

# *Nomos, Kosmos & Dike* in Plutarch

José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão  
& Carlos A. Martins de Jesus  
(eds.)

## ORDRE ET DÉSORDRE DANS LA PENSÉE DE PLUTARQUE. RÉSEAUX LEXICAUX ET PROBLÉMATIQUES PHILOSOPHIQUES AUTOUR DE ΔΙΚΗ, ΚΟΣΜΟΣ, ΝΟΜΟΣ

FRANÇOISE FRAZIER

Université Paris Ouest – Nanterre La Défense

### Abstract

Ἄταξία πανταχοῦ πονηρόν (*Quaest. conv.* 618C): in *cosmos*, soul, city and *symposion* as well. This paper is aimed at clarifying Plutarch's thought about order and disorder through a lexical study of δίκη or ἀδικία, νόμος or ἀνομία, κόσμος or ἀκοσμία, referring to a general concept and not to a peculiar fact. The main traditional themes — Hesiodic Δίκη, δίκη θεῶν and Theodicy, the opposition between νόμος and φύσις, connections between order in the city and νόμοι, and the Hellenistic ideal of the good king as νόμος ἔμψυχος — are first summarized and serve as a background to Plutarch's own conceptions of Dike and Theodicy at the metaphysical/ cosmological level, as well as his views on the good political order and the good ruler at the political/ ethical level. Finally a closer examination of the five occurrences of the Pindaric “Ζεὺς ἀριστοτέχνας” allows to sum up the various levels needing to be ordered and the peculiar order needed by each of them.

L'importance de la notion d'ordre dans une civilisation où le mot adopté pour désigner l'univers dès les premières réflexions philosophiques, κόσμος, dénote un agencement, une organisation, impliquant ordre et beauté<sup>1</sup>, n'a rien que de connu: ordre, beauté, harmonie interviennent non seulement pour penser cet ordre de l'univers, mais aussi celui de la cité et de l'âme, mettant en jeu cosmologie, psychologie (au sens antique), politique, éthique. Chez un auteur comme Plutarque, nourri de la tradition et dont l'œuvre apparaît souvent comme une sorte de "conservatoire", où l'on retrouve des échos de toute l'histoire de la philosophie — fruit sans doute pour partie de son enseignement —, il m'a paru intéressant de regarder de plus près la place tenue par des notions aussi importantes qu'ordre et désordre, exprimées avec prédilection par δίκη et ἀδικία, κόσμος et ἀκοσμία, νόμος et ἀνομία. Il ne s'agit pas de détailler tous les cas concrets, mais de tracer un cadre conceptuel, si bien qu'une simple étude des occurrences, si elle a été un préalable nécessaire à ce travail, s'est vite révélée insuffisante. Pour donner quelque idée de ses difficultés et de ses insuffisances, cette approche purement lexicale fournit une centaine d'occurrences d'ἀδικία<sup>2</sup>, dont près de la moitié — emploi au singulier avec une détermination ou emploi au pluriel — désigne un acte précis, donc en dehors de l'étude que je me propose,

<sup>1</sup> M. CASEVITZ 1989.

<sup>2</sup> La définition donnée dans les *Définitions* pseudo-platoniciennes (416a), est la suivante: ἀδικία· ἕξις ὑπεροπτική νόμων. Une recherche dans le *TLG* donne exactement 106 occurrences, dont une bonne cinquantaine (18 dans les *Vies*, 37 dans les *Moralia*, dont 3 dans les fragments) ont une valeur générale.

pour ne pas parler de la pléthore de δίκη, κόσμος, νόμος<sup>3</sup>, à laquelle s'opposent l'absence presque totale d'ἀνομία<sup>4</sup> et la rareté relative d'ἄκοσμία (une vingtaine d'emplois dont une dizaine seulement peut nous intéresser<sup>5</sup>, en particulier ceux qui, dans l'ordre éthique ou, plus souvent cosmique, mettent en opposition ἄκοσμία et κόσμος<sup>6</sup>). Concentrant mon attention sur les emplois abstraits des termes, j'ai choisi de partir des problématiques philosophiques traditionnelles, et de chercher ce que les réflexions suscitées par δίκη et νόμος, si importantes aux époques archaïque et classique, devenaient chez Plutarque, en prêtant une attention particulière aux passages où plusieurs des notions retenues sont réunies, dont certains posent de délicats problèmes d'établissement de texte et d'interprétation. Je m'attacherai ensuite aux emplois du paradigme cosmologique, puisque, aussi bien, les passages les plus riches mis au jour par le premier inventaire comportaient la mention d'un passage de l'ἄκοσμία au κόσμος. Dans ce cadre, les références à Ζεὺς ἀριστοτέχνας, déjà relevées par L. VAN DER STOCK 2002 à l'intérieur d'un "Pindar-cluster", méritent un intérêt particulier et permettront, en conclusion, de préciser les déclinaisons du modèle cosmologique et d'en dégager une certaine logique.

## 1. δίκη et δικαιοσύνη: justice et théodicée

Rare dans les poèmes homériques, où elle désigne règle ou usage<sup>7</sup>, Dikè

<sup>3</sup> Δίκη en particulier apparaît dans toute une série d'expressions lexicalisées, δίκην δίδοναι ou φεύγειν, ἔχειν ou ὑπέχειν ou encore ὀφλισκάνειν du côté du coupable, λαμβάνειν, ἐπιτιθέναι ou τυγχάνειν du côté de la victime, tous emplois qui n'ont rien de conceptuel.

<sup>4</sup> 4 occurrences seulement: *Lyc.* 2.5 (avec ἀταξία, pour marquer la situation de Sparte avant l'intervention du législateur), *De esu carn.* 997 B (provoquée ὑπὸ κόρου καὶ ὕβρεως καὶ πολυτελείας) et dans deux contextes polémiques, *Amat.* 755B (Protogène stigmatisant ainsi le comportement d'Isménodore) et *De Stoic. rep.* 1051B —avec ἀδικία et ἀβελτερία pour expliciter la κακία ; l'antonyme "courant" est plutôt παρανομία (13 occurrences, la plupart en contexte narratif).

<sup>5</sup> Il y a 11 occurrences dans les *Vies*, dont 9 pour exprimer le désordre dans un groupe humain — armée, assemblée etc [3 avec θορύβος, *Cor.* 18.5, *Cam.* 63.1 et *Galb.* 15.3 ; avec δέος, *Crass.* 24.3 ; avec σύγχυσις, *Ibid.* 27.7; seul in *Sert.* 26.9 (banquet), *Pomp.* 54.4 (cité), *Cic.* 13.4 (théâtre), *Oth.* 13.5 (cavaliers)] et 9 dans les *Moralia* [dont 1 pluriel, pour les roses dépouillées de leurs pétales, *Quaest. conv.* 3.1, 646 D, mettant en valeur la critique contre les couronnes de fleurs et l'invitation à μὴ κοσμεῖν ἑαυτοὺς ταῖς ἐκείνων ἄκοσμίαις].

<sup>6</sup> *Dio* 11.2 ; *De def. orac.* 430E ; *Quaest. conv.* 1.2, 616 A ; *De an. procr.* 1014B ; *De lib. et aegr.* 1.13; à quoi il faut ajouter une citation de Sophocle (*Conj. praec.* 141E) et l'interprétation des mythes des Titans et des Géants (*De fac. lun.* 926E), qui sera étudiée infra. Concernant la conduite, *Ant.* 11.4 (qui renvoie aux injures échangées par le héros avec Dolabella), *Cons. ux.* 609E (ce que pourrait provoquer un deuil) sont à la limite du cas particulier.

<sup>7</sup> Voir P. CHANTRAINE, *D.É.L.G. sv δίκη*; les occurrences homériques sont *Il.* 16.388 et 542 (pl.); 18.508; 19.180; 23.542; *Od.* — au pluriel 3.244; 9.215; 11.570; δίκη + G. comme "règle, usage" d'un groupe, 4.691; 11.218; 14.59; 18.275; 19.43 (voir aussi 168); 24.255; δίκην τίουσι en 14.84. Voir aussi E. LÉVY 1998: 71: "Avant de prendre le sens de justice et de devenir le principe organisateur de la société... dikè a appartenu au vocabulaire judiciaire, c'est-à-dire

commence à prendre de l'importance dans la *Théogonie* (901-902), où elle apparaît comme fille de Zeus et de Thémis — le mot le plus usité par Homère —, sœur d'Eunomia et d'Eiréné, Heures qui "à toute heure prennent soin, pour les mortels, des travaux à faire"<sup>8</sup>. Puissances incarnant et explicitant des caractères majeurs de leur mère — continuité, stabilité, régularité —, marquant interdits, frontières à ne pas franchir, préséances à respecter<sup>9</sup>, elles exercent leur action prioritairement en direction de la collectivité humaine, appelées ainsi à patronner le futur ordre civique, dont elles esquissent les contours. Sans ses sœurs, sa figure s'accuse encore dans le poème consacré au monde des hommes, les *Travaux*, où la célèbre fable de l'épervier et de la rossignole la montre demandant réparation à Zeus quand on l'a bafouée<sup>10</sup>. Au cœur de la réflexion sur l'ordre du monde des Présocratiques, qui, d'une certaine manière, reprend et modifie la démarche de la *Théogonie*, *δίκη* est utilisée par Anaximandre<sup>11</sup>, Héraclite<sup>12</sup> ou Parménide<sup>13</sup>, tandis que les textes poétiques plus soucieux de l'ordre humain dus à Solon, Pindare ou Eschyle lui réservent aussi toute sa place<sup>14</sup>. Elle a encore quelques occurrences intéressantes dans le *Timée*, où elle apparaît comme principe du "bien-vivre" au moment où le démiurge donne ses directives aux divinités secondaires<sup>15</sup>, ce qui n'est peut-être pas sans importance pour le niveau auquel Plutarque la situe. Cependant, si l'on poursuit ce rapide survol historique, on ne peut manquer de relever dans la *République* son effacement au profit de la vertu de *δικαιοσύνη*<sup>16</sup>,

---

à celui qui s'intéresse aux techniques permettant de régler pacifiquement les différends entre individus ou entre groupes."

<sup>8</sup> *Th.* 903: αἴ τ' ἔργ' ὠρεύουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσιν, avec un jeu étymologique sur Ἔραι/ὠρεύειν, qu'on retrouve sous une forme légèrement différente in *Op.* 30-32. Sur les mariages de Zeus et l'importance de ses filles pour l'ordre humain, voir A. BONNAFÉ 1985, en part. 97-102 ("La descendance de Chaos, les mariages de Zeus et le sort des hommes") et 125-128 ("Utilisation des unions divines").

<sup>9</sup> Je reproduis ici l'analyse de J.-P. VERNANT & M. DETIENNE 1978: 104-106.

<sup>10</sup> Sur les ressemblances avec l'allégorie des *Litai* au chant 9 de l'*Iliade* et le remplacement de celles-ci, essentielles dans le système de réparations homériques, par l'intervention de la justice à l'époque archaïque, voir D. AUBRIOT 1984.

<sup>11</sup> Fr. 1 DK : ... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστί τοῖς οὔσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

<sup>12</sup> Fr. 80 DK : <εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ζυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν>.

<sup>13</sup> Personnage figurant dans le fr. 1, elle apparaît comme force de maintien in fr. 8 DK: οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς/ γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι/ οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε δίκη χαλάσασα πέδησιν,/ ἀλλ' ἔχει.

<sup>14</sup> Outre l'ouvrage classique de H. LLOYD-JONES <sup>2</sup>1983, qui embrasse tous les auteurs, d'Homère aux sophistes, voir, plus spécifiquement, M. L. ZUNINO 2004.

<sup>15</sup> *Ti.* 41c, à propos de la partie divine: καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμῶνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν αἰὶ δίκη καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἔπεσθαι, σπεύρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω, puis 42b, à propos des passions: ὧν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκη βιώσοιντο, κρατηθέντες δὲ ἀδικία.

<sup>16</sup> Même si le sous-titre donné ultérieurement emploie l'adjectif neutre, *περὶ δικαίου*, la question posée à Céphale porte bien sur la *δικαιοσύνη* (1, 331c), dont le *TLG* atteste 140

que confirment et les *Définitions* hellénistiques transmises dans le *corpus* platonicien<sup>17</sup> et surtout les œuvres de Chrysippe<sup>18</sup>, auteur d'un *Πρὸς Πλάτωνα περὶ δικαιοσύνης*, contre lequel Plutarque avait rédigé, d'après le catalogue de Lamprias, un *Περὶ δικαιοσύνης πρὸς Χρῦσιππον* (n° 59). L'œuvre est perdue, mais on trouve plusieurs mentions polémiques dans les traités antistoïciens<sup>19</sup>, dont l'une met en jeu notre *Δίκη* hésiodique.

