹⁶⁹ 20.766 C : μ μ μμ , μ .

¹⁷⁰ 11.755 C : ’ ’ .

¹⁷¹ 24.770 A : ... , μ - μ .

Dieu qui s'empare de ceux qui lui sont voués¹⁷², il se fait non seulement leur guide, celui qui "se met à leur tête pour les protéger", si l'on veut gloser un peu longuement¹⁷⁴, mais aussi leur maître : le mot apparaît dans la réplique à Pemptidès, qui montre que la *philia* formatrice de l'amour des garçons "n'a pas comme guide et maître d'autre dieu que le compagnon des Muses, des Grâces et d'Aphrodite, Éros" (15.758 C) et insiste sur l'idée que la forme 'érotique' de la *philia* ne saurait être ni - (16.758 D) avant de se conclure sur l'image triomphale d'Éros proclamé unanimement par Hésiode, Platon et Solon "roi, archonte et harmoste" (18.763 E). Il revient surtout dans la célébration de l'indéfectible fidélité de ceux qu'inspire Éros : "Nous savons aussi que d'humbles servantes fuient les embrassements de leurs maîtres et que de simples particuliers méprisent des reines, lorsqu'ils ont installé Éros comme maître dans leur âme¹⁷⁵" ; l'op-

position ainsi suggérée entre les maîtres temporels et le maître suprême qu'est Éros se développe dans une comparaison avec le dictateur romain dont la nomination suspend toutes les autres *archai* : "de même, ceux dont Éros s'est rendu maître¹⁷⁶, sont désormais libérés et affranchis des autres maîtres et archontes, comme des hiérodules". Les rapports de force dans le mariage qu'évoquait Pisias pour stigmatiser la volonté de puissance d'Isménodore avaient amené Plutarque à évoquer ironiquement les puissants qui s'étaient laissés subjugués par d'humbles esclaves, développant l'histoire de Sémiramis, présentée comme "la servante concubine d'un esclave né dans le palais" du "grand roi" Ninos, et qui, malgré une distance sociale si considérable, "réussit à le dominer et le méprisa¹⁷⁹ au point de lui demander de la laisser un seul jour s'asseoir sur le trône ceinte du diadème et diriger les affaires." Elle en profita alors pour le tuer et s'emparer du pouvoir. La faiblesse de Ninos l'a fait succomber à

¹⁷² Ce que suggère peut-être l'emploi dans certains passages de plutôt que de ; voir en part. 20.766 B, mais la chose n'est pas sûre, ni même, peut-être, constante.

¹⁷³ À nouveau l'idée apparaît d'abord dans la démonstration initiale du discours central (μ , 14.757 D et 758 C ; , 14.757 E) et est reprise dans la seconde partie platonicienne avec et μ en 19.765 A.

¹⁷⁴ Qui apparaît en 16.758 D et 759 D.

¹⁷⁵

¹⁷⁶

¹⁷⁷ 7.752 : ' μ

¹⁷⁸ Tous les détails sont choisis pour abaisser l'une et rehausser l'autre; les origines habituelles de Sémiramis sont plus glorieuses; voir Diodore, II.4.

¹⁷⁹ On retrouve les mêmes verbes pour Cléopâtre vis-à-vis d'Antoine (*Ant.* 26.1).

la force d'Éros¹⁸⁰, mais dans des âmes mieux trempées, cette force donne toute sa mesure. C'est ainsi que, dans la comparaison de la puissance d'Éros et d'Aphrodite, Plutarque montre d'abord comment Aphrodite privée d'Éros ne retient pas les époux de prostituer leurs épouses à plus puissant qu'eux pour servir leurs intérêts, puis, à l'inverse, comment Éros seul pousse les éraistes à s'opposer aux tyrans pour défendre leurs aimés, et donc à défier une puissance temporelle à laquelle ils n'osent rien rétorquer en toute autre circonstance, et il couronne sa démonstration en évoquant Alexandre, le plus puissant des rois, qui s'inclina devant Éros et laissa à ses compagnons, quel que fût son propre désir, les musiciennes dont ils étaient épris. Avec le passage du chapitre 21 dont cette analyse est partie, le thème atteint son apogée et Plutarque, après avoir évoqué les 'hiérodules' d'Éros, enchaîne : "Une femme noble qu'Éros a unie à un homme loyal

supporterait plus facilement l'étreinte d'ours ou de serpents que le contact d'un autre homme partageant son lit" (768 B). Une telle préférence dit assez la violence des sentiments ; elle indique aussi que la fidélité amène à affronter la mort.

