

## Vocabulaire et mentalité dans les Moralia de Plutarque

In: Dialogues d'histoire ancienne. Vol. 3, 1977. pp. 197-235.

---

Citer ce document / Cite this document :

Panagopoulos C. Vocabulaire et mentalité dans les Moralia de Plutarque. In: Dialogues d'histoire ancienne. Vol. 3, 1977. pp. 197-235.

doi : 10.3406/dha.1977.2692

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha\\_0755-7256\\_1977\\_num\\_3\\_1\\_2692](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_1977_num_3_1_2692)

---

## VOCABULAIRE ET MENTALITÉ DANS LES *MORALIA* DE PLUTARQUE.

Étudiant le vocabulaire moral de la vie civique dans le monde grec à l'époque romaine, d'après les documents épigraphiques et aussi les textes littéraires, j'ai été amenée à entreprendre le dépouillement et la mise en fiches des *Moralia* de Plutarque. Celui-ci est en effet singulièrement représentatif de la mentalité des notables dans les cités grecques de l'Empire.

### I) *Remarques préalables.*

I) I Par vocabulaire moral de la vie civique, j'entends le vocabulaire des qualités socialement appréciées ; c'est-à-dire les noms, adjectifs, adverbes et verbes qui servent à caractériser les dispositions et le comportement des citoyens, tant dans la vie privée que publique, et qui constituent des éloges officiellement décernés par la cité. L'ensemble de ces termes d'éloge forme le portrait social et moral d'un certain type historique d'individualités, celui de la classe dominante dans les cités grecques de l'Empire, que l'on a longtemps appelée après Rostovtzeff une « bourgeoisie des cités » mais qu'il est plus exact de désigner comme une classe de « notables », conformément aux récentes remarques de M.I. Finley (1)\*, puisqu'elle tirait de la propriété foncière l'essentiel de sa richesse, de sa puissance et même, pourrait-on dire, de ses valeurs morales.

Certes, le développement de l'industrie artisanale, servile ou non, et de la circulation marchande des produits, joue un rôle non négligeable dans la prospérité de l'Empire, et la forme argent de la richesse se traduit dans une nouvelle idéologie qui imprègne la langue elle-même, comme en témoigne l'abondance des métaphores mercantiles chez les auteurs du temps (un exemple caractéristique en est le discours XXXI de Dion Chrysostome avec ses variations sur le sens de « *timê* », valeur personnelle ou valeur marchande). Mais dans l'Antiquité, la finalité du commerce est d'abord l'acquisition des biens et la satisfaction des besoins, non la recherche du profit, de sorte que le comportement et la mentalité des nantis sont fondamentalement différents de ceux d'une bourgeoisie proprement dite.

I) 2 Cette différence éclate dans l'institution de l'évergésie, grâce à laquelle une partie du surproduit accumulé par la classe des notables revient à la cité dans son ensemble. L'aristocratie municipale, comme l'aristocratie sénatoriale ou équestre, se définit avant tout par la jouissance d'une certaine propriété, et les moyens officiellement reconnus comme honorables pour s'enrichir se bornent à une gestion avisée de cette propriété, aux héritages, à la dot, ou à l'obtention d'un poste de haut fonctionnaire impérial (2). En même temps, les possibilités d'investissements nouveaux en terres, dans le commerce, dans la fabrique artisanale, sont limitées par les conditions même de la production. Les revenus supplémentaires ne pouvant être réinvestis sont ainsi dépensés par les notables au service de la cité, et c'est ce qui leur vaut le titre de « bienfaiteurs ». C'est aux riches qu'incombe en effet la plus grande partie des frais engagés par la collectivité. Ils assument les dépenses nécessaires à l'entretien et à l'embellissement de la ville, ils offrent au peuple ses pompes et ses distractions. « Sans la libéralité privée, les ressources eussent fait défaut

\*Voir notes p. 234.

à la majorité des trésors municipaux» (3). La collectivité n'aurait pas pu subvenir à ses dépenses, ni les riches employer leur fortune souvent immense, si la cité ne s'était déchargée sur eux des services publics les plus onéreux. C'était même eux souvent qui subvenaient à la nourriture populaire, en facilitant l'approvisionnement à des prix modérés, en procédant à leurs frais à des distributions de vivres, ou en offrant des festins somptueux auxquels prenait part à l'occasion une ville entière.