Il s'agit du chapitre 32 des *Contradictions stoïciennes*, où, abordant la contradiction dont Chrysippe se rend coupable "quand il affirme d'une part que rien ne dépasse la Providence (des dieux), d'autre part que rien ne dépasse la misère (des hommes)" (31.1049 A1-2), Plutarque cite d'abord les critiques que lui ont faites les Pythagoriciens sur "ce qu'il écrit dans ses livres *Sur la justice* au sujet des coqs", puis la réponse qu'il y a apportée et qui va permettre la mise en contradiction. Cette réponse, il va la chercher dans un passage du *Sur les dieux* *περὶ τοῦ Διός, τοῦ Σωτήρος καὶ Γενέτορος καὶ πατρὸς Δίκης καὶ Εὐνομίας καὶ Εἰρήνης* (1049 A10-B1), où le Stoïcien évoque la nécessité que la Divinité procure aussi dans certains cas des principes de destruction. Et Plutarque de dénoncer la contradiction entre les épithètes, toujours honorables et philanthropiques, dont il use pour la Divinité et les actes sauvages et barbares qu'il lui impute ainsi (1049 B10-C1). Le thème, développé tout au long des deux chapitres suivants, débouche sur cette "estocade" finale où les notions ordonnatrices qui nous intéressent se multiplient:

τοῦτων οἶεται Χρῦσιππος οὔτε μικρὸν οὔτε μέγα παρὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον εἶναι καὶ νόμον καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν· ὥστε μὴ γίνεσθαι παρὰ τὸν νόμον τὸ παρανομεῖν μηδὲ παρὰ τὴν δίκην τὸ ἀδικεῖν μηδὲ παρὰ τὴν πρόνοιαν τὸ κακοποιεῖν<sup>20</sup>.

occurrences, contre une trentaine seulement de *δίκη*, avec une majorité de tours du type *δίκη* διδόναι (1, 330d, 2, 359a, 365d, 366a, 380b2 et 5, 4.445a, 5, 471b, 474a, 9, 591a, 10, 615a et e) ou synonymes (3.405c, 7.520b, 529c, 10.610d) et 7 emplois concrets au pluriel (4.425d, 4.433e, 5.464d et e, 6.499a, 8.549c et 10.616b); on ne trouve que deux passages où la *dikè* apparaît comme une sorte de principe ou d'entité, une fois dans une citation de Pindare (*Πότερον δίκῃ τεῖχος ὕψιον ἢ σκολιαῖς ἀπάταις ἀναβάς καὶ ἔμαυτὸν οὕτω περιφράξας διαβίῳ*; 2.365b = fr. 213), et une fois dans la bouche de Socrate, montrant l'importance de choisir les hommes bien conformés de corps et d'âme pour les former (*ὡς ἕαν μὲν ἀρτιμελεῖς τε καὶ ἀρτίφρονας ἐπὶ τοσαύτην μάθησιν καὶ τοσαύτην ἀσκησιν κομίσαντες παιδεύωμεν, ἢ τε δίκη (ou Δίκη ?) ἡμῖν οὐ μέμψεται αὐτή, τὴν τε πόλιν καὶ πολιτείαν σώσομεν*, 7.536b).

<sup>17</sup> À la définition très succincte de *Δίκη* (*ἀμφισβήτησις περὶ τοῦ ἀδικεῖν ἢ μὴ*, 413d) s'oppose la richesse de celles de *Δικαιοσύνη* (*ὁμόνοια τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτήν, καὶ εὐταξία τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν πρὸς ἄλληλά τε καὶ περὶ ἄλληλα· ἕξις διανεμητικὴ τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ ἕξις καθ' ἣν ὁ ἔχων προαιρετικὸς ἐστὶν τῶν φαινομένων αὐτῷ δικαίων· ἕξις ἐν βίῳ νόμου ὑπήκοος ἰσότης κοινωνικὴ· ἕξις ὑπηρετικὴ νόμων*, 411e).

<sup>18</sup> Sur l'existence probable de plusieurs écrits, voir D. BABUT 2004: 176, n. 205.

<sup>19</sup> *De Stoic. rep.* 12, 1038B, 15, 1040A sq; 16, 1041A-E, 32, 1049A, 36.1051A-B; voir aussi *De comm. not.* 25, 1070E-F.

<sup>20</sup> *De Stoic. rep.* 34.1050 D7-12: "De ces choses [vices, maladies et toute forme mauvaise], il n'en est aucune, selon Chrysippe, grande ou petite, qui contrevienne à la raison de Zeus, à la loi, à la justice et à la providence, d'où il s'ensuit que violer la loi ne contrevient pas à la loi, ni être

Sans discuter l'argumentation de Plutarque et la pertinence de ses reproches<sup>21</sup>, on voit immédiatement que la δίκη, associée au *logos* de Zeus et à sa providence, se situe bien au niveau supérieur assigné dans le *Timée* : ce qui est plus net encore dans les passages de théodidice<sup>22</sup>.

Ce thème constitue le sujet même des *Délais de la justice divine*, où précisément la réflexion sur la δικαιοσύνη de la *République* est replacée à l'intérieur du plan de la Providence<sup>23</sup>. D'emblée, dans la définition même de la justice exercée par la divinité, est mis en avant le soin de l'âme que doit avoir le dieu médecin et provident, et, dans cette perspective, δίκη et δικαιοσύνη sont associées (*De sera num. vind.* 4, 550A):

ὅτι γὰρ ἡ περὶ ψυχὴν ἰατρεία, δίκη δὲ καὶ δικαιοσύνη προσαγορευομένη, πασῶν ἐστὶ τεχνῶν μεγίστη, πρὸς μυρίοις ἑτέροις καὶ Πίνδαρος ἐμαρτύρησεν (fr. 57) 'ἀριστοτέχναν' ἀνακαλούμενος τὸν ἄρχοντα καὶ κύριον ἀπάντων θεόν, ὡς δὴ δίκης ὄντα δημιουργόν ...<sup>24</sup>

Par cette association — que le français peine à rendre — la justice se trouve définie sous ses deux aspects, l'un (δίκη), plus "objectif", désignant le châtement réparateur comme le principe ordonnateur, qui, mis en œuvre, est aussi le *telos* produit par le δημιουργὸς δίκης, l'autre (δικαιοσύνη), qui est vertu agissante et dessine, pour ainsi dire, en filigrane l'agent qui la possède. Or son possesseur suprême, celui qui en offre le modèle à l'homme, c'est Dieu, dont, réciproquement, elle constitue un des attributs essentiels, comme le montre le troisième texte important, la réflexion sur la Justice que suscite le surnom d'Aristide dans la *Vie* qui lui est consacrée.

Plus précisément, Plutarque y oppose ce glorieux surnom aux surnoms violents qu'ont affectionnés les rois hellénistiques, et il le met en rapport avec le modèle divin que ces rois se targuent d'imiter et ses trois attributs, indestructibilité, puissance et vertu — laquelle se confond avec la justice (*Arist.* 6.3):

Καίτοι τὸ θεῖον, ᾧ γλίχονται συνοικειοῦν καὶ συναφομοιοῦν ἑαυτούς, τρισὶ δοκεῖ διαφέρειν, ἀφθαρσία καὶ δυνάμει καὶ ἀρετῇ, ὧν καὶ σεμνότατον ἡ ἀρετὴ καὶ θεϊότατόν ἐστιν· ἀφθάρτῳ μὲν γὰρ εἶναι καὶ τῷ κενῷ καὶ τοῖς στοιχείοις

injuste à la justice, ni faire le mal à la Providence" (trad. D. Babut).

<sup>21</sup> Voir sur ce point D. BABUT 2004 : 289, nn. 425 et 426.

<sup>22</sup> Cf. D. BABUT 2004: 274, n. 382.

<sup>23</sup> F. FRAZIER 2010: 72.

<sup>24</sup> "Que la médecine de l'âme, qu'on nomme justice et équité, soit le plus grand des arts, Pindare, à côté de mille autres, en témoigne, proclamant 'artiste suprême', ce maître et seigneur universel qu'est Dieu, en tant précisément qu'ouvrier de la justice..." (trad. F. Frazier) ; sur la référence pindarique, voir infra, pp. 237-240.

συμβέβηκε δύναμιν δὲ καὶ σεισμοὶ καὶ κεραυνοὶ καὶ πνευμάτων ὄρμαι καὶ  
ῥευμάτων ἐπιφοραὶ μεγάλην ἔχουσι δίκης δὲ καὶ θέμιδος οὐδέν, ὅτι μὴ τῷ  
φρονεῖν καὶ λογίζεσθαι θεῖόν ἐστι, μεταλαγχάνει<sup>25</sup>.

On retrouve bien, au niveau supérieur, les principes fondateurs et archaïques de δίκη et θέμις auxquels il faut participer, tandis que la phrase suivante, centrée sur les sentiments suscités par ces attributs dans l'âme humaine, envie face à l'immortalité, crainte devant la puissance, vénération pour la vertu, ramène au premier plan la δικαιοσύνη<sup>26</sup>, qui s'affirme dans la paragraphe final (*Arist.* 6.5):

Ἄλλὰ καίπερ οὕτω διακείμενοι, τῆς μὲν ἀθανασίας, ἣν ἡ φύσις ἡμῶν οὐ  
δέχεται, καὶ τῆς δυνάμεως, ἧς ἐν τῇ τύχῃ κεῖται τὸ πλεῖστον, ἐπιθυμοῦσι,  
τὴν δ' ἀρετὴν, ὃ μόνον ἐστὶ τῶν θείων ἀγαθῶν ἐφ' ἡμῖν, ἐν ὑστέρω τίθενται,  
κακῶς φρονοῦντες, ὡς τὸν ἐν δυνάμει καὶ τύχῃ μεγάλη καὶ ἀρχῇ βίον ἢ μὲν  
δικαιοσύνη ποιεῖ θεῖον, ἢ δ' ἀδικία θηριώδη<sup>27</sup>.

On trouve explicitée ici l'opposition entre justice et injustice, qui met en jeu l'humanité même du gouvernant, et qui situe bien l'exercice de la δικαιοσύνη dans le domaine humain, dans le champ éthique, là où la référence à *themis* et *dikè* était mise significativement sur le même plan que des éléments physiques comme le vide, les séismes ou la foudre.

De cette répartition, on trouve le témoignage le plus net dans un dernier passage, tiré du *De latenter vivendo*, ouvrage qui ne saurait se comparer en importance au *De sera*, mais qui en partage du moins l'orientation anti-épicurienne. Ce passage a déjà attiré l'attention de son plus récent commentateur, G. Roskam, qui y voit même une des phrases essentielles de l'opuscule, où, à travers l'opposition à la doctrine épicurienne, se dessine en filigrane l'idéal éthique de Plutarque<sup>28</sup>:

---

<sup>25</sup> "Et cependant on pense que la divinité, à laquelle ils sont si désireux de s'assimiler et de ressembler, possède trois attributs distinctifs : l'incorruptibilité, la puissance et la vertu, dont la vertu est le plus auguste et le plus divin; En effet l'incorruptibilité appartient aussi au vide et aux éléments, et grande est la puissance des tremblements de terre, des tonnerres, des ouragans et des inondations, mais rien ne participe à la justice et à l'équité, en dehors de l'être qui est divin par l'intelligence et la raison" (trad. R. Flacelière) — je n'entre pas dans les problèmes de texte que pose le syntagme ὅτι μὴ τῷ φρονεῖν καὶ λογίζεσθαι θεῖόν (τὸ θ. S<sup>2</sup>, AU) ἐστὶ (ἔτι S, om. AU), le sens général qui m'importe ici n'étant pas douteux.

<sup>26</sup> *Arist.* 10. 4 : (ἑοικασί) ... ἀγαπᾶν (δὲ) καὶ τιμᾶν καὶ σέβεσθαι κατὰ τὴν δικαιοσύνην.

<sup>27</sup> "Mais, en dépit de ces sentiments, ce que les hommes désirent le plus, c'est l'immortalité, qui est incompatible avec notre nature, et la puissance, qui dépend en majeure partie de la fortune ; quant à la vertu, le seul des biens divins en notre pouvoir, ils la placent en dernier, bien à tort, puisque c'est la justice qui rend divine la vie passée au sein du pouvoir, d'une grande fortune et de la souveraineté, tandis que l'injustice la rend bestiale" (trad. R. Flacelière, légèrement modifiée).

<sup>28</sup> G. ROSKAM 2007: 121: "This is undoubtedly one of the most important sentences of the little work. It is not only diametrically opposed to the central tenets of Epicureanism, but also

ἐὰν δέ τις ἐν μὲν φυσικοῖς θεὸν ὑμνῆ καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν, ἐν δ' ἠθικοῖς νόμον καὶ κοινωνίαν καὶ πολιτείαν, ἐν δὲ πολιτείᾳ τὸ καλὸν ἀλλὰ μὴ τὴν χρεῖαν, διὰ τί λάθῃ βιώσας;<sup>29</sup>

Importante, la classification paraît aussi de prime abord étonnante et l'on attendrait, rappelle G. ROSKAM 2007: 122, la δίκη plutôt à l'intérieur de l'éthique que dans le champ de la physique. Il en voit cependant l'explication dans la théologie platonicienne de Plutarque, où bien et justice appartiennent à l'essence divine<sup>30</sup>. Si je souscris entièrement à cette explication, il me semble même que la présente étude permet d'aller un peu plus loin. Le concept éthique, la vertu qui se déploie dans le *bios*, s'exprime essentiellement par δικαιοσύνη; en dehors d'un exercice précis de la justice, procès, jugement, châtement, couramment exprimé par δίκη, qui renvoie alors à une réalité concrète, δίκη principe ordonnateur s'inscrit dans l'ordre du monde et, à ce titre, s'associe volontiers à la πρόνοια<sup>31</sup> — c'est encore dans un opuscule anti-épicurien, l'*Adversus Colotem*, que Plutarque, confirmant le verdict de la *Vie d'Aristide*, flétrit comme une vie bestiale celle qui ne connaît que le plaisir et ignore la δίκη θεῶν comme la beauté de la vertu<sup>32</sup>. On comprend aussi, dans cette perspective, le recours à la figure de Δίκη dans les mythes eschatologiques ou dans les citations poétiques<sup>33</sup>, Δίκη sœur d'Εὐνομία selon la généalogie hésiodique exploitée par Chrysippe, comme on l'a vu, et qui nous amène de δίκη à νόμος, de la théodicée au monde humain<sup>34</sup>, où les problématiques développées autour du νόμος sont plus

---

contains in a nutshell the general outlines of Plutarch's own programme of the 'good life'."

<sup>29</sup> *De lat. viv.* 4, 1129B : " Si dans le domaine physique, l'on célèbre dieu, la justice et la providence, dans le domaine éthique, la loi, la communauté et la participation aux affaires politiques, et dans la vie politique, le bien et non l'utilité, pourquoi vivre caché ? " (ma traduction).

<sup>30</sup> "That Plutarch also underlines the importance of justice in the domain of physics may come as a surprise, since one would a priori expect the mention of the element of δίκη rather in the field of ethics. Its presence in the domain of physics could perhaps be explained by Plutarch's thoroughly Platonic theology, in which justice and the good in general are inherently and inextricably bound up with God's essence."

<sup>31</sup> Voir aussi *De superst.* 168A:... ἂν δὲ δυσφορῆ καὶ περιπαθῆ, πάντας ἐπὶ τὴν τύχην καὶ τὸ αὐτόματον ἀπηρεοδομένου τοὺς ὀδύρμους καὶ βωόντος ὡς οὐδὲν κατὰ δίκην οὐδ' ἐκ προνοίας ἀλλὰ πάντα συγκεχυμένως καὶ ἀκρίτως φέρεται καὶ ταραττεται τὰ τῶν ἀνθρώπων .

