

Figures de sages, figures de philosophes dans l'œuvre de Plutarque

Delfim Leão & Olivier Guerrier (eds.)

ARETE ET SOPHIA DANS LE TRAITÉ *DE UIRTUTE MORALI* DE PLUTARQUE

(*Arete and sophia in Plutarch's work De uirtute morali*)

JOAQUIM PINHEIRO

Universidade da Madeira

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

(pinus@uma.pt ; orcid.org/0000-0002-5425-9865)

ABSTRACT: Taking as a starting point the ethical and psychological argumentation that Plutarch develops in the treatise *De uirtute morali*, this paper will propose a double reflection on the complex relation between *arete* and *sophia*. On the one hand, the focus of interest will be the theoretical dimension of these concepts. On the other hand, it will be the realization of virtue in and through action. It will thus be necessary to underline the contribution of this treatise to the setting up of the figure of the ideal politician: one who participates actively in political action, but does so while implementing wisdom (*sophia* and *phronesis*, depending on the circumstances).

KEYWORDS: Plutarch, *arete*, *sophia*, ethics

Le traité *De uirtute morali*¹ soulève, surtout, deux approches : d'une part, l'analyse de son contenu philosophique et, d'autre part, la tentative de l'identification des sources. Il s'agit, sans l'ombre d'un doute, de sujets complexes, vu que Plutarque allie, comme il le fait habituellement dans d'autres traités, différentes traditions de la pensée philosophique qui le précède. Il est correct d'affirmer que ce traité, en plus de son contenu anti-stoïque, se rapproche plus des préceptes aristotéliens que de la conception platonique de *arete* ; cependant ce n'est pas suffisant, car cela ne répond pas à toutes les questions philosophiques que le traité pose. Nous sommes convaincus que les œuvres de certains philosophes péripatétiques auront exercé une influence importante sur l'argumentation éthique et psychologique de Plutarque, mais il est difficile d'établir des liens directs, surtout du fait que les œuvres de ces philosophes nous sont parvenues fragmentées ou ont même disparu. C'est le cas de Théophraste qui, selon Diogène Laërce (V, 42-50), aurait écrit, parmi tant d'autres œuvres, un traité sur les passions (Περὶ παθῶν), un autre sur la nature (Περὶ φύσεως), un sur l'âme, en trois livres, (Περὶ ψυχῆς θέσις) et un autre sur la vertu (Περὶ ἀρετῆς); ou même Straton de Lampsaque, successeur de Théophraste à la tête du Lycée, qui a écrit des traités au sujet de la nature humaine (Περὶ φύσεως

¹ J'exprime ma gratitude à Florence Gomes pour la révision du texte en français. Étude développée dans le cadre du projet UID/ELT/00196/2013, financé par FCT - Fondation pour la Science et la Technologie (Portugal). L'édition de Becchi (1990) a été très utile à mon article ; voir aussi Valgiglio (1992) et Frazier (1996).

ἀνθρωπίνης) ainsi qu'au sujet des facultés (Περὶ δυνάμεων). Celles-ci et tant d'autres pourraient avoir été les sources directes et indirectes de Plutarque, pour composer ce traité. L'un des aspects le plus pertinent de ce traité est la façon dont se réfutent les notions stoïques, dans la deuxième partie, en particulier celles de Chrysippe, au sujet du *pathos* et de sa relation avec le *logos*². De par sa manière d'approfondir la théorie stoïcienne, Plutarque se révèle être un connaisseur des diverses phases de la pensée de l'école du Portique, comme il le prouve dans plusieurs traités (*De profectibus in virtute* ou *De Stoicorum repugnantiis, inter alia*). Par conséquent, les *Moralia* principalement sont une source essentielle pour la connaissance du stoïcisme, par la façon dont ils approfondissent les matières, et les problématisent. Dans le cas du traité *De virt. mor.*, selon D. Babut³, ce dernier « prend racine dans la pensée la plus personnelle de l'auteur ». L'amplitude et la complexité du thème sont mises en évidence par la façon dont s'ouvre le traité⁴ :

Περὶ τῆς ἠθικῆς λεγομένης ἀρετῆς καὶ δοκούσης, ᾧ δὴ μάλιστα τῆς θεωρητικῆς διαφέρει, τῷ τὸ μὲν πάθος ὕλην ἔχειν τὸν δὲ λόγον εἶδος, εἰπεῖν πρόκειται τίνα τ' οὐσίαν ἔχει καὶ πῶς ὑφίστασθαι πέφυκε· καὶ πότερον οἰκείῳ λόγῳ κεκόσμηται τὸ δεδεγμένον μόριον αὐτὴν τῆς ψυχῆς ἢ μετέσχηκεν ἀλλοτρίου· καὶ εἰ μετέσχηκε, πότερον ὡς τὰ μεμιγμένα πρὸς τὸ βέλτιον ἢ μᾶλλον ὡς ἐπιστάσις τινὶ χρώμενον καὶ ἀρχῇ μετέχειν λέγεται τῆς τοῦ ἄρχοντος δυνάμεως. ὅτι μὲν γὰρ δύναται καὶ ἀρετὴ γεγονένη καὶ μένειν παντάπασιν ἄυλος καὶ ἄκρατος, οἶμαι δῆλον εἶναι. Βέλτιον δὲ βραχέως ἐπιδραμεῖν καὶ τὰ τῶν ἐτέρων, οὐχ ἱστορίας ἕνεκα μᾶλλον ἢ τοῦ σαφέστερα γενέσθαι τὰ οἰκεία καὶ βεβαιότερα προεκτεθέντων ἐκείνων.