Certes ce n'était là qu'un palliatif partiel et provisoire à l'indigence du petit peuple et aux périodes de pénurie. On a noté d'ailleurs à juste titre que les générosités diverses accomplies par les notables profitaient d'abord et globalement aux notables eux-mêmes ; et que par exemple les distributions exceptionnelles de vivres dans lesquelles un bienfaiteur particulièrement généreux incluait aussi les esclaves, avantageaient d'autant les maîtres de ceux-ci (4). Il ne s'agit donc pas de mesures délibérées de justice sociale, mais d'une sorte d'auto-régulation du système, qui perpétue ainsi la domination des notables. Aristote (*Pol.* 1319 A 8) observait déjà que c'est l'intérêt même des riches que de faire bénéficier les pauvres du surplus de leurs revenus ; c'est un moyen pour eux de s'assurer de la docilité des masses (*ibid.* 1320 B 10), et donc de la continuité de ces mêmes revenus. D'une manière générale, en payant non seulement de leur argent mais aussi de leur personne dans tous les domaines de la vie civique, les notables maintiennent l'ordre établi et le fonctionnement des institutions. La nécessité politique de l'évergésie s'articule ainsi sur sa nécessité économique.

I) 3 Le système des honneurs (couronnes, portraits, statues, avantages divers), et des éloges publics gravés sur la pierre et exposés dans les endroits les plus en vue de la cité, est la contrepartie de l'évergésie. Il constitue la rétribution des services rendus à la cité et en même temps l'incitation à de nouvelles manifestations de civisme. Il vient ainsi compléter l'infrastructure de la société par un appareil idéologique qui fournit à celle-ci ses modèles d'action, de pensée et de sentiment, et qui lui donne sa figure humaine spécifique : cet appareil assure la reproduction de la «notabilité», ensemble concrètement historique de rapports sociaux au sein desquels viennent s'informer les nouvelles générations de citoyens. C'est pourquoi le corpus textuel de base et de référence pour l'étude des qualités socialement appréciées est le corpus épigraphique. La masse de ma documentation est fournie par les inscriptions honorifiques qui, en quantité innombrable, sont dédiées aux citoyens méritants par les corps politiques et groupements divers (y compris la famille elle-même) de la cité. Le fait de décerner des honneurs et des éloges à leurs membres constitue même le pivot de l'activité des associations de personnes, comme le souligne E. Ziebarth (5). Ces textes présentent un double intérêt. D'abord, par leur quantité et leur distribution dans tout le monde grec, ils forment un corpus homogène permettant la constitution de séries et l'étude des parallèles ; ensuite, leur caractère impersonnel et formulaire reflète beaucoup plus directement la réalité sociale et les structures mentales qui lui correspondent que les textes littéraires. En effet, les termes d'éloge y sont employés dans des circonstances particulières et concrètes, celles même qui ont donné lieu à l'inscription, et qui sont parfois très longuement détaillées dans les «attendus» des décrets, alors que dans les textes littéraires (sauf pour le cas de la littérature encomiastique), ces mots s'insèrent dans des contextes qui ont une finalité différente, de sorte que leur sens y est plus éloigné de l'activité pratique à laquelle ils correspondent.