<sup>32</sup> *Adv. Col.* 1125A: τοὺς πλησίον κατεσθίωσιν ὑπὸ λαιμαργίας ἀθεότητι θρασυνομένης. Καὶ γὰρ ὁ τῶν θηρίων βίος τοιοῦτός ἐστιν, ὅτι τῆς ἡδονῆς οὐδὲν ἐπίσταται κάλλιον οὐδὲ δίκην θεῶν οἶδεν οὐδὲ σέβεται τῆς ἀρετῆς τὸ κάλλος.

<sup>33</sup> Sans minimiser la culture du *pepaideumenos* et l'influence des mythes platoniciens, je ne trouve pas suffisante l'explication par la simple possession de la culture: il appartient au critique d'en préciser l'utilisation dans chaque contexte. Sur l'emploi précis de la Δίκη mythique, voir la contribution de Miguel Herrero de Jáuregui.

<sup>34</sup> Où naturellement la δίκη sert de principe régulateur: ce que l'on voit par exemple lorsque Plutarque évoque les fins propres auxquelles la nature porte l'homme, *De am. prol.* 495C: (φύσις) ἐπὶ δίκην καὶ νόμον εισάγουσα καὶ θεῶν τιμᾶς καὶ πόλεων ἰδρύσεις καὶ φιλοφροσύνη — passage signalé aussi par G. ROSKAM 2007: 128.



variées et vont faire l'objet d'une revue rapide avant que l'analyse se concentre sur le traité le plus riche sur la question, le *Ad principem ineruditum*.

## 2. Νόμος, εὐνομία et le champ du politique

Une première série de textes réunit deux ou trois des sœurs hésiodiques pour désigner un état politique idéal: on les trouve ainsi associées pour peindre sous des couleurs favorables l'action organisatrice des vainqueurs romains<sup>35</sup>, mais c'est la *Vie de Numa*, conçu comme une sorte de législateur platonicien avant la lettre, qui offre les passages les plus intéressants. D'entrée, lorsque les émissaires romains veulent convaincre un Numa réticent, avant tout soucieux de θεοὺς καὶ δίκην τιμᾶν (5.8), ils suggèrent que peut-être désormais les Romains, rassasiés de triomphes et de trophées, désirent ἡγεμόνα πρᾶον καὶ δίκης ἐταῖρον ἐπ' εὐνομίᾳ καὶ εἰρήνῃ (6.3): il est tentant ici de mettre une majuscule à cette Δίκη dont le Sabin est compagnon. En tout cas, son importance pour atteindre *eunomie* et paix est d'emblée évidente et se trouve pleinement confirmée à la fin de la *Vie*, lorsque Plutarque peint les beaux effets obtenus par les belles vertus de Numa que sont δικαιοσύνη et πραότης (*Numa* 20.4):

οὐ γὰρ μόνον ὁ Ῥωμαίων ἡμέρωτο καὶ κατεκεκλήλητο τῇ δικαιοσύνῃ καὶ πραότητι τοῦ βασιλέως δῆμος, ἀλλὰ ... πόθος εἰσερρῆ πάντας εὐνομίας καὶ εἰρήνης καὶ γῆν φυτεύειν καὶ τέκνα τρέφειν ἐν ἡσυχίᾳ καὶ σέβεσθαι θεοῦς<sup>36</sup>.

Un tel texte oriente vers la réflexion sur la figure du roi, qui s'amorce dès le IV<sup>e</sup> siècle, se développe à l'époque hellénistique et a une actualité évidente à l'époque de l'*optimus princeps*, quelque réinterprétation personnelle qu'en puisse donner chaque auteur. Avant de s'y attarder, il faut cependant, après avoir vu rapidement les figures hésiodiques, revenir sur les problématiques qui ont dominé l'époque classique.

On songe d'abord à l'opposition fondamentale entre νόμος et φύσις, étroitement liée à la critique des sophistes, puis à la crise morale de la fin du V<sup>e</sup> siècle<sup>37</sup>, dont on trouve sans doute l'écho majeur dans le face à face de

<sup>35</sup> *Flam.* 12.6: ἐπιφοιτῶν τε ταῖς πόλεσιν εὐνομίαν ἄμα καὶ δίκην πολλὴν ὁμόνοιαν τε καὶ φιλοφροσύνην πρὸς ἀλλήλους παρεῖχε...; *Luc.* 23.1: Λευκόλλος δὲ τὴν Ἀσίαν πολλῆς μὲν εὐνομίας, πολλῆς δ' εἰρήνης ἐμπεπληκῶς, οὐδὲ τῶν πρὸς ἡδονὴν καὶ χάριν ἡμέλησεν —voir aussi avec ὁμόνοια, *Aem.* 29.1. Sur *Praec. ger. reip.* 807C, voir infra, p. 238.

<sup>36</sup> "Car le peuple romain ne fut pas le seul que la justice et la douceur du roi eût adouci et comme ensorcelé ... en tous [dans les villes alentour] s'insinua le désir de vivre sous de bonnes lois, en paix, en cultivant la terre, en élevant paisiblement leurs enfants et en vénérant les dieux" (trad. R. Flacelière, légèrement modifiée). Les deux vertus semblent si intimement liées que Plutarque les réunit même sous un seul article.

<sup>37</sup> On trouvera une présentation d'ensemble in J. DE ROMILLY 1971: 73-95 ("La critique des sophistes") et 97-114 ("La crise morale"), chapitre que l'on peut compléter par E. LÉVY 1976:

Calliclès et Socrate du *Gorgias*<sup>38</sup>. Or chez Plutarque, elle apparaît, à l'examen, passablement lexicalisée et sans grande fécondité philosophique. Sans doute peut-on retrouver sous son égide une adaptation du paradoxe du *Gorgias*<sup>39</sup> dans la réponse prêtée à Dion en butte aux manœuvres d'Héraclide (*Dio* 47.8):

εἰ δ' Ἡρακλείδης ἄπιστος καὶ κακὸς διὰ φθόνον, οὗ τοι καὶ Δίωνα δεῖ θυμῷ διαφθεῖραι τὴν ἀρετὴν· τὸ γὰρ ἀντιτιμωρεῖσθαι τοῦ προαδικεῖν νόμῳ δίκαιοτερον ὀρίσθαι, φύσει γινόμενον ἀπὸ μιᾶς ἀσθενείας<sup>40</sup>.

Si ce passage fait en quelque sorte culminer la tonalité platonicienne de ces principes, tout ce qui précède y a préparé, puisque Dion a rappelé en ouverture qu'il s'était exercé principalement, non à la guerre, comme les autres, mais, en disciple de l'Académie, à surmonter colère, jalousie et esprit de querelle (47.4), avant d'affirmer sa volonté de surpasser son adversaire χρηστότητι καὶ δικαιοσύνη et non δυνάμει καὶ φρονήσει (47.6). Cette position de principe a des conséquences pratiques immédiates et Dion, en qui le philosophe prime le politique, n'applique en effet pas la loi, qu'il minimise, dans toute sa rigueur: il relâche Héraclide, en faisant fond sur le pouvoir bénéfique de la clémence<sup>41</sup> — grave erreur qu'il paiera de sa vie, car on est dans un des cas, rares, où le platonisme lui-même doit céder devant l'intérêt de l'État<sup>42</sup>, lequel ne se confond nullement avec les νόμοι, entendus comme expression d'un droit positif et conventionnel.

Mais, plus que l'opposition<sup>43</sup>, c'est la conjonction de la nature et de la loi que Plutarque se plaît à souligner quand l'occasion lui en est donnée. De manière factuelle, il montre les Romains qui, au moment de la fondation de

90-107 ("Contestation de la morale et de la loi").

<sup>38</sup> Voir, en particulier, le premier exposé de Calliclès, 482c-486d, et, pour les oppositions φύσει/ νόμῳ, 482e5 et 483a3.

<sup>39</sup> Voir en particulier la réfutation de Socrate en 489 a: Οὐ νόμῳ ἄρα μόνον ἐστὶν αἴσχιον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι, οὐδὲ δίκαιον τὸ ἴσον ἔχειν, ἀλλὰ καὶ φύσει. Voir aussi l'opposition in *Prt.* 337 d et *Lg.* 889 e.

<sup>40</sup> "Si l'envie rend Héraclide déloyal et méchant, ce n'est pas une raison pour que Dion ternisse sa vertu par la colère. Il est vrai que, selon la loi, il est considéré comme plus juste de se venger d'une injustice que de la commettre le premier, mais, selon la nature, ces deux actes procèdent d'une seule et même faiblesse" (trad. R. Flacelière).

<sup>41</sup> Même renchérissement sur la stricte justice légale chez les Pythagoriciens dans leur attitude avec les animaux, ἀνείργοντες ἑαυτοὺς οὐ νόμῳ μόνῳ τῆς πρὸς ἄνθρωπον ἀδικίας ἀλλὰ καὶ φύσει τῆς πρὸς ἅπαν τὸ μὴ βλάπτειν (*Quaest. conv.* 8.8, 730 B).

<sup>42</sup> Sur les quelques cas de ce genre, voir F. FRAZIER 1996: 164-166.

<sup>43</sup> Voir le mot de Denys — donc d'époque classique, *Sol.* 20.7 = *Reg. et Imp. Apophth.* 175F, les deux mobiles possibles de l'action de Crassus, *Fab.* 25.4, ou encore la comparaison, très ornementale, du *An seni resp.* 789E sur les cheveux blancs, correspondant naturel de la couronne accordée par les lois; voir aussi *Aet. Rom. et Gr.* 19, 268C sur l'établissement du début de l'année; sur les problèmes posés par *Quaest. conv.* 2.10, 643F (φύσει καὶ νόμῳ), où Amyot a proposé d'introduire καὶ <οὐ>, voir le commentaire de S.-T. THEODORSSON 1989 I: 272.

l'*Urbs*, jettent dans le *mundus* "tous les prémices de ce dont l'usage est légitimé par la loi ou rendu nécessaire par la nature" (*Rom.* 11.2). Plus significativement, il souligne lui-même, dans le grand éloge de l'amour de l'*Érotikos*, au-delà de la simple dimension conjugale établie par la loi, la dimension cosmique donnée par la nature (*Amat.* 770A):

καὶ γὰρ ὁ νόμος βοηθεῖ καὶ γεννήσεως κοινῆς <ἔνεκα> καὶ τοὺς θεοὺς Ἔρωτος ἢ φύσις ἀποδείκνυσι δεομένους<sup>44</sup>,

ou encore, dans le *De facie* 935C, il fait rappeler à son frère Lamprias les honneurs rendus à la lune par les hommes, comme il faut le faire pour les dieux:

νόμῳ τε τῶν ἀγαθῶν ἀμοιβὰς τίνοντας καὶ κατὰ φύσιν σεβομένους τὸ κρεῖττον ἀρετῆ καὶ δυνάμει καὶ τιμιώτερον<sup>45</sup>.

Ces quelques passages attirent l'attention sur l'importance que Plutarque accorde aux usages, aux νόμοι πατέρων, dans son herméneutique religieuse<sup>46</sup>, conformément à la *theologia tripertita*, dont les *Opinions des philosophes* livrent la définition la plus claire sous la rubrique au titre révélateur, Πόθεν ἔννοιαν ἔσχον θεῶν ἄνθρωποι ([Plu.], *Plac. phil.* 879F-880A):

διόπερ οἱ τὸν περὶ τῶν θεῶν παραδόντες σεβασμὸν διὰ τριῶν ἐξέθηκαν ἡμῖν εἰδῶν, πρῶτον μὲν τοῦ φυσικοῦ, δεύτερον δὲ τοῦ μυθικοῦ, τρίτον δὲ τοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐκ τῶν νόμων εἰληφότος. [διοικεῖσθαι] Διδάσκεται δὲ τὸ μὲν φυσικὸν ὑπὸ τῶν φιλοσόφων, τὸ δὲ μυθικὸν ὑπὸ τῶν ποιητῶν, τὸ δὲ νομικὸν ὑφ' ἐκάστης ἀεὶ πόλεως συνίσταται<sup>47</sup>.

Si l'opinion est attribuée à Chrysippe (fr. 1009 *SVF*) et l'œuvre considérée

---

<sup>44</sup> "La loi, d'une part, protège (les époux), et la nature, d'autre part, montre que les dieux eux-mêmes ne sauraient se passer de l'amour pour assurer la propagation générale de la vie", commenté par F. FRAZIER 2008b: 136, n. 288 : "Après la mention par Protogène des νομοθέται contraints par la nécessité d'encourager la reproduction (750C4) et l'évocation par Daphnée de l'Amour conjugal qui rallume par la génération τὴν φύσιν ἡμῶν (752A4), Plutarque réunit φύσις et νόμος pour exalter la puissance de vie universelle d'Éros, qui culmine dans une hiérogamie grandiose de la Terre et du Ciel."

<sup>45</sup> "payant selon la loi les bienfaits reçus et révérent conformément à la nature ce qui est supérieur et plus honorable en vertu et en puissance" (ma traduction).

<sup>46</sup> Comme je l'ai suggéré in F. FRAZIER 2005: 130-136 ("Wohllollen Gottes und Hermeneutik der Tradition im Spätwerk").

<sup>47</sup> "C'est pourquoi ceux qui nous ont enseigné le culte des dieux ont eu recours à trois types d'exposés, l'un fondé sur la nature, l'autre fondé sur le mythe, le troisième sur le témoignage des usages. L'enseignement fondé sur la nature est celui des philosophes, l'enseignement mythique est celui des poètes, et chaque cité pour sa part compose l'enseignement fondé sur les usages." (trad. G. Lachenaud).

comme apocryphe, on trouve des traces de cette triple origine dans l'*Erotikos*<sup>48</sup> et dans le *De Iside*<sup>49</sup>. On peut aussi trouver, au lieu de νόμος ou νόμοι (avec ou sans πατέρων<sup>50</sup>), une référence aux νενομισμένα<sup>51</sup>: dans les deux cas, l'accent est mis sur la coutume et son ancienneté, plutôt que sur son caractère conventionnel, sur les relations traditionnelles avec les dieux, à conserver, plutôt que sur des règles proprement politiques. Dans ce domaine, Plutarque peut sans doute, à l'occasion, s'interroger sur telle ou telle loi bizarre et souligner l'obscurité des intentions du législateur<sup>52</sup>, mais les mentions de la loi n'en sont pas moins d'une remarquable rareté dans ses traités politiques, en particulier dans ceux qui s'attachent à la vie civique contemporaine, le *An seni* et les *Praecepta gerendae reipublicae*<sup>53</sup>.