Puissance universelle, dieu dont la dimension cosmique apparaît bien dans les interventions de Plutarque, Éros apparaît finalement comme plus fort que la mort, et sur ce point aussi l'accord se fait entre le mythe, la théorie philosophique et la réalité historique. Le thème est introduit par l'exemple le plus célèbre qui soit : celui d'Alceste¹⁸⁵ ; son sort, comme celui de Protésilas ou d'Eurydice, montre que seul Éros se fait obéir d'Hadès ; que seuls les amants peuvent remonter à la lumière ; du registre mythologique, on passe alors au domaine de la philosophie, et c'est, aux chapitres 19-20, l'évocation d'Éros mystagogue, où l'accent est mis sur *anamnèsis* et la

¹⁸⁰ Il illustre ainsi ce que note Plutarque en 19.764 C, parmi les ressemblances du soleil et d'Éros : "enfin, pas plus qu'un corps qui n'est pas exercé ne peut supporter sans dommage le soleil, une âme sans éducation ne peut supporter Éros; le corps comme l'âme sont pareillement troublés et malades et ils en accusent la puissance du Dieu au lieu de s'en prendre à leur propre faiblesse."

¹⁸¹ 16.759 F-760 B : Gabba cède sa femme à Mécène et Phaÿllos envoie la sienne au roi Philippe.

¹⁸² 16.760 B-C : (il est impossible de trouver un éraiste qui ait prostitué son éromène)

, μ μ μ ;

(noter l'abondance des préverbes -).

¹⁸³ La traduction française affaiblit quelque peu le verbe grec , * .

¹⁸⁴ En 13.756 E-F et en 24.770 A-B (c'est-à-dire dans les deux éloges, du Dieu et du mariage).

¹⁸⁵ 17.761 F-762 A : on la trouve dans le discours de Phèdre du *Banquet* comme dans les diatribes sur le mariage de Musonius Rufus (frg XIV).

remontée de l'âme, et qui s'achève par une opposition entre "les hommes et les femmes attachés au corps et au plaisir, qu'on appelle indûment 'erôtikoi', qui, après la mort, reviennent hanter les chambres nuptiales¹⁸⁶" et "l'amoureux véritable, (qui) une fois dans l'au-delà et ayant fréquenté la beauté, comme il est juste, porte des ailes, célèbre les mystères de son dieu et ne cesse plus de danser autour de lui et de l'escorter là-haut jusqu'au moment où il revient aux prairies de la Lune et d'Aphrodite et après s'y être endormi commence une nouvelle naissance"(20.766 B). À cette vision eschatologique¹⁸⁷ succède, sur terre, l'héroïsme de Camma et d'Empona, deux Galates qui montrent que la puissance d'Eros s'impose à tous, Grecs et barbares. La première, en butte aux avances de Sinorix, "un des chefs galates les plus puissants", qui n'hésite pas à tuer Sinat, son époux, dans l'espoir de l'obtenir, sacrifie sa vie pour venger ce dernier et le rejoindre en une scène pathétique et grandiose, où, devant l'autel d'Artémis dont elle est la prêtresse, et après avoir bu et fait boire à Sinorix un poison, elle invoque Sinat, et, comme un

vivant, l'implore de la "prendre avec lui¹⁸⁸ !", "volontiers" si l'on donne à ce participe son sens le plus banal, "avec joie" si l'on tient compte de sa valeur première, et cette joie s'accorderait bien avec la résolution joyeuse que Camma elle-même montre face à la mort¹⁸⁹. L'histoire d'Empona, beaucoup plus longue à tous égards, par l'étendue du récit comme par la durée des événements qu'il narre, tisse des liens encore plus complexes entre l'amour, le pouvoir et la mort : pour Sabinus, son époux compromis dans le soulèvement de Civilis et qui se fit passer pour mort, pendant plus de sept mois "elle vécut à peu de chose près comme dans le royaume d'Hadès" (25.771 A), tenta par une équipée rocambolesque à Rome d'obtenir son pardon¹⁹⁰, mit au monde "deux lionceaux" avant d'affronter la mort et Vespasien en une scène qui répond à celle de Camma, proclamant qu'"elle avait mené dans l'obscurité souterraine une vie plus douce que lui sur son trône" (771 C). Si Eros au niveau métaphysique sauve les amoureux de l'Hadès et leur permet de rejoindre la Beauté divine et absolue, sur terre, dans l'histoire

¹⁸⁶ Ce passage transpose *Phaëdo* 81 a-b.