I) 4 Pour être menée à bien dans son ensemble, l'étude du vocabulaire des éloges demanderait des dépouillements exhaustifs, que l'on pourrait ensuite traiter par les méthodes analytiques et quantitatives de la linguistique moderne, comme cela se pratique au laboratoire de l'ENS de St Cloud (6). Étant donné l'ampleur de la documentation, elle supposerait un travail organisé en équipe et un laboratoire doté de tous les moyens nécessaires pour la reproduction, le classement et le traitement des documents. Pour un chercheur réduit par les circonstances à sa propre personne et livré sans autres armes que sa bonne volonté aux exigences d'un sujet dévorant, cette recherche se présente forcément d'une autre façon. J'ai été amenée ainsi à travailler dans le qualitatif, et à ne retenir dans la documentation que les exemples les plus historiquement significatifs. J'appelle exemple historiquement significatif, en l'occurrence, celui où le terme d'éloge appliqué à un citoyen est explicitement mis en rapport avec une pratique sociale. L'accumulation de ces exemples d'application d'un même terme forme un champ sémantique à l'intérieur duquel se dessinent des ensembles d'emplois différents, le sens du mot étant la partie commune ou la résultante de ces ensembles. Ainsi, le terme d'«ami de la gloire», *philodoxos*, peut s'appliquer à un gymnasiarque qui a distribué de l'huile, à un citoyen qui a accompli une ambassade à ses frais, à un grand-prêtre qui a offert un sacrifice. La partie commune de ces trois emplois est que le personnage qualifié de *philodoxos* a dépensé son argent au service de ses concitoyens, ce qui lui vaut la «gloire» d'être inscrit comme tel sur la pierre. Ainsi le verbe *philodoxein*, «aimer la gloire», peut signifier directement «donner de l'argent», et ce fait sémantique est un trait spécifique de cette époque, de cette société et de son idéologie. C'est un fait historiquement plus significatif que celui de savoir dans combien de cas le mot *philodoxos* est associé à *philotimos* ou à tel autre terme d'éloge.

On voit que le but d'une telle méthode, qui s'efforce de dépasser le cadre de l'analyse interne et purement textuelle, consiste à mettre avant tout le mot, chaque fois que cela est possible, en rapport avec l'extra-linguistique, plutôt qu'avec son propre environnement lexical ; et ce rapport, ce sens concret, ce «jeu» du mot entre ses différentes applications, ce sont d'abord les inscriptions qui le fournissent. Notre étude se place donc plutôt dans l'axe défini par J.-B. Marcellesi et B. Gardin (7) : «Nous nous proposons donc d'appeler sociologie du langage l'activité tendant à découvrir, à travers les données linguistiques, des faits non linguistiques relevant des sciences humaines».

I) 5 C'est donc à partir des dépouillements épigraphiques que je me suis efforcée de dégager un certain nombre de notions principales qui regroupent les mots d'éloge en différentes rubriques, caractérisant le comportement et la mentalité des notables. Ces mots forment la grille lexicale correspondant à l'idée que les notables se font de leur propre humanité et à l'image qu'ils veulent en perpétuer. Ils constituent les valeurs de référence du discours que le groupe des notables, érigé ici en locuteur collectif, tient sur lui-même. Grâce à cette grille, on peut lire les textes littéraires contemporains et y repérer le vocabulaire des qualités sociales sans se perdre dans les dédales du style individuel et de l'intentionnalité adventice. Réciproquement, la lecture des textes littéraires permet de compléter et de préciser la grille, soit par l'apport de mots nouveaux, soit par la confirmation de l'emploi des mots du formulaire épigraphique, soit au contraire par l'écart de l'emploi singulier par rapport aux emplois de série, soit enfin par des enchaînements et des

développements de connotations qui permettent de mieux situer le mot dans l'idéologie.

II) *Les Moralia et la conception du civisme.*

II) 1 L'ensemble hétéroclite mais finalement assez bien nommé des traités qui forment les *Moralia*, offre une ample matière à l'investigation socio-linguistique. Tous les traités ne sont évidemment pas également riches et instructifs de mon point de vue, d'autant que Plutarque s'exprime de préférence en théoricien et utilise le vocabulaire des qualités morales de façon moins concrète que par exemple Dion Chrysostome, dont la vie mouvementée et parfois même aventureuse imprime à ses œuvres un style très personnalisé. Les idées qu'il développe et le sens qu'il donne aux différentes notions reflètent souvent le platonisme, l'isocratisme et le courant stoïcien ambiant, plutôt qu'une conception vraiment originale de la vie sociale de son temps, et les exemples apportés à l'appui de ses réflexions sont pour une grande part empruntés au vieux fonds de l'histoire classique, grecque et romaine. Mais le goût qu'il manifeste pour les généralités abstraites, et qui est d'ailleurs un trait marquant de la culture philosophique et rhétorique des Grecs de l'époque romaine, ne parvient pas à occulter le « langage de la vie réelle », celui de l'expérience vécue et de la pratique du civisme municipal, celui de la biographie de l'auteur. Ce langage transparait jusque dans l'interprétation même des exemples du passé, laquelle ne prend son sens qu'en fonction de l'actualité contemporaine de Plutarque lui-même. De ce point de vue, et malgré une érudition qui peut paraître parfois livresque, Plutarque reste un témoin majeur de la vie de son temps, et un « parallèle » de première importance pour le vocabulaire des inscriptions honorifiques. Il a parlé de tout, en imprimant au langage de son époque cet alliage spécifique de l'anecdote et de la philosophie tant apprécié par Montaigne.