Ces derniers offrent une mention rapide de la nécessité pour l'homme d'État de ne pas s'en tenir à la stricte légalité quand l'intérêt supérieur de la cité l'exige, avec, pour justification, une sorte de loi supérieure: ὁ γὰρ νόμος αἰεὶ τῷ τὰ δίκαια πράσσοντι καὶ γιγνώσκοντι τὰ συμφέροντα τὴν πρώτην τάξιν ἐν τῇ πολιτείᾳ δίδωσιν<sup>54</sup>, mais c'est à propos du souverain que la relation avec la loi se pose

<sup>48</sup> *Amat.* 763B14-C5: ἴσως μὲν γάρ, ᾧ ἐταῖρε, καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων, ὅσα μὴ δι' αἰσθήσεως ἡμῖν εἰς ἔννοιαν ἦκει, τὰ μὲν μύθῳ τὰ δὲ νόμῳ τὰ δὲ λόγῳ πίστιν ἐξ ἀρχῆς ἔσχηκε τῆς δ' οὖν περὶ θεῶν δόξης καὶ παντάπασιν ἡγεμόνες καὶ διδάσκαλοι γεγόνασιν ἡμῖν οἳ τε ποιηταὶ καὶ οἱ νομοθέται καὶ τρίτον οἱ φιλόσοφοι.

<sup>49</sup> *De Is. et Os.* 369B: διὸ καὶ παμπάλαιος αὕτη κάτεισιν ἐκ θεολόγων καὶ νομοθετῶν εἰς τε ποιητὰς καὶ φιλοσόφους δόξα; voir aussi la définition du véritable Isiaque, 355 C7-D1 (avec le participe νενομισμένα).

<sup>50</sup> Cf. *De def. orac.* 416C et 436F.

<sup>51</sup> *De Is. et Os.* 355C et 378D; *De def. orac.* 435E; *Amat.* 756B: sur ce thème, F. FRAZIER 2008a.

<sup>52</sup> Une des lois les plus discutées dans la tradition est celle de Solon obligeant à prendre parti dans une *stasis* — plusieurs fois citée (voir F. FRAZIER 1996: 141-143), elle figure en dernier dans la liste des lois apparemment ridicules qui fondent le raisonnement *a fortiori* du début du *De sera* 4, 550B-C, ainsi conclu: καὶ ὅλως πολλὰς ἂν τις ἐξείποι νόμων ἀτοπίας μῆτε τὸν λόγον ἔχων τοῦ νομοθέτου μῆτε τὴν αἰτίαν συνιεὶς ἐκάστου τῶν γραφομένων. Τί δὴ θαυμαστόν, εἰ τῶν ἀνθρωπίνων οὕτως ἡμῖν ὄντων δυσθεωρήτων οὐκ εὐπορόν ἐστι τὸ περὶ τῶν θεῶν εἰπεῖν...; pour d'autres exemples particuliers, voir les contributions de Inés Calero Secal et de Stefano Amendola.

<sup>53</sup> Ne me semblent pas mériter de longs développements deux mentions, assez banales, l'une dans le *An seni*, où, pour inciter à l'engagement, Plutarque oppose les circonstances difficiles de l'époque classique avec ses *staseis* aux conditions contemporaines beaucoup plus favorables, ἐν πολιτείαις... ἐχούσαις... φιλοτιμίας νόμῳ τὰ πολλὰ καὶ λόγῳ μετὰ δίκης περαινομένας (784F6-7), dont l'intérêt réside surtout dans l'association, récurrente, de λόγος, δίκη, νόμος; l'autre dans les *Praec. ger. reip.*, où il fait du droit et de la loi la limite des amitiés (ἄχρι παντὸς νόμου καὶ δικαίου καὶ συμφέροντος, ὃ παροφθὲν εἴς τινα μεγάλην βλάβην ἀναφέρει καὶ κοινήν, 808A9-B1 pour Périclès; voir aussi 808E11 pour Caton). J'ai laissé de côté le *De unius*, dont l'authenticité est discutée, mais où, en tout état de cause, il n'y a aucune occurrence de νόμος.

<sup>54</sup> 817D7-9: "Aussi bien, la loi donne toujours la première place dans le gouvernement à celui qui agit selon la justice et sait ce qui est utile" (traduction J.-C. Carrière, CUF, t. XI-2, avec longue note, p. 197, n. 5). Voir aussi, sur le respect de la légalité, F. FRAZIER 1996: 160-161.

avec le plus d'acuité, rejoignant le thème hellénistique du roi νόμος ἔμψυχος<sup>55</sup>, que Plutarque réinterprète dans les deux traités consacrés à la figure du prince. Les occurrences les plus nombreuses et les plus intéressantes se trouvent dans le *Ad principem ineruditum*, comme l'a souligné son dernier éditeur, Aldo Tirelli<sup>56</sup>, mais la conclusion du *Maxime cum principibus* offre aussi des lignes précieuses pour mieux apprécier les rapports du gouvernant et du philosophe, qui sont aussi ceux du gouvernant et de la philosophie. Complémentaires<sup>57</sup>, ces opuscules constituent en effet à eux deux, me semble-t-il, une actualisation de la réflexion platonicienne sur le philosophe-roi: si, en effet, comme l'a indiqué Aldo Tirelli, le *Maxime cum principibus* peut être lu comme un *aggiornamento* de la théorie du philosophe-roi, les circonstances contemporaines faisant désormais attribuer au philosophe le rôle plus modeste de conseiller<sup>58</sup>, le gouvernant du *Ad principem* entretient aussi des rapports privilégiés avec la philosophie qui en font une sorte de "variante moderne" du philosophe-roi, où les aspects moraux de maîtrise de soi, de *praotès* et de *philanthrôpia* envers autrui l'emportent sur la connaissance du réel et la sortie de la caverne.

Dans ce cadre, c'est en particulier l'interprétation platonicienne du νόμος ἔμψυχος qui permet de donner une version "modernisée" du gouvernement de soi sur lequel insistent si fortement et l'affrontement de Socrate et de Calliclès dans le *Gorgias* et l'analogie entre justice de la cité et justice de l'âme de la *République*. Il s'agit donc moins de considérer le souverain comme une loi "vivante", "animée", une sorte "d'hypostase terrestre de la Loi divine"<sup>59</sup>, ainsi que l'ont fait les Pythagoriciens, que de regarder ce qui se passe en son âme. C'est à ce point que sont précieuses les dernières lignes du *Maxime cum principibus*, où Plutarque rappelle le désir des philosophes d'inscrire leurs *logoi* dans l'âme des gouvernants pour leur donner force de lois — ce qui précisément motiva le voyage sicilien de Platon<sup>60</sup>. Cela suppose "une âme qui n'est jamais laissée

<sup>55</sup> Pour les grands traits de cet idéal du bon roi, on pourra se reporter commodément à A.-J. FESTUGIÈRE 1972; pour les textes, voir L. DELATTE 1942.

<sup>56</sup> 1, 779 D1, 3, 780C et 780E4-781A5, 4, 781B7.

<sup>57</sup> A. BARIGAZZI 1982: 70, a suggéré d'y voir deux morceaux d'un même ouvrage

<sup>58</sup> A. TIRELLI 2005: 19-20: "... in *cum princ. philos.*, attraverso un aggiornamento del progetto platonico (non piú il governo dei filosofi ma, piú modestamente, i filosofi consiglieri di governo) si teorizza la necessità che l'uomo di cultura si accosti al ceto politico con finalità paideutiche — legittimando così la figura del filosofo consigliere, benefattore del genere umano...".

<sup>59</sup> A. TIRELLI 2005: 27-28, et 2007: 327-332, où sont répertoriés un certain nombre d'antécédents platoniciens du λόγος ἔμψυχος (Lg. 1, 644c-d et 645a-b, 9, 875a et c-d, *Plt.* 294a-b et le célèbre passage *Phdr.* 275d-276a).

<sup>60</sup> *Max. cum princ.* 779B: Καὶ μὴ οἱ λόγοι τῶν φιλοσόφων, ἐὰν ψυχαῖς ἡγεμονικῶν καὶ πολιτικῶν ἀνδρῶν ἐγγραφῶσι βεβαίως καὶ κρατήσωσι, νόμων δύναμιν λαμβάνουσιν· ἢ καὶ Πλάτων εἰς Σικελίαν ἐπλευσεν, ἐλπίζων τὰ δόγματα νόμους καὶ ἔργα ποιήσῃεν ἐν τοῖς Διονυσίου πράγμασιν. Sur cette idée d'une inscription des lois dans les mœurs des citoyens et non sur un support matériel, voir *Lyc.* 13. Le *Ad principem* s'ouvre de même sur Platon et la

sans direction" et le νόμος ἔμψυχος se transforme en λόγος ἔμψυχος, "raison (philosophique) inscrite dans l'âme". C'est ce que souligne le préambule du *Ad principem* (3, 780C5-9):

Τίς οὖν ἄρξει τοῦ ἄρχοντος ; ὁ "νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων", ὡς ἔφη Πίνδαρος (fr. 169 a Maehler), οὐκ ἐν βιβλίοις ἕξω γεγραμμένος οὐδέ τισι ξύλοις, ἀλλ' ἔμψυχος ὢν ἐν αὐτῷ λόγος, ἀεὶ συνοικῶν καὶ παραφυλάττων καὶ μηδέποτε τὴν ψυχὴν ἔων ἔρημον ἠγεμονίας<sup>61</sup>.

On retrouve ici, au singulier, le *logos* philosophique<sup>62</sup>, qui se concrétisait et se particularisait dans les *logoi* que les philosophes du *Maxime cum principibus* s'attachaient à inculquer aux gouvernants. La réflexion se déploie en effet à un niveau plus général et abstrait, dont témoignent et l'emploi récurrent du singulier, λόγος<sup>63</sup>, et les occurrences de δίκη, principe supérieur et régulateur comme on l'a vu plus haut.

Pour en rappeler le véritable sens, Plutarque met aussi à profit le contre-exemple d'Anaxarque, adultération du conseiller philosophe, prodiguant à Alexandre, plein de remords après le meurtre de Cleitos, des encouragements parfaitement immoraux en interprétant la présence de Δίκη et Θέμις aux côtés de Zeus, comme la garantie que, *quoi qu'il fasse*, l'acte du souverain ne saurait être que θεμιτὸν καὶ δίκαιον<sup>64</sup>, que c'est donc son bon plaisir qui aurait force de la loi, au lieu qu'évidemment, aux yeux du platonicien, il doit se soumettre à la justice supérieure avant d'y soumettre les autres. Et Plutarque de rectifier (*Ad princ. iner.* 4, 781B5-7):

demande à lui faite par les Cyrénéens "de rédiger et de leur laisser un corps de lois (νόμους τε γραψάμενον ἀπολιπεῖν) et d'organiser leur État (καὶ διακοσμήσαι τὴν πολιτείαν)" (1, 779D), mise en ordre que l'arrogance de leur prospérité rendrait impossible aux yeux du philosophe athénien et qu'il refuse.

<sup>61</sup> "Qui donc sera le maître du maître? 'La loi qui règne sur tous, mortels et immortels' comme a dit Pindare. Il ne s'agit pas d'une loi visible écrite dans des livres ou sur des stèles de bois, mais **de la raison qui vit dans l'âme** du souverain, qui habite constamment en lui, y monte la garde et ne laisse jamais son âme sans gouverner" (trad. M. Cuvigny).

<sup>62</sup> A. TIRELLI 2005: 28, le distingue soigneusement du *logos* des Stoïciens: "in lui vive ed opera il *logos*, che però non è da intendere come Anima dell'universo, Ragione che penetra e ordina il tutto, alla maniera degli esponenti del Portico, bensì come capacità di discernimento morale installata nel suo intimo dall'educazione filosofica."

<sup>63</sup> Outre les passages étudiés infra (3, 780E7-8 et F5; 5, 781F8), voir aussi 1, 779E12-F1: 'Ο δ' ἐκ φιλοσοφίας τῷ ἄρχοντι πάρεδρος καὶ φύλαξ ἐγκατοικισθεὶς λόγος...; 5, 782A3 (ταύτην δ' οὐδὲν ἔμποιεῖ τὴν διάθεσιν ἢ λόγος ἐκ φιλοσοφίας παραγενόμενος) et 6, 782D8, où l'on trouve λογισμός.

<sup>64</sup> *Ad princ. iner.* 4, 781A10-B3: Ἀνάξαρχος μὲν οὖν ἐπὶ τῷ Κλείτου φόνῳ δεινοπαθοῦντα παραμυθούμενος Ἀλέξανδρον ἔφη καὶ τῷ Διὶ τὴν Δίκην εἶναι καὶ τὴν Θέμιν παρέδρους, ἵνα πᾶν πραττόμενον ὑπὸ βασιλέως θεμιτὸν δοκῆ καὶ δίκαιον; dans la *Vie* du conquérant, Plutarque dit, avec le vocabulaire qui nous intéresse, qu'Anaxarque le rendit ainsi χαυνότερον καὶ παρανομήτατον (52.7).

εἰ δὲ δεῖ ταῦτ' εἰκάζειν, ὁ μὲν Ζεὺς οὐκ ἔχει τὴν Δίκην πάρεδρον, ἀλλ' αὐτὸς Δίκη καὶ Θέμις ἐστὶ καὶ νόμων ὁ πρεσβύτατος καὶ τελειότατος<sup>65</sup>.

Ainsi sont traduits en termes mythiques les liens du divin et du juste, qui font de la divinité le modèle du gouvernant, l'archétype de la loi, que le gouvernant doit représenter et réaliser dans le monde politique. Ces notions étaient déjà traitées d'un point de vue plus conceptuel dans le chapitre précédent, sur lequel il nous faut revenir.