¹⁸⁷ Qui associe *Phèdre* et mythe d'Er; voir aussi *De Facie* 944 C sq..

¹⁸⁸ ὅτε μ μ , moyen auquel s'oppose le passif réservé à Sinorix mourant *ev* Kopifôpevoç (22.768 D).

¹⁸⁹ μ , (22.768 D).

¹⁹⁰ Pour ce faire, elle le déguise, comme Phayllos avait déguisé sa femme, mais pour l'envoyer à Philippe.

humaine, il transforme une vie comparable à l'Hadès en vie heureuse et punit l'empereur qui, contrairement à Alexandre, n'a pas respecté les amoureux en anéantissant toute sa famille¹⁹¹ : on peut reconnaître là, concluant le mouvement final, une des formes de la *némésis* que Plutarque évoquait à la fin du discours central en introduisant l'histoire de Gorgo, avec, en plus, une forte insistance sur l'historicité du fait et les relations de Plutarque avec le fils d'Empona, "Sabinus (qui) est venu tout récemment chez moi à Delphes." (771 C).

En guise de conclusion : la polyphonie d'Éros

M. Fusillo, dans une intéressante étude sur le roman, a souligné ce qu'il appelle "la polyphonie d'Eros¹⁹²", attirant ainsi l'attention sur utilisation de la tradition littéraire par les romanciers et sur l'importance dans leurs œuvres de l'intertextualité. Ce dieu 'polyphonique' rencontre ici un auteur *philosophos* et *philologos* qui lui-même donne volontiers à ses dialogues une forme polyphonique. Il en résulte une oeuvre complexe, où Plutarque trouve l'occasion à la fois de célébrer le bonheur du mariage, de défendre la religion ancestrale, et, dans le prolongement de celle-ci, d'évoquer le *telos* platonicien : de là proba-

blement le rôle écrasant qu'il s'est donné dans le texte, en parfaite contradiction avec l'âge qu'il était censé avoir à l'époque de la visite à Thespies. Tout ce qui pouvait compter pour lui, dans sa vie et dans sa pensée, éthique, religion et métaphysique, se trouvait réuni par la figure d'Éros, non pas la passion funeste des Tragiques, ni l'enfant joueur de l'Anthologie grondé par Aphrodite, mais le dieu fêté à Thespies et magnifié par Platon, le dieu toujours présent dans la vie des hommes : dieu primordial - ^ , dieu qui confère aux couples leur durée, dieu qui permet aussi de braver et dépasser la mort. La complexité d'Éros répond finalement à la complexité même de la vie, qui fait du même être l'époux de Timoxéna, le père d'Autoboulos, le prêtre d'Apollon et un philosophe platonicien : une présentation est forcément analytique et ces 'strates' ne peuvent s'effacer totalement dans la contexture du dialogue, mais à travers les jeux d'échos, la récurrence des thèmes et leurs variations, la place centrale réservée à l'éloge du Dieu et à ses bienfaits eschatologiques, qui apparaissent comme l'horizon de la fusion des époux, Plutarque rend sensibles la manière harmonieuse dont il vivait sa religion et sa philosophie sans avoir le sentiment qu'il existait entre les deux une solution de continuité, la volonté qui

¹⁹¹ Plutarque ne dit pas explicitement que c'est Eros qui sème la mort dans la dynastie flavienne, mais seulement que l'empereur fut puni, selon un procédé courant dans les Vies.

¹⁹² C'est le titre même de son ouvrage, *Il Romanzo greco. Polifonia ed Eros*, Venezia, 1989, traduit en français sous le titre moins évocateur de *Naissance du roman*, ed. du Seuil, 1991.

