

PLOUTARCHOS, n.s.

Scholarly Journal of the
INTERNATIONAL PLUTARCH SOCIETY

Plutarchus



Plutarchus ein natürlicher maister vnd aussprechender geyst vnd ephye in gepie
ter vñ anrichter des kaisers Crayano ist zu dieser zeit an sinne vñ mündigen vñ gloub
würdigkeit in fast großer achtung gewest. vñ in dem heilighumb seyhen der sinnen ein so vffaffen als fest
Plutarchus der natürlich vñ in dem heilighumb seyhen der sinnen ein so vffaffen als fest
gewest das er sundern sich dem kaiser des kaisers hat mögen ermitte vñ so vffaffen als fest
chus te sundern sich dem kaiser des kaisers hat mögen ermitte vñ so vffaffen als fest
digkeit. sein selbs erfahrung. Der amblerer man gut vñ der vnderbaren nemlich vñ Plutar
ung. vñ er hat als ein hochgelerter man gut vñ der vnderbaren nemlich vñ Plutar
sachen in frechlichem vñ lateinischen gegung gar vñ der vnderbaren nemlich vñ Plutar
tapffheit bey Crayano angenant begabung gelangt.

Vo LUME 5 (2007/2008)

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

ment dans un travail de cette ampleur : en 403 B, il faut lire « Deinomenès » au lieu de « Deinomenos », en 427 A la négation a sauté et il faut lire « Théodore de Soles ne traite pas mal... », un « s » parasite est à supprimer à « remblai » en 434 C, on lit trois fois l'adverbe « aveuglément » au lieu du substantif « aveuglement » à la note 65, p. 267, mais l'erreur de composition la plus importante figure dans l'introduction (p. 22), comme me l'a signalé F. L., où, quelques lignes ayant sauté, les paroles d'Ammonios sont malencontreusement attribuées à Plutarque. Il faut rétablir la phrase suivante : « *Pour être sensible au discours arithmologique de Plutarque, qui justifie l'E dans le rapport au nombre 5, Ammonius n'en déclare pas moins que la lettre E ne désigne ni un nombre, ni un rang, ni une conjonction, ni aucune autre partie du discours de sens incomplet.* »

On peut encore signaler quelques omissions : en 408 B le participe complétif καθεστῶτα n'est pas traduit, en 417 B, le syntagme explicatif après la citation d'Hésiode ὡς βασιλικού του ευ ποιεῖν οντος a disparu aussi, de même que, en 435 D, le participe ἐμπεσόντα. À l'inverse, sont ajoutés en 397 E un pronom personnel parasite (il faut lire « je rappelais » [συνανεμίμν]σκον] et non « je me rappelai ») et en 422 B, une conjonction qui transforme en causale une relative déterminative (la surface intérieure du triangle, « est appelée plaine de la vérité, dans laquelle se trouvent... »; « *parce que c'est en elle que se trouvent...* » est une glose).

Ces quelques détails ne sont que peu de choses en regard de l'immense travail accompli, particulièrement évident dans l'abondant *corpus* de notes. On a là un véritable commentaire du texte, où les compétences philosophiques de l'auteur donnent toute leur mesure — sur des points non philosophiques, on pourra compléter la note 9 au *De defectu* (p. 313), à propos du test du toucher, en se reportant à *QC* VIII 10, 735 C et à la note *ad loc.* dans la CUF, et, sur la dernière

lacune du *De Pythiae* et l'hypothèse de S. Levin d'une *damnatio memoriae* de Domitien (n. 306, pp. 305-6), je renverrai à ma critique, publiée in *Ploutarchos* n. s. 1 (2003/2004) 35-50. Tous les travaux critiques essentiels sont connus et exploités, et les lecteurs apprécieront surtout les nombreux et utiles rapprochements avec les textes platoniciens, en particulier *Timée*, *Philèbe*, *Le Sophiste*, *Les Lois*, *l'Épinomis* — tous textes que les « littéraires » fréquentent moins et où ils seront grandement redevables à F. I. de ses éclaircissements —, mais aussi avec Aristote, en particulier la *Physique* et la *Métaphysique*. On peut seulement regretter que le principe de la collection ne prévoie pas d'index locorum, qui permettrait encore une meilleure exploitation de toutes ces références. Il ne fait cependant pas de doute que F. I. donne là non seulement une édition accessible aux non hellénistes, mais aussi un précieux instrument de travail aux spécialistes.