Ayant d'abord défini l'*archè*, en la situant dans la marche du monde, dans le cadre des relations entre le divin et l'humain, comme une θεῶν ὑπηρεσία<sup>66</sup> chargée de répartir les biens dispensés par les dieux, "dont il n'y a ni jouissance ni usage δίχα νόμου καὶ δίκης καὶ ἄρχοντος", Plutarque définit ces trois termes (3, 780E4-F2):

Δίκη μὲν οὖν νόμου τέλος ἐστὶ, νόμος δ' ἄρχοντος ἔργον, ἄρχων δ' εἰκὼν θεοῦ τοῦ πάντα κοσμοῦντος, οὐ Φειδίου δεόμενος πλάττοντος οὐδὲ Πολυκλείτου καὶ Μύρωνος, ἀλλ' αὐτὸς αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα θεῶ δι' ἀρετῆς καθιστὰς καὶ δημιουργῶν ἀγαλμάτων τὸ ἥδιστον ὀφθῆναι καὶ θεοπρεπέστατον<sup>67</sup>.

Les deux niveaux, celui des principes, dévolu à δίκη (τέλος), celui des réalisations concrètes, qui revient au νόμος (ἔργον), se retrouvent, enrichis ici de la conception de l'agent de cette réalisation, l'ἄρχων, qui est aussi le sujet principal de l'ouvrage. Sa définition par εἰκὼν θεοῦ tout à la fois s'inscrit dans la conception platonicienne générale des relations entre le divin et le sensible — rappelant la distance ontologique qui sépare les deux<sup>68</sup> — et dans

---

<sup>65</sup> "En fait, s'il faut former des conjectures sur cette matière, Zeus n'est pas assisté par Justice : il est lui-même Justice, Droit et la plus ancienne et la plus parfaite des lois" (trad. M. Cuvigny, légèrement modifiée).

<sup>66</sup> Voir, derechef, le commentaire de A. TIRELLI 2005: 28: "In tale orizzonte si iscrive la concezione, formulata subito dopo, a 780D, del governo come ὑπηρεσία θεοῦ, che si ritrova anche in *praec. ger. reip.* 823F e in *Num.* 6.2, una biografia che presenta notevoli tratti di affinità con il nostro opuscolo, celebrando nell'antico re sabino l'incarnazione *ante litteram* dell'ideale politico di Platone."

<sup>67</sup> "La justice est la fin de la loi, la loi l'ouvrage du souverain, le souverain l'image de Dieu qui ordonne toutes choses. Nul besoin pour modeler une pareille image d'un Phidias, d'un Polyclète, d'un Myron: c'est le souverain lui-même qui, par le moyen de la vertu, cherche à se rendre semblable à la divinité et à créer, de toutes les statues, la plus agréable au regard et la plus digne d'un dieu." (trad. M. Cuvigny légèrement modifiée pour donner toute leur valeur conative aux participes présents).

<sup>68</sup> Voir aussi, destinée à éviter tout malentendu, la critique de l'immanence stoïcienne au chapitre 5, avec une référence explicite à Platon, qui précède une seconde occurrence du modèle cosmologique: ἀλλ' ὁ μὲν ἄνω που περὶ τὴν αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως φύσιν ἔχουσαν (cf. *Phd.* 78c-e) ἰδρυμένος ἐν βάθροις ἀγίοις ἢ φησι Πλάτων, 'εὐθεία περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος' (*Lg.* 716a).

le développement sur la maîtrise de soi et le bon comportement royal entamé au chapitre précédent et nourri du contraste entre les rois et chefs (les plus nombreux) qui "imitent les sculpteurs malhabiles (ἀτέχνους) qui s'imaginent que leurs colosses donnent une impression de force et de grandeur" (779F) et le bon *archôn*. La "statue", ἄγαλμα, qu'il doit façonner lui-même au lieu de se faire représenter en orgueilleuse majesté par les grands sculpteurs, est le fruit d'une ὁμοίωσις θεῶ dont l'effort est rendu sensible par les participes présents et le but mis en valeur par l'hyperbate qui réserve la place finale au superlatif θεοπρεπέστατον.

En quoi consiste cette image, c'est ce que tente de préciser la phrase suivante, où apparaît pour la première fois le comparant solaire. Elle pose des problèmes d'édition et d'interprétation délicats:

οἶον δ' ἥλιον ἐν οὐρανῷ περικαλλές εἶδωλον ἑαυτοῦ καὶ σελήνην ὁ θεὸς ἐνίδρυσε, τοιοῦτον ἐν πόλεσι μίμημα καὶ φέγγος ἄρχων "ὅστε θεουδῆς/ εὐδικίας ἀνέχησι" [Od. 19.109 et 111], τουτέστι θεοῦ λόγον ἔχων, διάνοιαν, οὐ σκῆπτρον οὐδὲ κεραυνὸν οὐδὲ τρίαιναν, ὡς ἔνιοι πλάττουσιν ἑαυτοὺς καὶ γράφοισι τῷ ἀνεφίκτῳ ποιοῦντες ἐπίφθορον τὸ ἀνόητον (3, 780F3-8).

La subordonnée, avec le comparant, est claire: "comme la divinité a placé dans le ciel comme splendide image d'elle-même le soleil et la lune", mais les choses se gâtent dans la principale, elliptique du verbe et où les éditeurs successifs ont été embarrassés par la fonction à donner à l'accusatif διάνοιαν, qui n'est coordonné ni à ce qui précède, ni à ce qui suit. De toutes ces discussions, Aldo Tirelli donne un compte rendu précis et exhaustif dans son édition et, sans prétendre trancher entre deux solutions dont aucune ne me paraît pleinement satisfaisante, je voudrais insister, moins sur les détails grammaticaux et stylistiques, soigneusement exposés par le savant italien<sup>69</sup>, que sur les implications pour la pensée de Plutarque des deux possibilités majeures.

Pour commencer par la dernière proposition en date, Aldo Tirelli, rétablissant un parallélisme strict des deux propositions<sup>70</sup>, propose de sous-entendre dans la principale le même verbe que dans la subordonnée, ἐνιδρύει, dont διάνοιαν serait le complément, placé après la glose du vers homérique: "c'est comme une telle image splendide qu'est placée dans les cités par le gouvernant qui 'vénérant la divinité, maintient les jugements droits', c'est-à-dire

<sup>69</sup> A. TIRELLI 2005: 110-113, n. 23.

<sup>70</sup> On aurait οἶον περικαλλές εἶδωλον ἑαυτοῦ/ τοιοῦτον μίμημα καὶ φέγγος; ἐν οὐρανῷ/ ἐν πόλεσι; ὁ θεὸς ἐνίδρυσε/ (ἐνιδρύει) ἄρχων "ὅστε θεουδῆς εὐδικίας ἀνέχησι", τουτέστι θεοῦ λόγον ἔχων; ἥλιον καὶ σελήνην/ διάνοιαν, οὐ σκῆπτρον οὐδὲ κεραυνὸν οὐδὲ τρίαιναν. Notons que l'on trouve bien un parallélisme parfait dans la seconde occurrence du paradigme solaire, en 5, 781A (voir note ad loc. CUF, XI-1, p. 132), où le prince est sans aucun doute l'analogie du soleil.



qui possède la raison divine, la *dianoia*, et non le sceptre, la foudre ou le trident". Conformément aux positions grammaticales, l'*archon*, εἰκὼν θεοῦ τοῦ πάντα κοσμοῦντος, serait sur le même plan que la divinité et produirait lui aussi dans la cité une certaine image de lui-même brillante et ordonnatrice, vision active qui cadre bien avec l'accent mis sur l'effort d'imitation dans la phrase précédente. Néanmoins "installer la *dianoia*" paraît une expression bizarre, et si, à la rigueur, on l'admet, "sceptre, foudre et trident" seraient aussi "installés": l'ellipse du verbe peut éventuellement faire passer cette bizarrerie pour n'imposer à l'esprit du lecteur que l'opposition entre pensée et force, mais l'emploi de ἔχων dans cette allusion aux statues tenant ces attributs du pouvoir paraîtrait plus naturel.

Si l'on revient à l'interprétation plus traditionnelle, le verbe sous-entendu est banalement ἐστί et διάνοιαν est une sorte de glose, lâchement introduite par Plutarque ou indûment insérée par un copiste, l'ensemble se comprenant ainsi " telle est la splendide image que constitue dans la cité le gouvernant 'qui, plein de respect des dieux, maintient les jugements droits', c'est-à-dire doté de la raison divine, la *dianoia*, et non du tonnerre, de la foudre ou du trident..." On pourrait même, pour préciser le rapport entre λόγος et διάνοια, supposer plutôt une construction attributive et comprendre quelque chose comme "qui possède le *logos* divin qu'est la *dianoia*", ou mieux, "qui a le *logos* divin sous forme de *dianoia*"<sup>71</sup>. La pensée progresse sagement: τουτέστι θεοῦ λόγον ἔχων glose ce qui précède et le complément est à son tour spécifié en "pensée", διάνοιαν, réalité immatérielle que Plutarque oppose aussitôt aux grossiers attributs du pouvoir déjà stigmatisés plus haut. L'*archôn* est dans ce cas l'analogue du soleil dans le monde humain, image dont il importe, non qu'elle ait été placée par la divinité, mais qu'elle détienne le *logos* divin et puisse l'appliquer dans la cité. Plus précisément, c'est la possession de cette raison divine qui en fait l'image de la divinité — et c'est peut-être pourquoi a été choisi le tour θεοῦ λόγον, rare chez Plutarque et qu'on ne trouve guère que dans le *De Iside*, rapporté à la divinité elle-même<sup>72</sup> — rareté qui peut aussi expliquer qu'il ait besoin d'être spécifié en διάνοια.

On le voit, aucune des hypothèses ne donne un résultat totalement satisfaisant et, dans ce contexte — contrairement au chapitre 5 —, on n'arrive pas à trancher si l'*archôn* est l'image de la divinité, sur le même plan que le soleil, ou l'agent qui donne une image de l'activité du dieu ordonnateur. Deux

<sup>71</sup> La correction proposée dans le ms y, ἐν διανοίᾳ, montre que le copiste ou l'érudit qui l'a introduite était conscient de la difficulté syntaxique, mais cette variante est incompatible avec la reprise οὐ σκήπτρον κτλ qui ne peuvent pas être dans la pensée.

<sup>72</sup> *De Is. et Os.* 376C: αἰνίττεται δὲ καὶ διὰ τούτων ὁ μῦθος, ὅτι καθ' ἑαυτὸν ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ λόγος ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεῖ βεβηκῶς εἰς γένεσιν ὑπὸ κινήσεως προήλθεν; 381B: φωνῆς γὰρ ὁ θεῖος λόγος ἀπροσδεῖς ἐστί.

points sûrs se dégagent néanmoins, l'importance majeure du *logos* et, qu'il soit présent ou non dans cette phrase, l'accent porté sur l'effort imitatif humain, qui réapparaît dès la phrase suivante, où l'on repasse sous le regard de la divinité:

νεμεσᾶ γὰρ ὁ θεὸς τοῖς ἀπομιμουμένοις βροντὰς καὶ κεραυνούς καὶ ἀκτινοβολίας, τοὺς δὲ τὴν ἀρετὴν ζηλοῦντας αὐτοῦ καὶ πρὸς τὸ καλὸν καὶ φιλόανθρωπον ἀφομοιοῦντας ἑαυτοὺς ἡδόμενος αὖξει καὶ μεταδίδωσι τῆς περὶ αὐτὸν εὐνομίας καὶ δίκης καὶ ἀληθείας καὶ πραότητος<sup>73</sup>.

Cette importance de la *mise en ordre* se retrouve dans l'emploi du paradigme cosmique vers lequel nous ont déjà orientés et la comparaison solaire et la référence au dieu πάντα κοσμῶν.

### 3. De l'ἀκόσμια au κόσμος: le modèle cosmologique

Un premier signe, tenu sans doute, mais non négligeable, de l'importance, non seulement de l'ordre, mais plus précisément de la *mise en ordre* à laquelle invite le paradigme cosmique, réside dans la mention fréquente du désordre antérieur dans les passages évoquant le κόσμος. Elle correspond parfaitement à l'interprétation littérale, temporelle, que Plutarque donne de la formation du monde, et à la conception, dont il fait état dans son commentaire au *Timée*, d'un premier mélange de divisible et d'indivisible, antérieur à l'association avec le Même et l'Autre. C'est le divisible qu'il identifie à l'âme précosmique, désordonnée et harmonisée seulement dans un second temps, ce second état de l'âme n'impliquant cependant pas une disparition totale de la tendance précédente au désordre, rémanence qui est la source du mal<sup>74</sup>. Ce qui est vrai au niveau de l'âme du monde se retrouve à celui de l'âme humaine, où la vertu éthique, qui a pour matière les passions, est elle-même conçue en termes de "mise en ordre", qui discipline, mais n'élimine pas l'irrationnel (οὐκ οὔσα φθορὰ τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς οὐδ' ἀναίρεσις ἀλλὰ τάξις καὶ διακόσμησις, *De virt. mor.* 444D).

Dans les développements cosmologiques *stricto sensu*, qu'on prenne l'exégèse du *De procreatione animi*<sup>75</sup> ou la réflexion sur la pluralité des

<sup>73</sup> "Car la divinité se courrouce contre ceux qui copient ses tonnerres, ses foudres, les rayons qu'elle lance. Mais pour ceux qui cherchent à imiter sa vertu, à se modeler sur sa perfection et son amour des hommes, elle y prend plaisir, elle les élève et leur fait part de son équité, de sa justice, de sa vérité et de sa douceur" (trad. M. Cuvigny).

<sup>74</sup> Voir J. OPSOMER 2004 et 2007.