A propos de la vertu appelée morale et réputée telle, c'est du point de vue dont elle se distingue le mieux de la vertu contemplative, – le fait qu'elle a pour matière la passion et pour forme la raison – que je me propose de dire quelle est son essence et comment elle parvient à l'existence, et aussi de savoir si la partie de l'âme qui en est le siège est réglée par sa raison propre ou si elle participe à une raison étrangère et, dans ce dernier cas, si elle y participe à la manière des éléments qui sont mélangés au mieux, ou plutôt si elle est comme soumise à une autorité supérieure et participe, peut-on dire, à la puissance de l'autorité qui la dirige. Qu'une vertu puisse aussi exister et demeurer parfaitement immatérielle et pure de tout alliage, je pense en effet que c'est évident ; il est bon toutefois de parcourir rapidement les opinions des philosophes, moins

² Cf. 446F-451B.

³ Plutarque, *De la vertu éthique*, introduction, texte, traduction et commentaire par D. Babut, Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon, XV, Paris, 1969, p. 80.

⁴ 440D (pour le traité *De virt. mor.*, nous suivons, dans ce travail, la traduction publiée dans l'édition Plutarque, *Oeuvres Morales*, Tome VII – Première Partie, texte établi et traduit par Jean Dumortier, Paris, 1975).

pour en faire simplement l'histoire, que pour rendre plus claire et plus ferme ma propre opinion par l'exposé préalable des leurs.

En somme, Plutarque définit l'objet du traité, qui est notamment de réfléchir sur la complexité de la nature de la vertu éthique ou morale ; et non seulement de présenter son opinion, mais aussi celle des autres comme un moyen de renforcer l'argumentation.

Le but de notre présentation n'est pas de discuter les sources et leur emploi au long du traité, mais de souligner la contribution de ce traité à l'élaboration de la figure de l'homme politique idéal : celui qui participe activement à l'action politique, mais le fait en mettant en œuvre la sagesse (*sophia* et *phronesis*, selon les circonstances). Un des fondements de l'exposition théorique de Plutarque est la distinction entre *aretai* et *kakiai*, thème auquel se consacre un traité (*De uirtute et uitio*), dans le cadre de l'ancienne tradition philosophique. C'est aussi ce sujet qui pousse Plutarque à critiquer les stoïciens par rapport au remplacement euphémique de la terminologie⁵, comme l'avaient fait les sophistes, pour ne pas avoir valorisé le rôle de la raison, bien qu'il reconnaisse qu'ils distinguaient l'élément psychique du passionnel.

Οἷς καὶ αὐτοὶ τρόπον τινὰ διὰ τὴν ἐνάργειαν ὑπέικοντες αἰδεῖσθαι τὸ αἰσχύνεσθαι καλοῦσι (St. V. Fr. III 439) καὶ τὸ ἡδεσθαι χαίρειν καὶ τοὺς φόβους εὐλαβείας, ταύτην μὲν οὐδενὸς ἄν αἰτιασαμένου τὴν εὐφημίαν, εἰ τὰ αὐτὰ πάθη προστιθέμενα μὲν τῷ λογισμῷ τούτοις καλοῦσι τοῖς ὀνόμασι, μαχόμενα δὲ καὶ βιαζόμενα τὸν λογισμὸν ἐκείνοις· ὅταν δὲ δακρῦοις ἐλεγχόμενοι καὶ τρόμοις καὶ χροᾶς μεταβολαῖς ἀντὶ λύπης καὶ φόβου δηγμοὺς τινὰς καὶ συνθροήσεις λέγωσι καὶ προθυμίας τὰς ἐπιθυμίας ὑποκορίζωνται, σοφιστικὰς δοκοῦσιν οὐ φιλοσόφους διακρούσεις καὶ ἀποδράσεις ἐκ τῶν πραγμάτων μηχανᾶσθαι διὰ τῶν ὀνομάτων.⁶

A cette thèse nos contradicteurs eux-mêmes font quelques concessions à cause de son évidence, mais ils appellent la honte « réserve », le plaisir « joie », la peur « circonspection ». Nul ne peut les blâmer de cet euphémisme, s'ils réservent ces dernières appellations à ces mêmes passions quand elles se joignent à la raison, et les premières quand elles combattent avec violence contre elle. Mais quand ils sont convaincus d'erreur par leurs larmes, leur tremblement, leur changement de couleur, et que néanmoins ils ne parlent pas de chagrin ni de peur, mais de componction et de confusion, quand ils appellent par euphémisme « ardeurs » leurs passions, ils semblent avec leur vocabulaire fabriquer des justifications et des échappatoires plus dignes de sophistes que des philosophes.