FRANÇOISE FRAZIER
Université Paris X-Nanterre

H. GÖRGEMANNS, B. FEICHTINGER, F. GRAF, W. JEANROND und J. OPSOMER, *Plutarch. Dialog über die Liete (Sapere X, Mohr Siebeck), Tübingen, 2006, 323 pp. ISBN 3-16-148824-5.*

La collection SAPERE, créée pour mettre à la disposition du public d'aujourd'hui, des œuvres des quatre premiers siècles de notre ère longtemps restées dans l'ombre et dont le contenu philosophique, éthique et religieux n'est pas sans conserver jusqu'à nos jours quelque actualité, avait choisi pour son volume I le petit traité anti-épicurien de Plutarque, *Ist "Lebe im Verborgenen" eine gute Lebensregel ?* [voir la recension de J. Hershbell dans *Ploutarchos*, n.s. 1 (2003/2004), 117-120], elle revient à Plutarque pour son volume X avec un dialogue d'une tout autre ampleur, le *Dialog über die Liebe*, présenté toujours selon les mêmes principes:

une introduction d'ensemble qui pose les éléments historiques et interprétatifs nécessaires à la compréhension du texte (pp. 3-38) et une traduction richement annotée (pp. 44-131 pour le texte, 132-188 pour les 449 notes) dues à H. Gôrgemanns, suivies par quatre essais qui donnent au lecteur des informations plus larges et plus générales, d'ordre historique, et sont dus à des spécialistes d'histoire des religions (F. Graf, pp. 191-207), de Rome (B. Feichtinger, qui traite de problèmes d'histoire sociale, pp. 236-273), de philosophie (J. Opsomer, pp. 208-235) et de théologie (W. Jeanrond, pp. 274-293). S'y ajoutent une bibliographie abondante (pp. 299-305 — dans laquelle a été oublié **BABUT** 1963, cité n. 69, p. 22 et n. 75, p. 25 [=Daniel **BABUT**, « Les Stoïciens et l'amour », *REG* 76, 1963, 55-63]) et trois précieux index, un index locorum sélectif, mais fort riche (pp. 306-319), un index nominum (associant noms propres et notions, pp. 320-322) et enfin un index des mots grecs (p. 323).

L'introduction évoque d'abord les qualités littéraires, de vivacité, d'originalité, d'humour (« lebendig, originell und witzig ausgestaltet ») de l'œuvre, avant d'insister sur « l'*Unikum* » qu'elle constitue dans la littérature antique, en raison de son contenu. Suit une première analyse d'ensemble du texte (1. *Exposition und Aufbau des Dialogs*), résumée dans un tableau qui fixe nettement les choses (p. 6). Viennent ensuite les données savantes attendues : discussion chronologique (2. *Zur Chronologie*, qui envisage successivement la date de rédaction, soulignant avec raison le caractère tardif de l'œuvre et sa proximité avec le *De Iside*, et la date dramatique, à propos de laquelle sont résumées en note [11, p. 7] les conclusions, souvent hasardeuses et contradictoires, tirées des anachronismes du dialogue par les savants du XIX^e s. et du début du XX^e), présentation des personnages (3. *Die Personen*, dont il est très justement indiqué d'entrée [p.

8] « qu'il ne sont pas peints d'abord comme des représentants des écoles philosophiques et de leur doctrine, mais comme des figures dramatiques, définies par leurs caractères et leurs inclinations », avant que soient exposées en détail pour chacun les données dont nous disposons grâce aux inscriptions ou aux autres textes de Plutarque et défini leur rôle dans le dialogue), de la forme littéraire du dialogue (4. *Zur Dialogform*, qui reprend la notion du « novellistischer Dialog » proposé par R. Hirzel), de la tradition philosophique (5. *Die Tradition des Schriften über Liebe und Ehe*, avec une note très utile [52, p. 20] pour le lecteur moderne sur la spécificité du vocabulaire grec ; sur la valeur particulière donnée à Eros par Platon, il peut être utile d'ajouter **M. DIXSAUT**, *Le naturel philosophe*, 3^{ème} éd., Vrin, 2001, en part. 125-186), et enfin de la tradition manuscrite (7. *Zum Text*) — le point 6 (6. *Standpunkte und Argumente*) intéressant l'interprétation d'ensemble du texte, j'y reviendrai plus loin.