<sup>75</sup> *De anim. procr.* 1014B: ἀκόσμία γὰρ ἦν τὰ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως· ἀκοσμία δ' οὐκ ἀσώματος οὐδ' ἀκίνητος οὐδ' ἄψυχος ἀλλ' ἄμορφον μὲν καὶ ἀσύστατον τὸ σωματικὸν ἔμπληκτον δὲ καὶ ἄλογον τὸ κινητικὸν ἔχουσα· τοῦτο δ' ἦν ἀναρμοστία ψυχῆς οὐκ ἐχούσης λόγον.

mondes du *De defectu*<sup>76</sup>, "hommage à Platon" qui s'oppose à l'illimitation des Epicuriens comme à la nécessité stoïcienne de faire correspondre un monde unique à une Providence unique<sup>77</sup>, on retrouve, toujours les mêmes liens entre ἀκοσμία et absence du λόγος, qui doit être introduit pour produire τάξις ou ἄρμονία et aboutir au κόσμος. Il n'y a là que confirmation de ce qui est bien connu et je voudrais plutôt m'attarder sur un passage polémique du *De facie*, où Lamprias met en garde Pharnace, le Stoïcien, contre les conséquences d'une théorie qui aboutirait à une διάλυσις κόσμου, l'inverse donc de la διακόσμησις ordinairement évoquée. Cette dissolution, ce retour au désordre, est assimilé à la phase dominée par le νεῖκος d'Empédocle ou encore, dans un style plus imagé, à la mythique ἀκοσμία καὶ πλημμέλεια des Titans et des Géants: la comparaison, qui nous fait remonter aux temps primitifs, superpose adroitement l'image d'une troupe désordonnée, l'idée morale d'un soulèvement coupable, renforcée par l'association du mot πλημμέλεια, et l'évocation d'un univers sans ordre<sup>78</sup>, où les éléments errent chacun de son côté et suivant son propre mouvement. Et cette belle description, toujours inspirée d'Empédocle, débouche sur une référence à Platon: cet état d'ἀκοσμία, c'est celui où les principes de toutes les choses οὕτως εἶχον ὡς ἔχει πᾶν οὗ θεὸς ἄπεστιν (*Timée* 53 b), τουτέστιν ὡς ἔχει τὰ σώματα νοῦ καὶ ψυχῆς ἀπολιπούσης, ἄχρι οὗ τὸ ἱμερτὸν ἦκεν ἐπὶ τὴν φύσιν ἐκ προνοίας<sup>79</sup>.

La mention de la providence mérite d'être soulignée: intervenant ici dans un passage polémique et imagé dirigé contre des philosophes aussi convaincus que Plutarque de son existence, les Stoïciens, dont les lignes suivantes<sup>80</sup> vont mettre au jour une contradiction, elle apparaît plus souvent encore dans l'opposition avec les Épicuriens, qui la nient. Ainsi il n'y a rien que de très

<sup>76</sup> *De def. orac.* 430E: οὐ γὰρ ὁ θεὸς διέστησεν οὐδὲ διώκισε τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ὑπ' αὐτῆς διεστῶσαν αὐτὴν καὶ φερομένην χωρὶς ἐν ἀκοσμίαις τοσαύταις παραλαβὼν ἔταξε καὶ συνήρμοσε δι' ἀναλογίας καὶ μεσότητος· εἰθ' ἑκάστη λόγον ἐγκαταστήσας ὡσπερ ἄρμοστήν καὶ φύλακα κόσμους ἐποίησε τοσούτους, ὅσα γένη τῶν πρώτων σωμάτων ὑπῆρχε.

<sup>77</sup> Voir *De def.* 30, 426D9-E5; pour l'hommage à Platon, accompagné du rappel de la prudence académique, 37, 430E10-431A3.

<sup>78</sup> *De fac. lun.* 926E: ὡσθ' ὄρα καὶ σκόπει, δαιμόνιε, μὴ μεθιστὰς καὶ ἀπάγων ἕκαστον, ὅπου πέφυκεν εἶναι, διάλυσίν τινα κόσμου φιλοσοφῆς καὶ τὸ νεῖκος ἐπάγης τὸ Ἐμπεδοκλέους τοῖς πράγμασι, μᾶλλον δὲ τοὺς παλαιοὺς κινήσας Τιτᾶνας ἐπὶ τὴν φύσιν καὶ Γίγαντας καὶ τὴν μυθικὴν ἐκείνην καὶ φοβερὰν ἀκοσμίαν καὶ πλημμέλειαν ἐπιδεῖν ποθῆς.

<sup>79</sup> *De fac. lun.* 926F6-9 (Cherniss): (les principes) "étaient dans l'état dans lequel, selon Platon, se trouve tout chose dont dieu est absent, c'est-à-dire dans lequel sont les corps quand esprit et âme font défaut, jusqu'à ce que le désir s'introduise dans la nature du fait de la providence". Sur la coloration platonicienne donnée à la phase du νεῖκος, voir la note de H. CHERNISS, *ad loc* (Loeb, t. XII, p. 84).

<sup>80</sup> Étudiées infra, puisque l'on y trouve mention de Ζεὺς ἀριστοτέχνας.

attendu à voir le plus bel emploi du paradigme cosmique, nourri du *Timée* et des *Lois*, ouvrir la théodicée que constitue le *De sera* (5, 550C12-E2):

Ἄλλὰ σκοπεῖτε πρῶτον ὅτι, κατὰ Πλάτωνα πάντων καλῶν ὁ θεὸς ἑαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν, ἐξομοίωσιν οὖσαν ἀμωσγέπως πρὸς αὐτόν, ἐνδίδωσι τοῖς ἔπεισθαι θεῶ δυναμένοις. Καὶ γὰρ ἡ πάντων φύσις ἄτακτος οὖσα ταύτην ἔσχε τὴν ἀρχὴν τοῦ μεταβαλεῖν καὶ γενέσθαι κόσμος, ὁμοιότητι καὶ μεθέξει τινὶ τῆς περὶ τὸ θεῖον ιδέας καὶ ἀρετῆς. Καὶ τὴν ὄψιν αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ ἀνάψαι φησὶ τὴν φύσιν ἐν ἡμῖν, ὅπως ὑπὸ θεάς τῶν ἐν οὐρανῶ φερομένων καὶ θαύματος ἀσπάζεσθαι καὶ ἀγαπᾶν ἐθιζομένη τὸ εὖσχημον ἢ ψυχὴ καὶ τεταγμένον ἀπεχθάνηται τοῖς ἀναρμόστοις καὶ πλανητοῖς πάθεσι καὶ φεύγῃ τὸ εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχεν, ὡς κακίας καὶ πλημμελείας<sup>81</sup> ἀπάσης γένεσιν<sup>82</sup>.

L'explicitation de la manière dont Dieu a "mis au milieu", offert à tous, le paradigme à suivre pour qui veut accéder à la vertu, se fait en deux temps: Plutarque évoque d'abord la *mise en ordre* du monde, métamorphose de la matière désordonnée (l'âme précosmique du *De procreatione*) en *cosmos*, qui suppose une participation à la forme et à la vertu divines, avant de s'attacher aux effets de la contemplation de cet ordre sur l'âme. L'opposition avec l'épicurisme, dans les domaines cosmologique et éthique à la fois, transparait nettement dans les qualifications des principes et passions à fuir énoncés dans les dernières lignes, tandis que, dans la contrepartie positive, on retrouve le même vocabulaire, et, surtout, le même effort éthique, souligné par l'emploi de thèmes de présent, participe (ἐθιζομένη) ou subjonctifs (ἀπεχθάνηται, φεύγῃ) — cette récurrence me semble d'autant plus remarquable qu'elle ne touche pas aussi directement le thème de la réflexion que les conseils prodigués au "chef mal éduqué", implicitement invité à s'éduquer: si le temps intervient dans le *De sera*, c'est comme le cadre possible d'un changement, comme l'espace où Dieu seul peut définir le *καιρός* du châtement, voire comme le lieu d'un châtement immédiat et perpétuel, infligé par le remords, mais *l'effort* pour s'amender importe peu à la réflexion et n'y apparaît pas en dehors de ce passage

<sup>81</sup> On retrouve le mot associé à l'ἀκοσμία des Titans et des Géants dans le *De facie* (supra n. 78).

<sup>82</sup> "Songez donc d'abord que, selon Platon, Dieu, en se présentant à tous comme le paradigme de tous les biens, met la vertu humaine, qui est en quelque sorte une assimilation à lui-même, à la portée des êtres capables de 'suivre Dieu'. En effet, la nature universelle, qui ignorait tout ordre, a trouvé le principe de sa métamorphose en monde organisé (*cosmos*) dans une certaine ressemblance et participation à la forme et à la vertu divines. C'est encore cet auteur qui affirme que la nature a allumé en nous la lumière de la vue afin que notre âme, par la contemplation émerveillée des astres qui cheminent dans le ciel, s'accoutume à aimer et chercher l'ordre et l'harmonie, à prendre en horreur les passions livrées à l'errance et à la dysharmonie et à fuir ce qui 'se fait à l'aventure' et 'comme cela se trouve', considéré comme l'origine de tout mal et de toute discordance." Pour un commentaire plus détaillé, voir F. FRAZIER 2010: 77-78.

initial. Preuve que l'effort sur soi est à ce point consubstantiel à la vie morale aux yeux de Plutarque qu'il ne saurait l'omettre dans une peinture générale de la réalité, de dieu, du monde et de l'homme.

À plus forte raison, le modèle cosmique et l'effort qu'il suscite et guide tout à la fois dans l'âme humaine, se retrouvent-ils dans le contexte pédagogique hautement platonicien que constitue la *Vie de Dion*. De nouveau le texte pose quelques difficultés, dont la première concerne directement la "mise en ordre" du caractère. Voici ce que Dion attend de Platon, qui devra s'employer auprès de Denys le Jeune — un bel exemple de *princeps ineruditus* (*Dio* 10.2-3):

ὅπως διακοσμηθεῖς τὸ ἦθος εἰς ἀρετὴν λόγῳ, καὶ πρὸς τὸ θειότατον ἀφομοιωθεὶς παράδειγμα τῶν ὄντων καὶ κάλλιστον, ᾧ τὸ πᾶν ἡγουμένῳ πειθόμενον ἐξ ἀκοσμίας κόσμος ἐστί, πολλὴν μὲν εὐδαιμονίαν ἑαυτῷ μηχανήσεται, πολλὴν δὲ τοῖς πολίταις, ... γενόμενος βασιλεὺς ἐκ τυράννου<sup>83</sup>.

Les manuscrits transmettent majoritairement l'inacceptable διακοσμηθεῖς εἰς ἀρετὴν λόγῳ, que le copiste du XIV<sup>e</sup> s. de C (*Paris. gr.* 1673<sup>84</sup>) a sans doute pris l'initiative de corriger en εἰς ἀρετῆς λόγον, leçon adoptée dans la Loeb comme dans la CUF, alors que, dans Teubner, Ziegler, dont j'ai repris le texte, a préféré la correction du génitif pluriel en datif singulier, λόγῳ au lieu de λόγῳ. Un tel texte s'accorde bien avec les thèses du *Ad principem* et confirme le rôle du *logos* dans une "mise en ordre visant la vertu" qui passe derechef par l'imitation du principe le plus divin. La relative reprend le parallèle entre la mise en ordre de l'univers (τὸ πᾶν), qui le fait passer de l'ἀκοσμία au κόσμος, et la "mise en ordre" éthique, mais celle-ci, s'attachant à l'âme d'un gouvernant, se double d'une transformation politique — peut-être préparée par l'accent mis, dans le comparant cosmique, sur l'obéissance au principe *directeur*, qui évoque et la domination de la partie hégémonique, rationnelle, dans l'âme du gouvernant, et l'obéissance qu'à son tour il va obtenir, puisque, dans sa pratique du pouvoir, il va désormais passer de l'état de tyran (en proie à l'ἀκοσμία des passions<sup>85</sup>) à celui de roi.

<sup>83</sup> "afin que, ayant disposé son caractère à la vertu grâce à la raison et l'ayant conformé au plus divin et au plus beau modèle des êtres, à la direction duquel l'univers se soumet pour sortir du désordre et devenir monde ordonné, il procurât beaucoup de bonheur à lui-même et beaucoup aux citoyens ... devenant ainsi roi de tyran qu'il était" (ma traduction).

<sup>84</sup> Voir la présentation de M. JUNEUX, *Vies*, CUF, t. I, XLIX-L: "...le copiste du *Parisinus*, agissant comme un éditeur, prend de temps en temps des libertés avec le texte, corrigeant ou inversant un mot, substituant parfois au texte un commentaire ou une interprétation personnelle."

<sup>85</sup> J'adapte ici une description qui recourt aussi au paradigme cosmique, et que l'on trouve dans le *De libidine*, frg. contesté, dont F. H. Sandbach souligne qu'il présente des ressemblances de fond avec la pensée de Plutarque, les différences stylistiques pouvant s'expliquer si l'on admet qu'il s'agit d'un abrégé de l'œuvre. Un des passages très proches de la pensée de Plutarque et touchant notre sujet se lit en tout cas en 1.10-16: τὸν μὲν γὰρ κόσμον οἱ φυσικοὶ λέγουσιν

Le glissement se fait dans *Dion* tout naturellement de l'éthique au politique et montre, en acte (avec, cette fois, des participes aoristes), ce qui était recherché dans le *Ad principem*. Si l'on descend encore davantage dans la pratique politique et sociale, la mise en ordre conserve toute son importance: en témoigne un mot célèbre de Paul Emile dont Polybe (30.14-15)<sup>86</sup> se fait l'écho avant Plutarque<sup>87</sup> et qui associe comme les deux aptitudes d'une même âme la mise en ordre de bataille des soldats et l'organisation du banquet, soit deux activités majeures, l'une en temps de guerre, l'autre en temps de paix. Le Romain est alors en terre hellénique, après sa victoire sur Persée, pour un séjour que Plutarque qualifie d'ἔνδοξον ἄμα καὶ φιλόανθρωπον (28.1) et qui le fait apprécier des Grecs<sup>88</sup>. Or ce mot de Paul Emile se retrouve dans un des *Propos de Table* "symptotiques", c'est-à-dire discutant des usages du banquet et portant plus précisément sur la question de savoir "Si celui qui reçoit doit lui-même placer les convives, ou s'il doit les laisser choisir". Une controverse s'est élevée entre le père et le frère de Plutarque, Timon, après le départ furieux d'un étranger "nouveau riche" ulcéré de "ne point voir de place libre qui fût digne de lui", ce qui, par le biais d'une scène de comédie, donne à la discussion une certaine épaisseur sociale; le père, favorable au placement qui eût évité l'esclandre, se tourne alors vers Plutarque (*Quaest. conv.* 1.2, 615E-616A):

καὶ γὰρ δὴ Παῦλον Αἰμίλιον στρατηγὸν λέγουσιν, ὅτε Περσέα καταπολεμήσας ἐν Μακεδονίᾳ πότους συνεκρότει, κόσμῳ τε θαυμαστῶ περιττῇ τάξει χρώμενον εἰπεῖν ὅτι τοῦ αὐτοῦ ἀνδρός ἐστι καὶ φάλαγγα συστήσαι φοβερωτάτην καὶ συμπόσιον ἥδιστον, ἀμφοτέρω γὰρ εὐταξίας εἶναι. Καὶ τοὺς ἀρίστους καὶ βασιλικωτάτους ὁ ποιητὴς εἴωθε 'κοσμήτορας λαῶν' προσαγορεύειν. Καὶ τὸν μέγαν θεὸν ὑμεῖς πού φατε τὴν ἀκοσίαν εὐταξίᾳ μεταβαλεῖν εἰς κόσμον οὐτ' ἀφελόντα τῶν ὄντων οὐδὲν οὔτε προσθέντα, τῷ δ' ἕκαστον ἐπὶ τὴν προσήκουσαν χώραν καταστήσαι τὸ κάλλιστον ἐξ ἀμορφοτάτου σχήμα περιττῇ φύσιν ἀπεργασάμενον<sup>89</sup>.