⁵ Cf. *Vitios. pud.* 529D.

⁶ 449A-B.

Compte tenu de la polysémie du vocable « pathos » (par exemple, force, maladie et débilité), il n'est pas facile d'attribuer un sens concret et uniforme, si nous comparons, par exemple, les traités *De vitiose virtute* et *De uirtute morali*⁷. En outre, Plutarque considère que la propre *δυσωπία*, qui est une maladie et un mal, appartient à un genre de passion différent du *αἰδώς*, qui représente aussi pour les stoïques une *eupatheia*.

Plutarque réfute la notion moniste de la vertu, comme le défendent les Stoïciens et, en particulier, Chrysippe, qui nie la possibilité de la diversité de la nature de l'*arete*, en claire contradiction, selon Plutarque, avec la réalité. La liaison à la réalité et à l'action est, sans doute, un élément important pour la construction théorique des *Vitae* et des *Moralia*. En considérant que la parole mène à l'action⁸, se formule une rhétorique active et conséquente, car toute vertu se réalise pleinement quand elle essaye l'action. En réalité, Plutarque suit la tradition de ceux qui pensent que le *ἦθος*, tout comme les vertus (*ἀρεταί*) et les défauts (*κακίαι*)⁹, doivent être analysés par le biais de *πράξεις*. Dès lors, si les vertus ont un caractère ambivalent, cela se doit d'être également appliqué aux défauts. Ainsi, ce qui met l'accent sur la distinction entre l'*arete* et la *kakia* est la valeur de la disposition morale (cap. 10) avec laquelle on agit. Cet aspect peut, nous semble-t-il, être appliqué pour mieux comprendre certains concepts que Plutarque développe dans les biographies et les traités, comme par exemple la *philotimia*¹⁰. L'absence de *philotimia*, conditionnée par une *sophrosyne* excessive, ne pourrait-elle pas annuler la possibilité de l'homme à atteindre des actes héroïques ? Un autre exemple, est celui de la *philonikia*, qui peut non seulement causer des actes effroyables, comme la célébration de la victoire. De ce fait, il nous faut prendre en considération deux aspects : la dimension de la vertu théorique (*arete theoretiké*) et celle de la vertu morale ou éthique (*arete êthiké*). Pendant

⁷ Babut (1969) 120, conscient de cette difficulté, affirme : « L'aigneur ou le caractère désobligeant de cette remarque surprend dans un tel contexte ; car la distinction stoïcienne entre une 'bonne' et 'mauvaise' honte s'accord parfaitement avec la thèse que Plutarque défend ici ».

⁸ Il critique pour cela la *ἀπραξία* ('inactivité', 'repos') épicurienne par rapport à la vie publique (cf. *De tranq. an.* 465C-466A).

⁹ Quant au binôme *aretai/kakiai*, qui marquera beaucoup les *Vitae*, Plutarque dans le traité *De uirt. et uit.* 100B-101^E, considère que l'*arete*, au contraire de la *kakia*, proportionne une vie heureuse et honorable, car l'*eudaimonia* ne s'obtient pas par le moyen de la richesse et du pouvoir ; l'*arete* améliore l'éclat des choses, alors que la *kakia* l'offusque et l'empire ; par ailleurs, c'est l'étude de la philosophie qui aidera l'homme à se préparer pour le succès et pour l'échec, pour la fortune et pour la mésaventure ; et surtout, l'*eudaimonia* dépend plus de l'homme et de son caractère que des choses extérieures ; Épictète (1.12.16), en argumentant au sujet des contraires, a affirmé que ce fut Zeus qui a ordonné qu'il y eut l'Été et l'Hiver, l'abondance et la stérilité, tout comme la vertu et le vice, car l'harmonie advient de ces positions ; Chrysippe, pour sa part, mentionne que la vertu ne peut vivre sans le vice (*SVF* II, 1169 ss.).

¹⁰ L'éloquence de Cicéron, très inclinée vers l'auto-compliment, tout comme une ambition (*φιλότιμα*) démesurée envers la gloire, lui ont valu de nombreux ennemis, ce qui finirait par dicter son exil.

que la vertu théorique est pure et immatérielle, avec une tradition acceptée et reconnue, la vertu morale a pour matière la passion et comme forme la raison. Afin de croire en la nature composite de l'âme humaine, Plutarque identifie une partie rationnelle (*logos oikeios*) et une autre non rationnelle (*logos allotrios* ou *alogos*), qui sont déterminantes pour le fondement psychologique. Contrairement aux Stoïciens, Plutarque croit au rapport entre les deux parties¹¹ et même en la *σμπάθεια*. Ce besoin d'équilibre mène Plutarque à qualifier l'*arete* morale ou éthique de *συμμετρία καὶ μεσότης τῶν παθῶν*, notion qui est liée au principe de la *μετριοπάθεια*, en tant qu'harmonie de plusieurs éléments, qui sont de natures différentes, mais qui peuvent se concilier, en évitant la *ἀμετρία*. La *μετριοπάθεια* n'est pas une vertu en soi, mais elle est le résultat d'un effort et d'un processus (signe de *prokope*).