Avant le texte et sa traduction, on trouve encore trois pages (39-41) signalant la centaine de variantes textuelles que cette édition présente par rapport à celle d'Hubert dans la collection Teubner ; ayant nourri sa réflexion de la consultation d'à peu près toutes les éditions ou annotations critiques précédentes, H. G. rétablit le texte des manuscrits une vingtaine de fois — à quoi s'ajoute en 769 E2 la préférence donnée à la forme générale sans article γάμον transmise par E plutôt qu'au lemme τὸν γάμον de B. Il a très certainement raison, dans la série de parataxes du chapitre 21 souvent si mal comprise, de rétablir en 766 E4 ἀδυνατόν [voir l'excellente n. 357] ; le rétablissement de l'article féminin, corrigé en *el* interrogatif depuis le XVI^e s., en 753 C6, me surprenait davantage à première lecture, mais la note 82, qui y voit une transposition du cas d'Isménédora sur le plan des principes, est convaincante [voir encore, dans le même esprit, le maintien de ἀχαρίς seul en 751 E1 et n. 51, ou le retour

à παιδιών en 763 A2 et η. 265]. Un effort a été fait aussi pour les citations poétiques : H.G. a choisi d'introduire le texte de Sappho en 763 A7-15, emprunté à Bergk en 758 B5 et C6, à Wagner en 760 E2 pour compléter le trimètre de *Niobe* (ὦ <φίλτατ' ἀνδρών>, ἀμφ' ἐμοῦ στείλαι <ταχα>), à Kaibel pour le vers comique de 769 B6. Signalons encore le souci du philologue qui préfère en 770 C4 la correction de Helmbold καλῶν <καλον> καί το μετόπωρον à la correction de Bâle, reçue depuis le XVI^e s., qui place καλὸν après μετόπωρον, rendant moins explicable la chute de l'adjectif.

Plus d'une quinzaine de conjectures sont dues, partiellement ou totalement, à H. G. Parmi elle je signalerai la correction, en partie empruntée à Reiske, en 749 A4, qui me semble indispensable pour construire la phrase et qui arrête l'énumération des éléments du *Phèdre* à δα' ἄλλα τοιούτων τόπων <ἴδια> pour reprendre ensuite la description des imitateurs sans talent avec un relatif (disparu par saut du même au même qui s'expliquerait encore mieux sans l'ajout ἰ'ἴδια ?) <ὦν> ἐπιλαβόμενοι. Parmi les passages très discutés et quasi désespérés, on peut signaler en 752 A10, où les manuscrits portent un inintelligible οὐκ ἐστὶν ἀφροδίσιον παιδικῶν ἀκοινωνία, la proposition originale et « économique » οὐκ ἐστὶν ἀφροδίσιον παιδικῶν ἢ κοινωνία, qui résout le problème, le plus souvent éludé, de la construction de κοινωνία, mais à l'inconvénient d'employer une forme adjectivale qu'on ne trouve pas chez Plutarque. En 753 C2, l'infinitif παύεσθαι reste en l'air et est le plus souvent substantivé, valeur à défendre sur le même plan que la richesse, mais qui n'est pas défendue en fait avant la troisième partie ; dans un tout autre esprit, H.G. propose <οὐκ ἐόντα? ἡμᾶς> ἔραν, « développe un peu la défense contre eux, qui ne nous laissent pas aimer », où l'infinitif semble plus naturel et qui n'a pour seul défaut que de renvoyer plutôt à la première antilo-

gie (750 C) qu'aux reproches faits par Protogène, limités à l'indécence d'une femme amoureuse (753 B). Dans le même ordre d'idées, la prise de parole de Pisias, au début de la discussion sur les inconvénients du mariage avec Isménodore, pose un problème délicat : les manuscrits portent un incompréhensible προκήρυξα? ἐμοῦ γ' ἐνεκα πάσαι? γυναιξίν αν εραστήν. La correction de Tucker ανεραστίαν introduit un substantif qu'on ne trouve que chez Thémistios. Par ailleurs, dans une discussion qui se veut moins personnelle, on peut tout aussi bien supposer que Pisias proclame son indifférence aux femmes d'une manière opposée, en disant qu'on peut bien les aimer et que cela lui importe peu, l'intérêt seul de Bacchon entrant maintenant en ligne de compte [voir la note *ad loc.* de R. Flacelière dans la CUF]. C'est ce que semble avoir pensé aussi H. G., qui a repris la correction de Pohlenz <εἰρωσιν, ἔραν>, mais, dans le contexte, de rechef l'actif ne me semble pas bien convenir : il ne sera question que plus loin (753 B) de l'amour *ressenti par les femmes*, et il sera alors vigoureusement condamné ; la solution <γεγονέαι> envisagée par R. Flacelière ou <γενεσθαι> de Cataudella constituerait une meilleure articulation avec le débat précédent — peut-être pourrait-on aussi simplement suggérer εἶναι.