Des exemples du passé, qu'il s'est par ailleurs longuement efforcé d'illustrer, Plutarque tire d'abord des interrogations nouvelles sur le sens même de l'histoire et sur les mobiles humains. La façon dont il y répond vient infléchir sa conception générale du civisme. Dans le *De Fortuna*, le *De Is. et Os.*, le *De Fort. Rom.* et les deux traités sur Alexandre en particulier, il soulève le problème des rapports entre les rôles respectifs du hasard ou de la Fortune d'une part, et du mérite personnel d'autre part, dans les actions humaines. On sait l'importance du développement pris à l'époque hellénistique et romaine par la réflexion sur la Tychê, celle de l'humanité en général comme celle des Empires, des cités ou des individus particuliers, réflexion qui se traduit sur le plan religieux par l'essor du culte de Tychê comme divinité indépendante, et sur le plan littéraire par l'essor du genre romanesque. Mais l'idéologie officielle encourage plutôt la croyance stoïcienne en une Providence tant divine qu'impériale, à la connaissance de laquelle les hommes devraient s'appliquer (tandis que la Tychê participe de l'insondable), et à laquelle aussi ils n'auraient qu'à se conformer pour être des « hommes de bien ». Plutarque, bien que se prononçant finalement pour ce que l'on pourrait appeler un monisme éclairé (notamment dans le *De Fato*, 572 F - 574 D), ne partage pas cette croyance sans réserves et sans critique. Dans le *De Is. et Os.* (369 B-D), il développe l'idée que la nature des choses est contradictoire, que tout dans les faits humains comme dans la nature est le résultat de l'affrontement de deux principes opposés et de deux forces rivales, et que par suite tout ce qui arrive est un mélange de bien et de mal : reflet d'un hellé-

nisme marqué par l'Orient, mais surtout par un sens nouveau de la relativité des valeurs qu'on avait pu croire les plus stables. Plutarque conclut donc à une causalité historique mixte où se conjuguent la Tyché et la prudence proprement humaine : placés par la Tyché dans une situation donnée, en elle-même à la fois bonne et mauvaise, les hommes peuvent cependant imprimer au cours des choses leur marque personnelle, en y appliquant leur *euboulia*, leur aptitude à former et à réaliser un « bon dessein ». Dans le domaine de la vie commune et des affaires de la cité, l'*euboulia* devient synonyme de sage législation (ou équité) et de justice, *eunomia kai dikaiosuné* (*De Fort.* 97 E). On retrouve ici un des thèmes fréquents du vocabulaire des éloges dans nos inscriptions honorifiques. C'est à travers cette catégorie d'*euboulia*, mi-profane et mi-religieuse, - puisqu'elle est à la fois bon sens pratique et parcelle de l'intelligence divine -, que Plutarque pense le civisme.