Cette construction argumentative sert à Plutarque pour affirmer sa différence par rapport à l'idéal stoïque de la *ἀπάθεια*, assumant clairement la dimension non rationnelle de la psychologie humaine. Alors que les Stoïciens définissent le *pathos* comme *νόσημα τῆς ψυχῆς*, avec des conséquences aussi physiologiques, le Chéronéen préfère la formule aristotélique et péripatétiquede *κίνησις ἄλογος*. Il démontre, une fois de plus, qu'il se rend compte de ce qui est idéal et de ce qui est nécessaire et possible. En réalité, la *ἀπάθεια* appartient au domaine théorique, étant donné qu'il est impossible, pour Plutarque¹², d'atteindre ce niveau, d'autant plus que le *pathos* fait partie de la nature humaine. De cette façon, il met l'accent sur le rôle de l'*arete ethike*, ainsi que sur toute l'argumentation qui soutient la relation entre les *logos* et *alo*. Donc, la partie irrationnelle ne doit pas être éliminée, mais mérite d'être cultivée et potentialisée envers ce qui est utile et bien : *καὶ γὰρ ἔξει συνέχεται καὶ φύσει τρέφεται καὶ λόγῳ χρῆται καὶ διανοία. μέτεστιν οὖν αὐτῷ καὶ τοῦ ἀλόγου, καὶ σύμφυτον ἔχει τὴν τοῦ πάθους ἀρχὴν, οὐκ ἐπεισόδιον ἀλλ' ἀναγκαίαν οὖσαν, οὐδ' ἀναιρετέαν παντάπασιν ἀλλὰ θεραπείας καὶ παιδαγωγίας δεομένην*¹³ (Il est en effet maintenu par sa disposition acquise, nourri par la nature ; il fait usage de la raison et de l'intelligence ; il a donc aussi quelque part à l'irrationnel et porte en lui le principe de la passion qui n'est pas un élément adventice mais nécessaire, qui ne doit pas être détruit absolument, mais qui requiert d'être cultivé et éduqué). Pour Plutarque, la partie irrationnelle de l'âme est plus proche de la conception aristotélique que de la platonique, car elle défend son unité, à l'inverse du philosophe du Lycée qui distingue en elle le *θυμός* (esprit) et les *ἐπιθυμίας* (instincts), où se trouve l'émotion, ce qui est, pour les Stoïciens, une erreur.

Il convient de souligner l'intervention décisive de la *paideia*, dans le cadre de cette relation entre *logos* et *logos alogos* ou *alogia*, capable de

¹¹ Cf. 441D-E.

¹² Cf. *Cons. ad Apoll.* 102C.

¹³ *De uirt. mor.* 451C.

transformer la *akosmia* en *kosmos*, autrement dit, de proportionner à chaque individu l'équilibre nécessaire pour orienter la *óρμή* vers le bien, en ce qui concerne les héros de Plutarque très orientée vers la *politeia* et vers les exploits guerriers. En revanche, la *ἀμαθία* (dans d'autres cas aussi désignée par *ἄνοια* ou *παραφροσύνη*)¹⁴ et la *ἀπαιδευσία* ne font que fragiliser l'âme¹⁵, car elles font en sorte qu'elle se laisse séduire par l'erreur, par la démesure, par la gloire frivole ou par de mauvais jugements¹⁶. La *paideia*, en tant qu'éducatrice de la *physis*, peut, en effet, corriger les excès du *θύμος*¹⁷ ou de la *ψυχή*. Par exemple, la colère de Coriolan ou d'Alcibiade, est le signe d'un *θύμος ἄμετρος* et non de *ἀνδρεία*¹⁸, comme Plutarque l'explique dans le traité *De cohibenda ira*¹⁹. À cause des exigences naturelles de la *politeia*, la *πραότης* est souvent remplacée, ce qui peut provenir de l'éducation philosophique²⁰, par la *ὀργή*²¹, et Plutarque souligne le besoin de contrôler la colère²², qui s'accumule dans l'âme²³. Un peu à l'instar des Stoïciens, Plutarque partage l'idée que certains individus suivent plus la nature et d'autres l'habitude, les uns la partie rationnelle et d'autres la partie irrationnelle²⁴, sans prétendre éliminer cette partie, comme le désiraient les Stoïciens²⁵. L'irrationalité doit être, selon Plutarque, utilisée et modelée de la meilleure façon possible, étant donné que la *paideia* est un soutien vital pour ce contrôle et pour, *lato sensu*, l'acquisition des vertus éthiques. Notons, cependant, que les défauts ne sont pas toujours une conséquence du manque

¹⁴ Cf. *De aud.* 47D.

¹⁵ Il convient de remarquer ce qui est dit sur l'âme en *An seni resp.* 786B : ἐν δὲ τῇ ψυχῇ παρασκευαστέον ἡδονὰς οὐκ ἀγεννεῖς οὐδ' ἀνελευθέρους (des plaisirs sont recherchés pour l'âme, auxquels il ne doit manquer ni la noblesse ni la liberté) ; par conséquent, la *paideia* peut aider à trouver le bons et les vrais plaisirs, de façon à éviter ceux qui sont passagers.