Autre passage très mutilé, celui qui évoque les équivalents d'Aphrodite dans la mythologie égyptienne : H. G. choisit de conserver tout au long du passage l'assimilation à la terre, qui ne se tire en fait que de 764 D3, où les manuscrits portent γην δε κατ' οὐδεν. Mais, là aussi, le texte est obscur et mutilé, et ce qu'on en a ne semble pas *a priori* accepter ladite assimilation [voir n. 305 *ad loc.*] ; H. G. réintroduit donc la terre en 764 B7, comme Wilamowitz, Hubert et Flacelière, et écrit Αφροδίτην <δε καί την σελήνην καλοῦντε? καί την γην>, innovant ensuite en D3 où il complète γην <καί αμα την σελήνην> κατ' οὐδεν <α σαφή λό-

γον> Ἀφροδίτην καλοντες, plutôt que d'opposer, comme les éditeurs précédents, l'assimilation, fautive, à la terre, et celle, qui « atteint une certaine ressemblance », avec la lune. Pour justifier cette hypothèse, il s'appuie, linguistiquement, sur l'absence de la locution κατ' οὐδέν comme négation renforcée chez Plutarque et, pour le fond, sur la bizarrerie d'une telle emphase mise sur la terre. Il rappelle que les deux assimilations se trouvent dans le *De Iside*, 372 D pour la lune, 366 A et F pour la terre —avec cependant un certain écart entre les deux passages, le premier limitant l'assimilation à la terre que recouvre le Nil, la conclusion seule généralisant pour faire d'Osiris et Isis les principes de l'eau et de la terre. Cette seconde assimilation est cependant beaucoup moins bien documentée, mais, en admettant même que Plutarque l'utilise à l'occasion, je ne réussis pas à voir ce que la terre vient faire dans tout ce passage, construit sur l'analogie Éros-Soleil / Aphrodite-Lune. J'inclinerais plutôt à penser que γην recouvre une mélecture de την, qui a pu favoriser la disparition du substantif, à moins qu'il n'y ait eu haplographie, simplifiant la séquence ΠΕΠΙΟΠΑΝΑΤΤΗΝΔΕ. Si donc j'envisagerais volontiers d'écrire ici τήν ὁδὲ <aeXq-vh> (et de ne pas mettre γην en B5), je n'aurais ensuite rien de mieux à proposer pour le κατ' οὐδέν, où la conjecture de H.G. est très séduisante, qui oppose à l'incertitude rationnelle une certaine atteinte d'une ressemblance vraie, en dépit de toutes les difficultés, bien en accord avec les déclarations sur la poésie et le mythe en 762 A et en 765 D, mais néanmoins fort difficile à expliquer paléographiquement.

Ce ne sont que quelques exemples d'un travail d'éditeur scrupuleux, base d'une traduction elle aussi d'une grande clarté. Une étrangère peut difficilement donner un avis éclairé sur ce point, sinon dire l'agrément de la lecture. Il est un peu étonnant quand on l'entame de voir les précieux intertitres qui

articulent la traduction être introduits aussi en grec : même si les crochets droits rappellent qu'il s'agit d'initiatives de l'éditeur, cette pratique est pour moi très inhabituelle, mais ce n'est qu'un détail. En ce qui concerne les termes sans équivalent exact dans nos langues modernes, H. G. a choisi de translittérer le plus souvent philia et areté [voir n. 28, qui renvoie à la note 52 de l'introduction]. Je ne relèverai qu'un passage où *a priori* mon interprétation était différente de ce que j'ai lu : il s'agit, dans la dernière partie, du début du chapitre 24 (769 E), το δ' Εμπαθές ΕΝ αρχή και δάκνον, ὡ μακάριά ΖεῦξίττιΕ, μή φοβηθης ὡς ἔλκος ἢ δοξασμόν. Il est clair que H. G. [n. 417], comme J. Opsomer [n. 118, p. 231], donne à l'expression un sens psychologique et ne voit dans le développement sur la greffe et la grossesse qui suit qu'une comparaison explicative. J'inclinerais pour ma part à y voir une allusion à l'union physique et à la douleur de la nuit de noces, évoquée dans les *Préceptes conjugaux* (138 E) ; l'argument conviendrait assez bien en réponse à une objection inspirée par des Epicuriens, très attachés à la dimension physique et physiologique de l'amour (voir *QC* III 6), et prolongerait la constatation de 769 A sur le plaisir comme germe de l'intimité. Cependant, en l'absence de l'intervention de Zeuxippe, qui seule nous permettrait de trancher, la question reste, me semble-t-il, dans l'incertitude.