ἐκ τετάρων σωμάτων πρώτων καὶ μεγίστων συνηρμόσθαι, κατ' ἀντίθεσιν καὶ ἀντίταξιν ἀλλήλοις ἄνω καὶ κάτω φύσει βεπόντων, τὴν δὲ κακίαν καὶ ἀκοσίαν τὴν ἐν ἡμῖν τέσσαρα πάθη τὰ πρώτα κινεῖ καὶ διαφέρει πρὸς τούναντιον ἀτάκτως καὶ ἀλόγως, ἄνω μὲν ἡδονὴ καὶ κάτω λύπη, πρόσω δ' ἐπιθυμία καὶ ὀπίσω φόβος.

<sup>86</sup> Ὅτι τῆς αὐτῆς ψυχῆς ἐστὶν ἀγωνία τε διατίθεσθαι καλῶς καὶ παρασκευῆν καὶ πότον μεγαλομερῆ χειρίσαι δεόντως καὶ παρατάξασθαι τοῖς πολεμίοις στρατηγικῶς. Sur l'utilisation du banquet aussi par Philon dans la peinture du politique Joseph (De Josepho 202-206) et l'eὐταξία qui doit y régner, F. FRAZIER 2002: 12.

<sup>87</sup> *Aem.* 28.9: πρὸς τοὺς θαυμάζοντας τὴν ἐπιμέλειαν ἔλεγε, τῆς αὐτῆς εἶναι ψυχῆς παρατάξεώς τε προστήναι καλῶς καὶ συμποσίου, τῆς μὲν ὅπως φοβερωτάτη τοῖς πολεμίοις, τοῦ δ' ὡς εὐχαριστότατον ἢ τοῖς συνοῦσιν (= *Apopht. Lac.* 198B).

<sup>88</sup> Voir supra n. 35.

<sup>89</sup> "Ne rapporte-t-on pas en effet que Paul-Emile, le général, quand il organisait des banquets après sa victoire sur Persée en Macédoine, voulait que tout fût admirablement ordonné et soigneusement réglé, disant que le même homme devait aussi bien savoir donner au front

Autoboulos est un homme cultivé et le banquet est le lieu même où faire assaut de culture : d'où la double référence, au vocabulaire homérique et à la cosmologie platonicienne, particulièrement adaptée au philosophe qu'est son fils (ὕμεις φατε). On trouve, inséré dans une controverse familiale policée, ce que l'on avait aussi dans la polémique plus virulente du *De facie* et, s'il faut prendre ici le paradigme *cum grano salis*, il n'en faut pas moins souligner l'importance de la notion d'ordre dans tous les domaines, qui justifie cette sorte de déclinaison de la mise en ordre, passant du cosmique au psychique, de l'éthique au politique et social — les deux ne se séparant guère dans l'Antiquité, où le banquet est, dès l'époque archaïque, lieu du *koinon*<sup>90</sup>. La meilleure preuve de cette sensibilité particulière des Grecs à la mise en ordre et de la place qu'ils lui attribuent dans la vie politique et sociale ressort avec encore plus de clarté si l'on se reporte à la forme que prend le même mot de Paul-Émile chez Tite-Live (45.32.11):

Vulgo dictum ipsius ferebant et convivium instruere et ludos parare ejusdem esse qui vincere bello sciret.

Certes un dérivé de *struo, constructio*, a pu servir de traduction à σύνταξις<sup>91</sup>, mais la notion d'ordre n'est guère prégnante dans le verbe *instruere*, et surtout, en bon Romain, Tite-Live ajoute au banquet, dans les festivités du temps de paix, les *ludi*, effaçant d'autant plus le parallélisme entre les deux "ordres" que, du côté de la guerre, il n'est pas question de savoir "ranger" les armées, mais seulement d'obtenir la victoire. Si l'on revient maintenant du côté grec, Lamprias, au milieu de comparaisons avec des techniciens humains qui agencent et assemblent<sup>92</sup>, se réfère aussi, "au plus haut", à Ζεὺς ἀριστοτέχνας, image pindarique assimilée à la figure du démiurge platonicien, c'est-à-dire à celui qui constitue le κόσμος.

---

de bataille sa forme la plus redoutable et au banquet sa forme la plus agréable? Car l'un est l'autre reposent sur le principe d'un arrangement judicieux. Le Poète a coutume d'appeler "bons ordonnateurs de guerriers" les hommes les plus remarquables, les plus aptes à régner. Et vous, vous dites bien que c'est par un arrangement général que le grand dieu substitua l'ordre au désordre, sans rien enlever de ce qui existait et sans rien ajouter, et que c'est en plaçant chaque chose à l'endroit convenable qu'il tira d'une extrême confusion la forme la plus belle pour la nature" (trad. F. Fuhrmann, légèrement modifiée).

<sup>90</sup> Voir P. SCHMITT-PANTEL 1992, en part. 45 sqq. ("Symposion et partage sacrificiel: 2 modèles pour la cité archaïque").

<sup>91</sup> A. ERNOUT ; E. MEILLET, *D.É.L.L.*, 4e éd., Klincksieck, 1967, *sv.* *struo*.

<sup>92</sup> Cela correspond pleinement aux emplois premiers de κόσμος, antérieurs à son usage "cosmique": voir G. NEUMANN 1995.

#### 4. En guise de conclusion, les "variations" autour de Ζεύς ἀριστοτέχνας

Cette citation récurrente, qui figure dans cinq passages (*De sera num. vind.* 4, 550B; *Quaest. conv.* 1.2, 618B-C; *Praec. ger. reip.* 807C; *De fac. lun.* 927B; *De comm. not.* 1065E), a déjà été relevée et analysée par L. VAN DER STOCKT 2002: 117-125 (et Tables 1-2) comme élément d'un "Pindar-cluster", d'inspiration platonicienne, dans lequel reviennent les termes δημιουργός, τέχνη, ἀρετή et τάξις; de son "lieu propre", qui serait la discussion cosmologique du *De facie*, elle s'introduit, avec le *De communibus notitiis* et le *De sera*, dans le domaine éthique, tandis que les *Propos de Table* en donnent une utilisation quelque peu humoristique où l'éthique se spécifie en étiquette et que les *Préceptes politiques* la tirent dans un sens métaphorique<sup>93</sup>. On ne peut que souscrire à cette analyse, mais la réflexion sur ordre et désordre dans la pensée de Plutarque permet de l'affiner encore, de même que, réciproquement, la revue des cinq passages permet de synthétiser les grandes lignes de notre étude.

Dans la citation comme pour notre thème, les deux termes sont importants, Ζεύς, qui nous situe au plus haut, au niveau du divin créateur et ordonnateur, et ἀριστοτέχνας, qui renvoie à sa fonction démiurgique (-τέχνας) — le δημιουργός désignant initialement l'artisan, le spécialiste détenteur d'une τέχνη<sup>94</sup> — excellemment remplie (ἀριστο-<sup>95</sup>). Dans la plupart des citations, l'épithète pindarique est pour ainsi dire glosée par un groupe apposé ou coordonné qui en spécifie le sens contextuel. Sur ces bases, on peut déjà

<sup>93</sup> L. VAN DER STOCKT 2002: 125: "To sum up: the Pindar-quote is part of a Platonically inspired cluster that involves important terms such as δημιουργός, τέχνη, ἀρετή and τάξις. Its proper habitat is most probably the cosmological discussion in *De facie*, whilst *De comm. not.* and *De sera* go into its ethical implications. It found a playful application in the domain of ethics and etiquette in the *Quaest. Conv.*, and became the source of a powerful metaphor in *Praec. ger. reip.*"

<sup>94</sup> Cf. P. CHANTRAINE, *D.E.L.G.*, sv. δημιουργός.

<sup>95</sup> Pour ce type de composés, on peut hésiter entre deux interprétations: 1° celle par un composé de type possessif, d'où "à l'art sans pareil", soit, plus joliment, "qui excelle dans son art", ou 2° celle par un composé à rectio verbale, avec nom d'agent au second élément, nom d'agent en -ας non attesté au simple dans le lexique, mais d'un type bien représenté en composition et illustré en particulier par le bien connu Έλληνο-δικας, anthroponyme Άριστ-αγόρας etc. — interprétation confortée par l'existence d'un verbe dénommatif τεχνάομαι déjà homérique (τεχνήσασθαι), le nom d'agent attesté au simple et suffixé en -της n'étant pas connu au sens d' "artisan, ouvrier" avant l'époque classique, d'où ici le sens "qui construit, fabrique le mieux", soit "meilleur artisan". C'est la première solution que retient E. RÜEDI 1969: 40-41 et en particulier 171-172 pour le composé pindarique, considérant comme l'une des caractéristiques de la langue poétique l'emploi d'*Epitheta ornantia* avec des théonymes, ce qui est du reste corroboré dans le même fr. 57 par l'association du composé indubitablement possessif μεγασθενές à l'épiclèse de Zeus Δωδωναίε. Mais quel que soit le sens voulu par Pindare, il est clair que Plutarque l'interprète dans le deuxième sens. Je remercie vivement ma collègue et amie Sophie Minon, dont la science m'a fourni ces précisions linguistiques.



mettre à part la citation des *Préceptes politiques*<sup>96</sup>, qui ne reprend *que l'adjectif*, et se situe dans la cité: l'homme politique, ἀριστοτέχνας τις ὢν, doit choisir judicieusement ses amis, qui sont, dans son action et pour la réussite de celle-ci, “ses instruments vivants et pensants” (ὄργανα ζῶντα καὶ φρονοῦντα). Ici c'est donc par la notion d' “instrument” que se fait le rapprochement avec les artisans détenteurs d'une *technè*, maçon ou charpentier. Et le “bon ordre”, réalisé dans le cadre civique, est exprimé par les notions traditionnelles qui ont ouvert cette étude, l'attribut de son artisan, ἀριστοτέχνας, étant spécifié par δημιουργὸς δίκης καὶ εὐνομίας. Dans cette situation harmonieuse, Plutarque insiste moins sur un certain ordre constitutionnel que sur l'harmonie des relations humaines — aspect en effet essentiel dans la cité de son époque, où il faut “régler” amitiés et inimitiés à l'intérieur, et assurer de bonnes relations avec les autorités romaines pour éviter toute intervention de leur part.

Avec la mention de Zeus, on quitte le domaine de la cité pour prendre un point de vue cosmique, qui va jouer à deux niveaux, celui du *cosmos stricto sensu*, celui où intervient le démiurge du *Timée*, et celui du monde mortel, confié dans le dialogue platonicien aux dieux secondaires — mais où c'est la part immortelle par lui semée qui doit commander et assurer l'ordre de la justice. Le premier niveau, qui concerne astres et planètes, se trouve dans le *De facie*<sup>97</sup>, comme le fait attendre le sujet même du dialogue. La τέχνη déployée concerne alors prioritairement la τάξις, entendue comme nécessaire mise en ordre que la théorie d'un lieu que chaque élément occuperait d'emblée, par nature, rendrait superflue — comme serait superflu un τακτικός si les soldats savaient d'eux-mêmes la τάξις à adopter. Dans ce cadre, Ζεὺς ἀριστοτέχνας est glosé par l'expression attributive ποιητῆς καὶ πατὴρ δημιουργός, où sont associées l'expression de *Timée* 28a (τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός<sup>98</sup>) et la “traduction” habituelle de l'épithète pindarique, δημιουργός, dont l'objet devient ici problématique, voire inexistant (τίνος ;). Ce qui est en jeu, élément essentiel et de la polémique avec les Stoïciens et de la

<sup>96</sup> *Praec. ger. reip.* 807C: [δεινόν εἰ] ὁ (δὲ) πολιτικός, ἀριστοτέχνας τις ὢν κατὰ Πίνδαρον καὶ δημιουργὸς εὐνομίας καὶ δίκης, οὐκ εὐθὺς αἰρήσεται φίλους ὁμοιοπαθεῖς καὶ ὑπηρετάς καὶ συνενθουσιῶντας αὐτῷ πρὸς τὸ καλόν, ἀλλ' ἄλλους πρὸς ἄλλην αἰεὶ χρεῖαν κάμπτοντας αὐτὸν ἀδίκως καὶ βιαίως οὐδὲν τ' ὀφθήσεται διαφέρων οἰκοδόμου τινὸς ἢ τέκτονος ἀπειρία καὶ πλημμελεία γωνίας χρωμένου καὶ κανόσι καὶ στάθμαις, ὑφ' ὧν διαστρέφεσθαι τοῦργον ἔμελλεν· ὄργανα γάρ οἱ φίλοι ζῶντα καὶ φρονοῦντα τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν εἰσι...