¹⁶ Cf. *Superst.* 164E-F; *Ad princ. ind.* 782E-F.

¹⁷ *Θυμός* e *ὀργή* partagent, parfois, le sens de la colère ou de la fureur. Platon, par exemple, en *Resp.* 411b, a défini le *Θυμός* comme νεῦρα τῆς ψυχῆς (nerfs de l'âme), étape mentionnée en *De uirt. mor.* 449F ; en *De coh. ira* 457B-C, Plutarque cite aussi cette étape, mais sans l'attribuer à Platon, en préférant souligner le rôle de la *psyche* à l'origine de la colère ; voir Froidefond (1987) et Becchi (2005).

¹⁸ Cf. *De coh. ira* 463B.

¹⁹ En plus de ce traité omis par le Catalogue de Lamprias, une autre nous est parvenu par Stobée (3.20.70), dans un état fragmenté, intitulé *Περὶ ὀργῆς* ; sur ces deux traités, vide Becchi (2003) 95 ss.

²⁰ Il faut souligner que la différence entre Épaminondas et Pélopidas est un signe de l'influence dans l'*ethos*.

²¹ Cf. *De coh. ira* 457D, 458C, 459B-D, 460E-F.

²² Cf. e.g. *De aud. poet.* 31A.

²³ Au sujet de l'idée de l'âme en tant que réservoir de la colère, voir *De coh. ira* 461A.

²⁴ Le dualisme de l'âme établit un parallèle avec la psychologie de l'individu, quant à son identité et à son altérité (cf. *De uirt. mor.* 441E-442A) ; il convient de noter que Plutarque distingue l'esprit de l'âme (cf. *De fac. lun.* 943A).

²⁵ *De uirt. mor.* 451C.

ou de la défaillance de l'instruction. César, par exemple, est l'image même de l'ambition romaine²⁶, mais son excès n'est pas justifié par l'absence de la *paideia*²⁷. A son tour, dans la biographie de Caton d'Utique, les défauts sont liés aux intérêts que porte ce dernier à la philosophie stoïque. Dans la biographie de Brutus, au contraire, nous n'apercevons pas de critiques par rapport à sa conduite politique, étant donné qu'il s'intéresse à la philosophie platonique: παιδεία καὶ λόγῳ διὰ φιλοσοφίας καταμειξας τὸ ἦθος (il mélangeait, dans le caractère, l'éducation et la raison par le biais de la philosophie)²⁸. L'homme qui manque de *paideia*, l'*apaideutos*, bien qu'il soit touché par la chance et la renommée, est renversé par l'incapacité d'occuper ce poste, dès qu'il atteint l'*akme* politique : ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐπιληπτικούς, ἂν ἐν ὕψει τινὶ γένωνται καὶ περιενεχθῶσιν, ἴλιγγος ἴσχει καὶ σάλος, ἐξελέγχων τὸ πάθος αὐτῶν, τοὺς δ' ἀπαιδεύτους καὶ ἀμαθεῖς ἢ τύχῃ μικρὸν ἐκκουφίσασα πλοῦτοις τισὶν ἢ δόξαις ἢ ἀρχαῖς μετεώρους γενομένους εὐθὺς ἐπιδείκνυσι πίπτοντας²⁹ (Lorsque les épileptiques se trouvent en un lieu élevé et qu'ils entreprennent de se déplacer, ils sont la proie d'un vertige et d'une titubation qui décèlent leur mal. Et les gens dépourvus d'éducation et d'instruction si la fortune les élève un tant soit peu en leur apportant quelques richesses, quelque réputation ou des places, dès qu'ils ont pris de la hauteur, elle nous fait assister à leur chute). De cette façon et afin de ne pas être dépendant des incertitudes de la chance, l'homme devra s'adonner à la *paideia*, car ce sera elle le meilleur rempart pour faire face aux fragilités de la condition humaine. Dans les traités qui débattent la raison du succès de Rome et d'Alexandre (*De fortuna Romanorum* e *De Alexandri fortuna aut uirtute*, respectivement), Plutarque semble indiquer qu'Alexandre a eu plus de mérite individuel, certainement fondé sur sa *paideia*, pour la concrétisation de ses exploits, que les Romains, plus dépendants de l'action de la *tyche*.

Concernant la connaissance ou la sagesse, Plutarque distingue deux concepts : la *sophia* et la *phronesis*. Curieusement, le traité *De uirt. mor.* ne fait aucune référence à deux termes apparentés : *pronoia* et *synesis*. Bien que différents, ils ne sont pas séparés, étant donné qu'ils représentent deux fonctions du *logos*, ce qui rationalise les deux vertus. La *sophia* opère à un niveau uniquement

²⁶ Cf. *Caes.* 58.4-5.

²⁷ Swain (1990) 133 considère que cela est dû au fait que l'ambition n'est pas destructrice pour lui.