Les quelques exemples que j'ai donnés ont déjà suggéré l'importance des notes, riches et bien informées, qui éclairent le lecteur au fil du texte [à la n. 104, corriger la référence et lire « Diodor, IV, 31, 1 »]. Les contributions savantes qui suivent, selon les principes de la collection, permettent de montrer l'intérêt du texte pour diverses disciplines et s'éloignent *de facto* du travail herméneutique et des compétences d'helléniste de l'auteur de ce compte rendu. Cette partie est encadrée par deux essais à teneur religieuse, l'un qui précise le culte d'Éros à

Thespies, l'autre qui met en parallèle la théologie de l'amour chrétienne qui se constitue à l'époque, dans la continuité de la pensée juive, et le dieu Amour de Plutarque. Dans le premier, F. Graf synthétise l'ensemble des éléments historiques connus, le concours des Erotideia, le sanctuaire et les statues, le mythe étioologique, la pierre brute et le culte « aniconique », le rapport avec l'Éros d'Hésiode : le texte de Plutarque y fonctionne comme une source, confrontée aux autres documents, épigraphiques et littéraires (ainsi le silence de Plutarque sur la pierre brute censée représenter Eros selon Pausanias signifierait qu'on ne l'avait pas encore interprétée ainsi à son époque, p. 205). Est posé en particulier le problème du programme des Erotideia à l'époque du jeune Plutarque (p. 195) ; un autre intérêt pour le non-spécialiste réside dans la complexité des relations d'Éros avec la sexualité mise en lumière par l'analyse des éléments du culte — cadre homoérotique initial de *Vaition* de Narcisse, qui devient hétérosexuel chez Ovide et Pausanias (p. 198), importance des liens d'Éros avec le gymnase comme avec le mariage et donc avec les deux formes d'amour (p. 199-201 et 206-207). Quant au dernier essai, il procède à une confrontation systématique des thèmes de l'amour chez Plutarque et dans le Nouveau Testament (problématisation générale, amour et mariage), pour préciser la spécificité de chacune des deux pensées, mais aussi, plus largement, pour mettre en lumière toutes les nuances du discours sur l'amour, qui, développées au début de notre ère, ont pu influencer notre culture occidentale (p. 274). Il débouche sur la perspective d'un enrichissement possible des réflexions théologiques contemporaines par un texte comme celui de

Plutarque : c'est-à-dire qu'on est là au cœur du projet de la collection, de nourrir la réflexion contemporaine.

Les essais centraux mettent en lumière les deux thèmes liés par Plutarque, l'amour et le mariage, et proposent tous deux une relecture du texte qui suit une mise en perspective, philosophique pour J. Opsomer, socio-historique pour B. Feichtinger. Le premier rappelle ainsi au lecteur moderne la polysémie du concept antique d'éros (p. 208-213) et les grands traits de la « psychologie morale » de Plutarque, c'est-à-dire à la fois sa conception de l'âme et sa théorie de la vertu éthique (pp. 213-220, appuyées surtout sur *De procr. animi*, *De viri. mor.* et le fragment 135 Sandbach) avant de développer une analyse suivie (pp. 230-235). La seconde insiste en préambule sur la dimension culturelle et historique des conceptions de l'amour, du désir et de la sexualité et précise les grands traits de l'homoérotique antique et ses différences avec l'homosexualité moderne, en suivant son évolution, depuis l'époque archaïque jusqu'au temps de Plutarque, où elle ne pouvait plus guère avoir de rôle dans la formation du citoyen et tendait à prendre un caractère plus privé (pp. 237-251), avant d'analyser en détail les débats des chapitres 3 à 9 qui opposent les deux amours (pp. 252-268) et la dernière partie du dialogue, qui intègre définitivement éros dans le mariage (pp. 268-273, « die Domestizierung des *Eros* »). De telles lectures sont nécessairement partielles, puisqu'il s'agit pour chaque spécialiste d'éclairer l'aspect qui l'intéresse, et il y aurait d'autant plus mauvaise grâce à le leur reprocher que les deux exposés sont d'une grande valeur et mettent excellemment en lumière la spécificité de la perspective antique. Les quelques remarques que je ferais tendent plutôt à exploiter ces approches « pointues » pour faire apparaître