<sup>97</sup> *De fac. lum.* 927B: Εἰ μὲν γὰρ οὐδ' ἄλλο τι τῶν τοῦ κόσμου μερῶν παρὰ φύσιν ἔσχεν, ἀλλ' ἕκαστον ἢ πέφυκε κείμεναι, μηδεμίας μεθιδρύσεως μηδὲ μετακοσμήσεως δεόμενον μηδ' ἐν ἀρχῇ δεηθέν, ἀπορώ τί τῆς προνοίας ἔργον ἐστὶν ἢ τίνος γέγονε ποιητῆς καὶ πατὴρ <καὶ> δημιουργός ὁ Ζεὺς 'ὁ ἀριστοτέχνας.' οὐ γὰρ ἐν στρατοπέδῳ τακτικῶν ὄφελος, εἴπερ εἰδείη τῶν στρατιωτῶν ἕκαστος ἀφ' ἑαυτοῦ τάξιν τε καὶ χώραν κατὰ καιρὸν οὐ δεῖ λαβεῖν καὶ διαφυλάσσειν...

<sup>98</sup> Elle fait l'objet de la *Question platonicienne* II (Τί δήποτε τὸν ἀνωτάτω θεὸν πατέρα τῶν πάντων καὶ ποιητὴν προσεῖπεν;, 1000E) : cf. F. FERRARI 1996.

conception platonicienne de Plutarque, c'est la πρόνοια, la Providence qui prévoit et pourvoit à l'ordre du monde.

C'est elle qui sous-tend aussi les emplois de la citation dans les *Notions communes*<sup>99</sup> et les *Délais*<sup>100</sup>, passages que L. Van der Stockt définissait, de façon large, comme "éthiques" et que l'on peut préciser, je crois, au terme de cette étude, comme relevant de la théodicée. Le traité antistoïcien<sup>101</sup> critique la comparaison établie par Chrysippe entre les épigrammes<sup>102</sup> de peu de qualité, mais qui contribuent à la fin de la comédie — susciter le rire — et le rôle utile qu'aurait le mal "pour l'ensemble des choses" (τοῖς ὅλοις). Glissant, dans sa discussion, de "l'œuvre" à l'auteur, Plutarque fait donc intervenir Ζεὺς ἀριστοτέχνας, la référence à la τέχνη étant amenée par la comparaison avec l'art du poète, et il glose cette fois l'épithète par le participe δημιουργῶν τὸν κόσμον, qui lui permet d'introduire un attribut réfutant la pertinence de la comparaison: le κόσμος n'est pas δρᾶμα μέγα καὶ ποικίλον καὶ πολυμερές, mais θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἄστου κοινόν, où doit régner la δίκη (συννομησομένων μετὰ δίκης καὶ ἀρετῆς ὁμολογουμένως καὶ μακαρίως). S'expliquent ainsi *a posteriori* les épithètes attribuées à Zeus et, pour ainsi dire, résumées par l'épithète pindarique: ὁ δὲ πατρῶος καὶ ὕπατος καὶ θεμίστιος Ζεὺς<sup>103</sup>. Dans ce passage où le premier adjectif, πατρῶος, ancre le Dieu dans la tradition des pères, les deux épithètes suivantes, ὕπατος et θεμίστιος,

<sup>99</sup> *De comm. not.* 1065D11-12: πρῶτον μὲν οὖν τὴν κακίαν γεγονέναι κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν, ὡσπερ τὸ φαῦλον ἐπίγραμμα γέγονε κατὰ τὴν τοῦ ποιητοῦ βούλησιν, πᾶσαν ἐπίνοιαν ἀτοπίας ἐπεβάλλει — sur l'utilisation abusive du texte de Chrysippe, voir D. BABUT 2002: 175, n. 191.

<sup>100</sup> *De sera num. vind.* 3, 549B9, où, d'emblée, Olympichos souligne les conséquences désastreuses de ces délais: τὴν πίστιν ἢ βραδύτης ἀφαιρεῖ τῆς προνοίας.

<sup>101</sup> *De comm. not.* 1065E: ὁ δὲ πατρῶος καὶ ὕπατος καὶ θεμίστιος Ζεὺς καὶ 'ἀριστοτέχνας' κατὰ Πίνδαρον, οὐ δρᾶμα δήπου μέγα καὶ ποικίλον καὶ πολυμερές δημιουργῶν τὸν κόσμον, ἀλλὰ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἄστου κοινόν, συννομησομένων μετὰ δίκης καὶ ἀρετῆς ὁμολογουμένως καὶ μακαρίως, τί πρὸς τὸ κάλλιστον τοῦτο καὶ σεμνότατον τέλος ἐδεῖτο ληστῶν καὶ ἀνδροφόνων καὶ πατροκτόνων καὶ τυράννων;

<sup>102</sup> Sur les difficultés d'interprétation que suscite le terme (sans incidence pour le thème ici traité), voir D. BABUT 2002: 174, n. 188.

<sup>103</sup> De nouveau, l'examen général des occurrences permet de préciser les choses et de revenir sur l'assertion de D. BABUT 2002: 175-176, n. 197 — qui, dans un domaine qui n'est pas le sien, ne fait qu'entériner les reconstructions de Pindare tentées par les spécialistes de poésie lyrique à partir des citations de Plutarque et écrit: "Quant aux autres épithètes [*scil.* que l'épithète pindarique] de Zeus retenues ici, leur choix est déterminé par le contexte du poème perdu de Pindare, comme cela ressort des des textes de P. ... où figure également la citation". Rapprocher dans cet esprit le πατήρ du *De facie* du πατρῶος qu'on trouve ici, en disloquant l'expression empruntée au *Timée* ποιητής καὶ πατήρ, me semble injustifiable et j'y verrais au contraire un exemple indubitable de glose personnelle (et platonicienne) de Plutarque, à partir duquel on peut proposer l'hypothèse, confirmée, je crois, par cette étude, qu'il donne *dans tous les cas* une glose personnelle adaptée à chaque contexte — d'où il appert que ma propre note au *De sera* (F. FRAZIER 2008b: 12, n. 29) mériterait aussi d'être révisée et précisée.

dessinent la figure d'une divinité suprême garante de la justice, démiurge d'un monde où coexistent dans la justice et la vertu hommes et dieux. Ces derniers disparaissent des *Délais*<sup>104</sup>, où la lumière se focalise sur la justice qui doit régner *dans les âmes comme dans le monde*. Pindare est invoqué en préambule comme un des nombreux garants de la définition (platonicienne) de la justice comme "médecine de l'âme": sa qualité de *technè* suprême amène la référence à Ζεὺς ἀριστοτέχνας et l'adjectif est cette fois glosé par ὡς δὴ δίκης ὄντα δημιουργόν, tandis que Zeus lui-même fait l'objet d'une périphrase qui rappelle sa toute-puissance de dieu provident (τὸν ἄρχοντα καὶ κύριον ἀπάντων θεόν).

Enfin la dernière citation, tirée des *Propos de Table*<sup>105</sup>, suivant la "déclinaison" que nous a déjà fait suivre l'examen du paradigme cosmologique, nous ramène au banquet, où l'ordre et l'harmonie dépassent la simple question "d'étiquette" et reflètent la vision grecque du monde et son exigence d'ordre: dans ce cadre, Zeus disparaît de nouveau pour un plus vague τὸν θεόν dont l'épithète ἀριστοτέχνας est glosée par la description de son activité, τάττοντα, et non par l'objet de sa "démiurgie" — il s'agit bien cependant, à un autre niveau, de savoir comme dans le *De facie* quelle est la place appropriée où ranger chaque élément ou chaque convive. C'est sur ce modèle que le symposiarque est invité à montrer les qualités "d'un homme ayant le sens de l'ordre et de l'harmonie" (τακτικοῦ καὶ ἁρμονικοῦ ἀνδρός), à "prévoir" et à éviter les désordres fâcheux, au nom d'un principe partout prévalent et qui pourra nous servir de conclusion: πανταχοῦ μὲν οὖν ἀταξία πονηρόν (618C).

<sup>104</sup> *De sera num. vind.* 550B: ὅτι γὰρ ἡ περὶ ψυχὴν ἰατρεία, δίκη δὲ καὶ δικαιοσύνη προσαγορευομένη, πασῶν ἐστὶ τεχνῶν μεγίστη, πρὸς μυρίοις ἐτέροις καὶ Πίνδαρος ἐμαρτύρησεν 'ἀριστοτέχνας' ἀνακαλούμενος τὸν ἄρχοντα καὶ κύριον ἀπάντων θεόν, ὡς δὴ δίκης ὄντα δημιουργόν ...

<sup>105</sup> *Quaest. conv.* 1.2, 618B-C: καὶ τὸν θεὸν ὄραξ, ὃν 'ἀριστοτέχνας' ἡμῶν ὁ Πίνδαρος προσεῖπεν, οὐ πανταχοῦ τὸ πῦρ ἄνω τάττοντα καὶ κάτω τὴν γῆν, ἀλλ' ὡς ἂν αἱ χρεῖαι τῶν σωμάτων ἀπαιτῶσιν ... πανταχοῦ μὲν οὖν ἀταξία πονηρόν, ἐν δ' ἀνθρώποις, καὶ ταῦτα πίνουσιν, ἐγγινομένη μάλιστα τὴν αὐτῆς ἀναδείκνυσι μοχθηρίαν ὕβρει καὶ κακοῖς ἄλλοις ἀμυθήτοις, ἃ προϊδέσθαι καὶ φυλάξασθαι τακτικοῦ καὶ ἁρμονικοῦ ἀνδρός ἐστίν.

## Bibliographie

- AUBRIOT, D., "Les Λιταί d'Homère et la Δίκη d'Hésiode", *REG* 97, 1984: 1-23.
- BABUT, D. ; CASEVITZ, M., *PLUTARQUE. Traités antistoïciens*, CUF t. XV-1 et 2, Paris, 2004 et 2002.
- BARIGAZZI, A., "Note critica ed esegetica agli scritti politici di Plutarco II", *Prometheus* 8, 1982: 61-79 (= *Studi su Plutarco*, Firenze, 1994: 263-286).
- BONNAFÉ, A., *Eros et Eris. Mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*, Lyon, 1985.
- CASEVITZ, M., "À la recherche du Kosmos. Là tout n'est qu'ordre et beauté", *Le temps de la réflexion* 10, 1989: 97-119.
- DELATTE, L., *Les traités de la royauté d'Ékphante, Diotogène et Sthénidas*, Paris, 1942.
- FERRARI, F., "Dio: padre e artefice. La thelogia di Plutarco in *Plat. Quaest.* 2", in I. Gallo (cur.), *Plutarco e la religione*, Napoli, 1996: 395-409.
- FESTUGIÈRE, A.-J., "Les inscriptions d'Asoka et l'idéal du roi hellénistique", in *Études de Religion Grecque et Hellénistique*, Paris, 1972: 210-225.
- FRAZIER, F., *Histoire et Morale dans les Vies Parallèles de Plutarque*, Paris, 1996.
- FRAZIER, F., "Les visages de Joseph dans le *De Josepho*", *The Studia Philonica Annual* 14, 2002: 1-30.
- FRAZIER, F., "Göttlichkeit und Glaube. Persönliche Gottesbeziehung im Spätwerk Plutarchs", in R. Hirsch-Luipold (hsg), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, Berlin, New York, 2005: 111-137.
- FRAZIER, F., "Philosophie et religion dans la pensée de Plutarque. Quelques réflexions autour des emplois du mot πίστις", *Études Platoniciennes* 5, 2008: 41-61 (= 2008a).
- FRAZIER, F., *Plutarque, Érotikos*, Classiques en poche n° 85, Paris, 2008 (= 2008b).
- FRAZIER, F., "Le *De sera*, dialogue pythique. Hasard et Providence, Philosophie et religion dans la pensée de Plutarque", in F. Frazier ; D. Leão (edd.), *Tychè et Pronoia, La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra, 2010: 69-89.
- LÉVY, E., *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, BEFAR 225, Paris, 1976.
- LÉVY, E., "Dikè chez Homère: entre privé et public", *Ktèma* 23, 1998: 71-79.

- LLOYD-JONES, H., *The Justice of Zeus*, California, 1983.
- NEUMANN, G., "Altgriechisch κόσμος und seine Sippe. Grundbedeutung und Etymologie", in *Verba et Structurae. Festschrift für Klaus Strunk*, Innsbruck, 1995: 203-210.
- OPSOMER, J. "Plutarch's *De animae procreatione in Timaeo*: Manipulation or Search for consistency?", in P. Adamson *et alii* (edd.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, coll. *BICS. Suppl.* 83, 1, London, 2004: 137-162.
- OPSOMER, J., "Plutarch on the One and the Dyad", in R. Sorabji et R. W. Sharples (edd.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, vol. II, coll. *BICS Suppl.* 84, London, 2007: 379-396.
- DE ROMILLY, J., *La loi dans la pensée grecque*, Paris, 1971.
- ROSKAM, G., *A commentary to Plutarch's De latenter vivendo*, Leuven, 2007.
- Rüedi, E., *Vom Ἑλληνοδίκας zum ἄλλαντοπώλης. Eine Studie zu den verbalen Rektionskomposita auf -ας/-ης*, Zürich, 1969.
- SCHMITT-PANTEL, P., *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, 1992.
- TEODORSSON, S.-T., *A Commentary on Plutarch's Table Talks*, 3. vol., Göteborg, 1989-1996.
- A. TIRELLI, *Plutarco. Ad un governante incolto*, CPM n° 41, Napoli, 2005.
- A. TIRELLI, "Dal nomos empsychos al logos empsychos: potere e responsabilità nel pensiero politico di Plutarco", in P. Volpe Cacciatore e F. Ferrari (cur.), *Plutarco e la cultura della sua età*, Napoli, 2007: 311-336.
- VAN DER STOCKT, L., "ΚΑΡΠΟΣ ΕΚ ΦΙΛΙΑΣ ΗΓΕΜΟΝΙΚΗΣ (Mor. 814 C): Plutarch's observations on the 'old-boy Network'", in P. A. Stadter and L. Van der Stockt (edd.), *Sage and Emperor*, Leuven, 2002: 115-140.
- VERNANT, J.-P.; DETIENNE, M., *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, 1978.
- ZUNINO, M. L., "ὄμοῦ βίαν τε καὶ δίκην ξυναρμόσας: Solone e la creazione della giustizia", *Klio* 86, 2004: 5-15.