²⁸ *Brut.* 1.3 ; cf. *ibid.* 2.2-3 (Brutus et le contact avec la philosophie platonique par le biais de Antiochos d'Ascalon, avec qui Cicéron a aussi reçu des leçons ; Brutus était ouvert pour apprendre avec d'autres philosophes grecs (οὐδ' ἀλλότριος) ; au sujet de Brutus et de la philosophie, vide encore *Brut.* 24.1, 34.8, 37.2-6, 40.1, 48.2, 52.2 ; en ce qui concerne la figure de Brutus et de sa culture, voyez Moles (1997) 141-168.

²⁹ *Ad princ. ind.* 782E (Cuvigny (1984)).

théorique, alors que la *phronesis* le fait sur un plan théorique³⁰ et, en même temps, cette dernière est une vertu de la part délibérative de l'âme³¹, assimilée aux vertus éthiques, comme la δικαιοσύνη, la σωφροσύνη ou la ἀνδρεία³². Étant donné qu'elle fait transparaître le caractère rationnel de la sagesse³³, la *phronesis* est une qualité qui contribue à la juste mesure ou modération, aidant à établir une proportion équilibrée entre les émotions et la rationalité, car, comme l'affirmait déjà Aristote, la *phronesis* détermine l'équilibre dans les passions et dans les actions³⁴. Par conséquent, la *phronesis* traduit le bon sens / la prudence pratique reliée à une *psyche* bien ordonnée. Elle n'est pas simplement intellectuelle et a recours, nécessairement, à la délibération. La *phronesis* n'exclut pas la *sophia*, mais comme elle a une liaison plus directe à la réalité et à l'action, elle joue un rôle important par rapport à ce que nous appellerions « sagesse civique ».

En réalité, n'importe quel homme doit avoir comme objectif principal de sa vie la mise en pratique de la vertu. Cependant, il ne s'agit pas d'une vertu simplement contemplative³⁵, sans effet au quotidien, mais d'une vertu éthique, avec des conséquences évidentes sur l'action, car c'est en effet par les πράξεις que l'homme révèle sa ἀρετή. Car la *sophia* et la *phronesis* sont fondamentales pour la *politeia*³⁶. Ainsi, l'image du véritable sage est celle qui combine de la meilleure façon la théorie et la pratique, la contemplation et la délibération, le *logos* et l'*alogia*.

Compte tenu de cette « magistrature de la philosophie », nous pouvons affirmer que, à cause de l'influence qu'il exerce auprès des politiciens, le philosophe joue aussi le rôle de législateur et d'éducateur. Donc, la philosophie peut, pour ainsi dire, être un antidote pour la ἀμουσία de ceux qui gouvernent³⁷. Plutarque

³⁰ Cf. *De uirt. mor.* 440D. Pour les vertus de la partie rationnelle de l'âme, Aristote, en *EE* et en *EN*, par exemple, utilise la désignation de « dianoéthique ». Comme le vocable *phronesis* a souffert de certaines modifications sémantiques, il a eu tendance à prendre le sens de la « vertu éthique », au sens large. Aristote lui attribue aussi bien le sens de la connaissance théorique de la vérité que celui de l'intelligence morale et de la sagesse pratique ; ceci dit, elle équivaut à une raison spéculative (cf. *Metaph.* 1078b e *Pol.* 1289a), qui se confond, parfois, à la notion de ἐπιστήμη, étant donné que celle-ci se met plus en rapport avec l'immutabilité et avec le caractère scientifique (cf. *EN* 1143b, 1140b e 1144a). Dans *MM*, œuvre pseudo-aristotélique, la *phronesis* surgit comme une vertu rationnelle et comme une vertu éthique, avec un sens similaire à celui que l'on retrouve chez Plutarque. Voyez aussi Becchi (1987) ; en général, la *sophia* se comprend surtout comme sagesse théorique et la *phronesis* comme sagesse pratique.

³¹ Cf. *De uirt. mor.* 443E.

³² Cf. *Aem.* 2.3, *Flam.* 11.4, *Demetr.* 1.4, *Dion.* 1.3 e 47.6, *De fort.* 97E, *Mul. uirt.* 243D, *De Alex. fort. aut. uirt.* 336C, *Quaest. conu.* 703C, *An seni resp.* 792D e 797E, *De soll. anim.* 967D, *Brut. Anim.* F e *De comm. not.* 1073A.

³³ Cf. *De Is. et Os.* 351D.

³⁴ Cf. *EN* 1106b.

³⁵ *De uirt. mor.* 440D, distingue la vertu morale de la vertu contemplative, portant surtout de l'intérêt envers la première ; au sujet du traité *De uirt. mor.*, voyez Baldassarri (1992).