¹ J'ajouterais seulement à *Theæt.* 176 A-B et S. Anon. in *Theæt.* 7, 14-19, que J. O cite pour éclairer Γοικβιωτικὴ πρὸς τὸ καλόν de 759 E (p. 229), le texte d'Alcinoos, bien plus proche, qui emploie le même mot et situe cette tendance à l'intérieur de l'âme divine (*Didaskalikos* 178, 39-46).

des problèmes exégétiques plus généraux qui se posent à l'helléniste.

Ainsi, étant donné l'importance accordée aux réflexions de Plutarque sur la « procréation de l'âme » dans la présentation générale (p. 213 sqq) et la conclusion des deuxième et troisième parties sur l'accès à la vérité que donne l'enthousiasme divin (p. 219-220 et 235), je ne suis pas sûre que l'expression « psychologie morale », choisie comme titre par J. Opsomer, ne risque pas d'être réductrice pour qui n'est pas spécialiste d'histoire de la philosophie. L'emploi du concept de « psychologie » au sens antique de théorie de l'âme en général aurait peut-être mieux annoncé l'ampleur du champ de la réflexion du savant moderne — même s'il choisit de se concentrer sur « die innerseelischen Formen des Eros » (p. 213) — comme de l'auteur antique, qui associe éthique, métaphysique et religion. Dans le même sens, si l'effort d'unification du concept fait par Plutarque est très justement mis en lumière, peut-être y a-t-il quelque exagération dans l'affirmation que *seul* l'amour hétérosexuel et conjugal peut donner les conditions de réalisation du véritable éros (p. 210) : outre que cette affirmation est contredite par 770 C, elle risque derechef de réduire la réflexion de Plutarque, qui ne cherche pas, je crois, à faire se recouvrir éros et mariage, mais réfléchit sur éros et trouve dans le mariage les conditions les plus favorables et les plus à la portée de ses contemporains [cf. sur ce point J. M. RIST, « Plutarch's *Amatorius*: A commentary on Plato's Theories of Love ? », Cg 51, 2001, p. 559].

Cette situation contemporaine est précisément le sujet que traite B. Feichtinger, montrant à la fois ce que peut avoir de potentiellement révolutionnaire la constitution d'une femme en sujet amoureux dans l'histoire d'Isménodore et le conformisme, qui finalement triomphe et « récupère » ce cas extrême, d'abord parce que les qualités d'Isménodore sont les qualités masculines

traditionnelles et ne changent rien aux valeurs reconnues (p. 268), ensuite parce que le développement final sur la philia dans le mariage revient à un rapport beaucoup plus « normal », qui s'inscrit bien dans la tendance contemporaine de *Y Imperium Romanum* à chercher dans le mariage un élément stabilisateur. Cela est sans doute vrai, mais la lecture de la construction du texte à travers ce seul filtre donne, je crois, une perspective fautive, dont souffre particulièrement la partie centrale. L'activité « masculine » d'Isménodore atteint son sommet avec l'enlèvement : vus par B. F. les chapitres suivants permettraient de ramener cet « extrême » à la norme et, dans cette mesure (« insofem »), le passage à l'exposé philosophique sur Eros donnerait l'impression « einer geschickt kaschierten Flucht aus der Aporie eines durchaus radikalen Experiments zur Relativierung der Geschlechterhierarchien » (p. 265). Même atténuée par « insofem », même « impressive », cette lecture me semble méconnaître le mouvement de la réflexion qui s'appuie sur un cas *volontairement* extrême — source d'étonnement et donc de réflexion philosophique — pour amener d'abord l'idée qu'Isménodore a cédé à une « inspiration divine » et orienter ensuite le débat vers la nature divine d'Éros. L'interprète moderne peut éventuellement penser que *le résultat* est que Plutarque élude ainsi un problème social, mais il me semble impossible que *Plutarque* l'ait pensé et qu'il y ait habileté de sa part : pour le philosophe qu'il est, une réflexion sur la nature d'éros, liée à la nature de l'âme, est fondamentale et l'idéal conjugal a une dimension à la fois sociale et personnelle. Pour le dire autrement, si l'analyse moderne proposée est en soi fort intéressante, qui, à travers le texte, lu comme un document des mentalités d'époque, montre le maintien de la structure patriarcale de la société malgré l'évolution qui avait amené, par exemple, des femmes à être membres d'un gymnase, comme l'attestent