était la sienne que rites et théories ne fussent pas lettre morte, mais réalités vivantes continuant d'inspirer la morale quotidienne et les espoirs métaphysiques. La plus belle illustration en est peut-être, comme le suggère *L'Érotikos*, son union heureuse avec une femme qui écrivit, nous dit-il, un petit traité sur la parure¹⁹³ et qu'il pouvait consoler de la perte de leur petite fille en lui rappelant qu'elle avait, pour ne pas confondre mort et anéantissement, "tant le *patrios logos* que les formules mystiques du culte de Dionysos dont nous autres initiés nous partageons la connaissance¹⁹⁴."

Bibliographie

- Babut, D.,
- *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969.
 - "Peinture et dépassement de la réalité dans le Banquet de Platon", *REA*, 82 (1982) 49-86, repris dans *Parerga*, CMO n° 24, Lyon, 1994, pp. 171-195.
 - "Le dialogue de Plutarque *Sur le démon de Socrate*. Essai d'interprétation", *B.A.G.B.*, (1984) 51-76, repris dans *Parerga*, pp. 405-430.
 - "Du scepticisme au dépassement de la raison Philosophie et foi religieuse chez Plutarque", *Parerga*, Lyon, 1994, pp. 549-581.
- Barigazzi, A.,
- "Note critiche ed esegetiche all'Éroticos di Plutarco", *Prometheus*, 12 (1986) 97-122 et 245-266.
- Calame, C.,
- *L'eros dans la pensée grecque*, Paris, Berlin, 1997.
- Cantarella, E.,
- *Selon la nature, l'usage et la loi. La bisexualité dans le monde antique*, trad. fçse, Éd. La Découverte, 1991.
- Dover, K.,
- *Homosexualité grecque*, trad. fçse S. Saïd, Grenoble, 1982.
- Flacelière, R.,
- *Plutarque, Œuvres morales t. X, Dialogue sur l'Amour*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- Foucault, M.,
- *Histoire de la Sexualité T.III, Le souci de soi*, Paris, 1984.
- Frazier, F.,
- "Platonisme et Patrios pistis dans le discours central de (chs 13-20)", in A. Pérez Jimenez, J. Garcia López y Rosa Maria Aguilar, *Plutarco, Platon Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I. P. S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999)*, Madrid, 1999, pp. 343-356.
 - "U'Érotikos et les fragments sur l'amour de Stobée", in José Ribeiro Ferreira et Delfim Ferreira Leão (edd.), *Os fragmentos de Plutarco e a recepção da sua obra*, Coimbra, 2003, pp. 63-87.
 - "La 'prouesse de Camma' et la fonction des exempla dans le Dialogue Sur l'Amour", in A. Pérez-Jiménez & F. Titcheiner (edd.), *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works. Studies devoted to Professor Philip Stadter by the International Plutarch Society*, 2005, pp. 197-212 (= 2005a)
 - "À propos de l'influence de la corné-

¹⁹³ *Praec. conj.* 145 A.

¹⁹⁴ *Cons. ad uxorem* 611 D, avec l'emploi de

die dans *YÉrotikos*. Un réexamen de la notion de ‘dialogue dramatique’”, in A. Casanova (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica*, Firenze, 2005, pp. 173-205 (= 2005b).

Goessler, L.,

- *Plutarchs Gedanken über die Ehe*, Zurich, 1962.

Goldhill, S.,

- *Foucault's Viriginity*, Cambridge Univ. Press, 1995.

Halperin, D.,

- “Plato and Erotic Reciprocity”, *Cl. Ant.*, 5 (1986) 60-80.

Hirzel, R.,

- *Der Dialog. Ein literarhistorischer*

Versuch, Leipzig, 1895.

Puech, B.,

- “Prosopographie des amis de Plutarque”, *ANRWII*. 33. 6, pp. 4831-4893.

Rist, J. M.,

- “Plutarch's Amatorius: A commentary on Plato's Theories of Love?”, *CQ*, 51 (2001) 557-575.

Russell, D. A.,

- *Plutarch*, London, 1973.

- “Plutarch. Amatorius 13-18”, in J. Mossman (ed.), *Plutarch and his Intellectual World*, Oxford, 1997, pp. 99-111.

Zuntz, G.,

- “Notes on Plutarch's *Moralia*”, *RM*, (1953) 232-235.