³⁶ *Vide*, en particulier, les traités *Max. cum princ.* et *Ad princ. ind.*

³⁷ Cf. *ibid.* 777D.

est très clair en ce qui concerne l'intérêt qui pousse le philosophe³⁸ : *πλοῦτον δὲ καὶ δόξαν ἡγεμονικὴν καὶ δύναμιν ἐν φιλίαις οὐ διώκει, οὐ μὴν οὐδὲ φεύγει ταῦτα μετρίῳ προσόντ' ἦθει* (Mais l'estime des gens sages et considérés, lui non plus ne la méprise pas et si, en matière d'amitié, il ne poursuit ni la richesse, ni l'éclat de la fonction, ni la puissance, il ne fuit pas non plus ces avantages quand ils s'ajoutent à la modération du caractère). De cette manière, le philosophe n'a pas comme priorité la richesse, la gloire ou le pouvoir, mais il ne doit pas non plus les refuser quand ils sont liés à un *ethos* prudent et équilibré³⁹. Il est demandé à la philosophie de parvenir à inculquer aux dirigeants des habitudes de justice et la vocation d'agir selon ce qui est correct et bienfaisant pour les citoyens, car ce n'est que de cette façon qu'ils parviendront à se sentir récompensés et heureux : (...) *τοὺς δ' ἄρχοντας οἱ συνόντες τῶν φιλοσόφων δικαιότερους ποιοῦσι καὶ μετριωτέρους καὶ προθυμότερους εἰς τὸ εὖ ποιεῖν, ὥστε καὶ χαίρειν εἰκός ἐστι μᾶλλον (...)*⁴⁰ (Les philosophes qui vivent dans la société des gouvernants les rendent plus justes, plus modérés, plus ardents à faire le bien. Aussi est-il naturel qu'ils en conçoivent plus de joie).

Nous aimerions souligner, brièvement, la mention que Plutarque fait à la figure du νομοθέτης à la fin du traité⁴¹ :

τῶν δὲ παθῶν παντάσῃσιν ἀναιρεθέντων, εἰ καὶ δυνατόν ἐστιν, ἐν πολλοῖς ἀργότερος ὁ λόγος καὶ ἀμβλύτερος, ὥσπερ κυβερνήτης πνεύματος ἐπιλείποντος. ταῦτα δ' ἀμέλει καὶ οἱ νομοθέται συνιδόντες ἐμβάλλουσιν εἰς τὰς πολιτείας [καὶ] φιλοτιμίαν καὶ ζῆλον πρὸς ἀλλήλους, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους καὶ σάλπιγξι καὶ αὐλοῖς ἐπεγείρουσι καὶ αὖξουσι τὸ θυμοειδὲς καὶ μάχιμον.

Si toutes les passions étaient complètement éliminées, à supposer que cela fût possible, la raison serait chez bien des gens paresseuse et inattentive, comme le pilote quand le vent tombe. Les législateurs ont sans doute prévu cela, qui mettent dans leurs constitutions l'ambition et l'émulation entre citoyen, et qui éveillent et excitent le courage et l'ardeur de combattre contre les ennemis par le son trompettes et des flûtes.

Plutarque mentionne que les législateurs, eux-mêmes, lors de l'élaboration des constitutions (*politeiai*), ont tenu compte de l'effet des passions, y compris la φιλοτιμία et le ζῆλος. Cet aspect permet plusieurs réflexions : tout d'abord, soulignons l'action pédagogique et régulatrice du *nomos*, en tant que façon d'éviter

³⁸ 778A (Cuvigny (1984)).

³⁹ La φιλοπλουτία, une maladie de l'âme, ne doit pas servir de motivation pour que le philosophe s'engage dans l'action politique (cf. 777D) ; voyez, encore, *Praec. ger. reip.* 798E-F e 819E.

⁴⁰ 778F.

⁴¹ 452B ; Cf. 804F.

l'excès que les passions peuvent provoquer, deuxièmement la vérification de ce que le *nomos* est le signe que l'homme n'a pas de capacité de contrôle ou qu'il ne parvient que difficilement à vivre en société sans règles, ainsi fonctionnant le *nomos* en tant qu'élément qui promeut le λογισμός ; troisièmement, jusqu'à quel point le besoin de respecter la loi ne conditionne-t-il pas l'action naturelle de l'homme ? Pour Plutarque, le pragmatisme l'emporte : la loi est nécessaire et utile à l'homme et à la société. Dans ce contexte, il réalise un compromis intéressant entre les propositions platoniciennes et aristotéliennes, pour la manière dont il relie et adapte les concepts. Il parvient, à cet égard, à un compromis intéressant entre la proposition platonique et aristotélienne.

CONCLUSION

Ce traité ne se distingue pas par son originalité thématique, mais par le fait de réfléchir à des questions philosophiques complexes. Du sens hétérogène de la vertu résulte une dimension théorique, selon la nature logique de l'homme, et une autre morale ou éthique nécessaire pour le corps et un instrument utile pour l'action. Par sa façon de dévoiler son argumentation, Plutarque révèle que certains thèmes sont en révision ou en construction idéologique, comme c'est le cas de la relation entre le corps et l'élément sensible. Bien que l'homme sache qu'il n'est pas parfait, il doit avoir pour objectif premier dans sa vie la mise en pratique de la vertu. Son souhait de vertu pourra le mener, ironiquement, à avoir des pulsions excessives, de l'ordre du non-rationnel. D'une manière générale, Plutarque élabore un cadre moral dans lequel il souligne l'action de la raison (*logos*) et de l'éducation (*paideia*). Cela même se révèle, par exemple dans la biographie de Coriolan⁴² :

οὐδὲν γὰρ ἄλλο Μουσῶν εὐμενείας ἀπολαύουσιν ἄνθρωποι τοσοῦτον, ὅσον ἐξημεροῦσθαι τὴν φύσιν ὑπὸ λόγου καὶ παιδείας, τῷ λόγῳ δεξαμένην τὸ μέτριον καὶ τὸ ἄγαν ἀποβαλοῦσαν.