certaines inscriptions, l'helléniste, qui n'est pas très étonné que Plutarque ne développe pas de conceptions socialement révolutionnaires et lit avec beaucoup de profit la mise en perspective générale, aimerait que, dans les deux parties consacrées à *Y Erotikos*, les intentions de l'auteur fussent plus nettement distinguées du sens historique que prend le texte pour le spécialiste d'aujourd'hui.

Ces intentions de l'auteur, liées à la construction du texte, c'est dans la présentation d'H. Gorgemanns qu'on peut les trouver. Là encore, si je m'attarde surtout sur les points de divergence, ces désaccords m'enlèvent rien à la grande qualité de l'analyse et je ne prétends que signaler au lecteur une autre interprétation possible. L'Amour est un sujet très particulier et qui apporte dans l'affabulation même une fantaisie que n'a aucun des autres dialogues : dans la tradition platonicienne, Plutarque a choisi un cadre et des personnages particulièrement concernés par l'amour, et singulièrement par l'amour conjugal, et il s'est attaché, dans la première partie, à les faire parler avec toute la fougue et la passion que comporte l'amour, mais le départ de Pisias, Protogène et Anthémion comme l'intervention de l'austère Pemptidès flétrissant la passion et la mise en garde non moins solennelle de Plutarque sur l'ébranlement possible de la tradition me semblent donner un tour beaucoup plus sérieux à la réflexion. Je ne crois ainsi pas que l'on puisse parler, *pour l'ensemble du texte*, d'un enthousiasme excessif du jeune Plutarque (p. 9, 26, 28, 29), voir dans la plaisanterie de 752 D sur le feu qui le brûle et contamine Daphnée une clé pour la lecture du personnage (p. 9) et en tirer l'idée que l'auteur se regarde après tant d'années avec une certaine distance souriante, comparable à celle qu'il marque pour son personnage dans le *De E*. Dans le *De E*, Plutarque, narrateur, se moque *explicitement* de lui-même — ce qui est sensiblement différent de la raillerie d'un contradicteur dans une

ambiance qui rappelle celle des *Propos de table*— et, à n'en pas douter, c'est Ammonios qui est investi de la plus grande autorité philosophique, alors qu'ici, non moins évidemment, elle appartient à Plutarque. De fait, si l'arbitrage est d'abord demandé à « mon père et ses compagnons » (750 A), les questions que lui posent Pemptidès, Soclaros, et sans doute Zeuxippe le mettent dans la position du professeur de philosophie qui a été la sienne ultérieurement, tout comme sa défense de la tradition religieuse ou la mention de la visite de Sabinus « chez nous, à Delphes » rappellent le prêtre qu'il fut ensuite. Cette superposition anachronique des figures, le jeune marié, le père, le philosophe, le prêtre, fait de Plutarque la meilleure illustration d'une théorie autant vécue que pensée et permet précisément de suggérer un des éléments essentiels de l'amour humain, son inscription dans la durée, que rend sensible la mise en œuvre littéraire. Insister dans celle-ci sur l'éthopée et, corrélativement, sur la rhétorique, c'est risquer de tirer l'œuvre du côté de Lucien plus que du côté de Platon. On peut certes, à notre époque, juger cette œuvre peu conforme à ce que nous considérons comme le sérieux philosophique, et Plutarque lui-même, par ses dérobades successives, la distingue bien d'un exposé dogmatique, mais cela n'exclut pas une lecture qui mette en lumière une réflexion philosophique, un effort pour développer une conception de l'amour qui lui donne toute sa valeur, éthique, religieuse, métaphysique. Une telle lecture, outre qu'elle est possible, a l'avantage, me semble-t-il, de donner un sens plus riche à des passages ou des points délicats et j'en prendrais deux exemples.

Depuis longtemps, les commentateurs ne cessent de s'étonner que Plutarque fasse d'Éros un dieu et non un *daimôn*, comme dans le *Banquet*. H.G., qui lit les chapitres 13 à 18 comme un éloge rhétorique, suggère, comme explication la plus simple, « daB für ein Enkomion im rhetorischen Rahmen nur

ein Gott der geeignete Gegenstand ist » (p. 30), ce qui revient à dire que la forme déterminerait le contenu. Je préfère pour ma part une explication qui s'appuie davantage sur la conception que Plutarque se fait de l'amour, force psychique qui met dans notre vie une part de divin et, en tant que telle, patronnée par un dieu. La réflexion sur sa nature se ramène alors à une alternative, *pathos* ou *theos*, et préciser la nature de cet être divin, dieu ou *daimôn*, n'est pas ici plus pertinent que ce ne l'est dans le *Phèdre*, où Platon se contente de dire qu'il est ὁ θεὸς ἢ τὸ θεῖον (242 e), et insiste, comme Plutarque, sur la bonté du dieu —alors que, dans le *Banquet*, il s'agit de penser le *metaxu*, et singulièrement la figure du philosophe. Ici donc le partage se fait entre passion malade de l'âme et dieu source d'enthousiasme —ce qu'on retrouve dans la présentation de la théorie des *maniai* en 758 D-E. La qualité de dieu permet de surcroît de montrer la convergence de la *patrios pistis* et de la philosophie. Cet effort d'unification, qui semble un des grands traits de la personnalité intellectuelle de Plutarque, attaché de même lorsqu'il se penche sur l'histoire du platonisme à en synthétiser les différents courants, se manifeste encore dans sa définition d'Éros. Aussi ne peut-on, je crois, parler d'oscillations dans son jugement sur la pédérastie, ni les expliquer par la tradition (p. 27). Daphnée comme Plutarque, mais comme Protogène aussi, excluent toute dimension physique dans cet amour, et les rejets véhéments cités par H. G. (5, 751 DE et 23, 768 E, p. 27) concernant cet aspect, tandis que la déclaration « plus conciliante » de 24, 770 C mériterait mieux, à mon avis, qu'une note de bas de page. Elle est l'ultime point de vue exprimé par Plutarque : le véritable amour s'inscrit dans la durée d'une vie. Ainsi la fidélité d'un couple masculin suffit à marquer qu'il s'agit bien d'amants véritables,

mais il n'en faut pas pour autant méconnaître que ces couples sont rares et que l'amour vrai, donc durable, se réalise davantage avec une femme. Cela n'empêche pas que, fondamentalement, l'enthousiasme amoureux est un : aussi, dans la partie centrale, qui développe cette théorie, la distinction des sexes n'est-elle pas pertinente et Plutarque utilise-t-il l'un ou l'autre selon le thème traité. Il est normal que, pour le courage et la comparaison avec Arès, on ait surtout des exemples guerriers, donc masculins, mais l'exemple suprême est celui d'Alceste, parce qu'une femme n'a pas part à Arès et montre ainsi avec évidence l'action d'Éros ; inversement, dans la comparaison avec Aphrodite, ce sont les éraustes, qui n'ont rien à voir avec elle, qui montrent le mieux la force d'Éros, alors que, réduite à elle seule, à l'inverse —donc nécessairement avec des femmes—, la déesse n'a guère de valeur, qu'on envisage l'amour vénal d'une courtisane ou la prostitution à des fins politiques d'une épouse qu'on n'aime pas.

Il me semble ainsi que, sans dénier l'importance de la conjonction des thèmes de l'amour et du mariage, lire dans *YÉrotikos* d'abord un éloge de l'amour conjugal est quelque peu réducteur et que le caractère littérairement très travaillé, voire « sophistiqué », du texte ne doit pas dissimuler l'effort *personnel* de Plutarque pour penser l'amour dans toute sa complexité, en exploitant la tradition, mais sans y être asservi. Ces quelques divergences dans la conception d'ensemble du dialogue n'enlèvent rien à la grande qualité de ce volume, et en particulier au travail philologique admirable qu'a fait H. Gorgemanns. Il ne fait aucun doute qu'on ne pourra plus travailler sur *YÉrotikos* sans se référer à cette édition.

FRANÇOISE FRAZIER
Université Paris X-Nanterre