Car de tous les bienfaits que les hommes reçoivent de la bienveillance des Muses, les plus grands, c'est qu'elles adoucissent le caractère par la raison et la culture en lui inspirant la modération et lui faisant rejeter tout excès.

Nous ne pouvons pas taxer Plutarque de pur théoricien, étant donné qu'il plaide dans son *corpus*, surtout dans les *Vitae* et les traités politiques, pour une participation active à la vie publique, en faisant allusion à des situations concrètes. Le philosophe lui-même constitue un élément fondamental du bien

⁴² *Cor.* 1.5 (Plutarque, *Vies*, Tome III, texte établi et traduit par R. Flacelière et É. Chambry, Paris, 1990 (3^e tirage)).

collectif de la société par l'influence qu'il doit exercer sur les dirigeants, car la *sophia* et la *phronesis* sont fondamentales pour la *politeia*. Il est, ainsi, exigé de l'homme qu'il se connaisse soi-même pour pouvoir améliorer son *arete* et équilibrer sa nature composite. Comme le mentionne le texte suivant :

οὐ βίωσι φιλοσοφήσας ἀηδῶς, ἀλλὰ πανταχοῦ ζῆν ἡδέως μαθήση καὶ ἀπὸ πάντων· εὐφρανεῖ σε πλοῦτος πολλοὺς εὐεργετοῦντα καὶ πενία πολλὰ μὴ μεριμνῶντα καὶ δόξα τιμώμενον καὶ ἀδοξία μὴ φθονοῦμενον⁴³.

Adonne-toi à la philosophie et, loin d'avoir une existence malheureuse, tu apprendras à vivre dans le bonheur partout et à partir de tout : tu te réjouiras d'être riche, parce que tu feras du bien à beaucoup de gens ; d'être pauvre, parce que tu éviteras beaucoup de soucis; d'être illustre, parce que tu seras honoré; d'être obscur, parce que tu n'exciteras pas l'envie.

En ce sens, la sagesse (*sophia* ou *phronesis*) doit être accompagnée par une disposition morale de valeur pour l'individu et pour la société dans laquelle elle s'insère, d'où la notion de « sagesse civique » sur fondement théorique, mais avec une forte dynamique sociale.

⁴³ 101D-E (Klaerr, Philippon & Sirinelli (1989)).

BIBLIOGRAPHIE

- Babut, D. (1969), *Plutarque. De la vertu éthique*, Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon, Paris.
- Baldassarri, M. (1992), “Etica e psicologia platonica, peripatetica e stoica nel *De uirtute morali* di Plutarco”, *A&R*, 37, 16-21.
- Becchi, F. (1974), “Contributi all studio del *De uirtute morali* di Plutarco”, *Stud. It.*, 46, 129-147.
- Becchi, F. (1975) “Aristotelismo ed antistoicismo nel *De uirtute morali* di Plutarco”, *Prometheus*, 13, 160-180.
- Becchi, F. (1987), “La nozione di *phronesis* negli scritti postaristotelico-peripatetici di etica”, *Prometheus*, 13, 37-46.
- Becchi, F. (1990), *Plutarco. La virtù etica*, Napoli.
- Becchi, F. (2003), “La pensée morale de Plutarque et le Περὶ ὀργῆς: une nouvelle interprétation”, *Humanitas*, 55, 89-109.
- Becchi, F. (2005), “*Apatheia* e *Metriopatheia* in Plutarco”, in A. Casanova (ed.). *Plutarco e l'Età Ellenistica. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Firenze, 23-24 Settembre 2004*, Firenze, 385-400.
- Cuvigny, M. (1984), *Plutarque. Oeuvres Morales*, Tome XI - Première partie, Paris.
- Duff, T. (2002r), *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford.
- Dumortier, J. (1975), *Plutarque. Oeuvres Morales*, Tome VII – Première Partie, Paris.
- Flacelière, R. & Chambry, É. (1990, 3e tirage), *Plutarque, Vies*. Tome III. Paris.
- Frazier, F. (1996), *Histoire et morale dans les Vies Parallèles de Plutarque*, Paris.
- Froidefond, C. (1987), “Plutarque et le Platonisme”, *ANRW*, 36.1, 184-233.
- Klaerr, R, Philippon, A. & Sirinelli, J. (1989), *Plutarque. Oeuvres Morales*, Tome I – 2e Partie, Paris, 1989.
- Moles, J. (1997), “Plutarch, Brutus and Brutus’ Greek and Latin Letters”, in J. Mossman (Ed.), *Plutarch and his Intellectual World. Essays on Plutarch*, The Classical Press of Wales, 141-168.
- Swain, S. (1990), “Hellenic Culture and the Roman Heroes of Plutarch”, *JHS*, 110, 126-145.
- Valgiglio, E. (1992), “Dagli ‘Ethicà’ ai ‘Bioi’ in Plutarco”, *ANRW*, II.33.6, 3963-4051.