II) 2 Dans la conscience de Plutarque, comme d'ailleurs dans la langue grecque elle-même, civisme et politique ne font qu'un, et l'idéal de l'« homme de bien » reste celui de l'homme qui sait participer, jusque dans sa vieillesse, à la vie de la cité : c'est la caractéristique majeure de la pensée grecque depuis Platon et Aristote, pensée née de la cité et qui évolue avec elle ; l'alpha et l'oméga de la « morale », c'est la politique éclairée par la philosophie, et il y a quelque chose d'émouvant à constater comme cet idéal est resté vivant, même à l'âge où la politique des cités grecques est soumise à de nouveaux impératifs : « J'estime que les hommes accomplis sont ceux qui se montrent capables d'unir la philosophie à la capacité politique en tempérant la seconde par la première ; je pense qu'ils accèdent ainsi aux deux plus grands de tous les biens, se rendre utile à la communauté en participant à la vie publique, et jouir en même temps du calme et de la sérénité que confère l'exercice de la philosophie » (*De lib. educ.*, 7F-8A). A l'heure où la philosophie spéculative tend de plus en plus à prendre le pas sur l'action, les héritiers du platonisme dans ce qu'il a de meilleur réaffirment avec force la vocation pratique de la philosophie. Et même si les Grecs ont désormais leur histoire derrière eux, même si de telles réaffirmations débouchent alors sur les lieux communs de la rhétorique, même si elles sont utilisées ouvertement à des fins de domination de classe, elles témoignent cependant et par là-même de la vitalité rémanente de la démocratie antique. Plutarque reprend la même idée à la fin de sa vie : « La politique n'est pas comme une liturgie dont on se démet une fois que le besoin ne s'en fait plus sentir ; elle est le mode de vie qui distingue cet animal civilisé, sociable et proprement politique qu'est l'homme, fait par nature pour vivre le temps qui lui est imparti en citoyen, en émule du bien et en ami de ses semblables » (*An seni sit ger.r.p.* 791 C). La phrase qui suit montre comment l'apprentissage de la grammaire grecque et de la valeur d'aspect de ses temps verbaux, présent, parfait ou aoriste, peut déboucher sur un engagement : « Aussi est-ce un devoir de toujours faire de la politique, et non pas d'en avoir fini avec la politique, comme c'est un devoir de dire la vérité en toutes circonstances, et non pas de la dire une fois en passant, d'agir avec justice en toutes circonstances, et non pas une fois en passant, et d'aimer en toutes circonstances, et non pas une fois en passant, sa patrie et ses concitoyens ».

A l'époque romaine, faire de la politique, c'est essentiellement dans les cités grecques gérer en commun les intérêts des notables et comme nous l'avons dit, pratiquer l'évergésie. Mais pour Plutarque, l'idéal du civisme ne consiste pas uniquement dans l'accomplissement ostentatoire de ces magis-

tratures nombreuses et variées qui forment la «brillante» carrière des personnages évoqués par les inscriptions, bien qu'il se définisse en des termes auxquels celles-ci nous ont accoutumés. «L'homme sociable, aimant ses semblables, aimant la cité, plein pour eux de sollicitude, en un mot le vrai politique» (*ibid.* 796 EF-797 A), c'est l'homme que l'on trouve dans toutes les circonstances même obscures de la vie de la cité, prêt à rendre service, à faire des propositions utiles, à encourager les bonnes volontés et à décourager les mauvaises ; celui qui ne prend pas la vie publique pour un divertissement à grand spectacle où il s'agit comme au théâtre de se faire attribuer le premier prix (et il y a là une critique directe de certains aspects de la vie sociale de ce temps), mais qui prend ses devoirs au sérieux, se tient informé, et même s'il ne se met pas personnellement en avant, reste toujours présent par la pensée dans les affaires publiques, pour approuver ou désapprouver ce qui se fait dans la cité, et agir ensuite en conséquence. En somme, celui qui fait passer l'«intérêt général» avant ses ambitions individuelles.

II) 3 Cette «*euboulia*» désintéressée dans l'engagement politique n'empêche pas le citoyen de savoir goûter les éloges mérités. L'éloge, et la reconnaissance de la cité qu'il manifeste, sont décrits par Plutarque comme le «rayonnement aimable» qui s'ajoute à la conscience d'avoir bien agi (*ibid.* 786 EF). Description psychologique fort juste d'un état de fait où le notable se pense avec les mots avantageux dont la cité se sert pour définir ses modèles d'humanité. Par contre, Plutarque dénonce la flatterie qui détourne les mots de leur sens en prodigant l'éloge à tort et à travers, et se moque de l'adulation courante à l'égard de l'homme riche (la richesse étant déjà elle-même un thème d'éloge comme on le voit par les inscriptions), adulation qui pare de surcroît celui-ci du titre de rhéteur et de poète, quand ce n'est pas de peintre, de flûtiste ou de champion du muscle et de la course à pied (*Quomodo adulator ab am.* 58 EF). Cet usage social de l'énumération des titres, dont la fréquence et l'importance est attestée par les documents épigraphiques, crée les types humains du flatteur et du flatté, - la cité étant la première à donner l'exemple -, et l'on voit des notables assoiffés d'éloges accumulés qui, entendant dire que dans la philosophie stoïcienne le sage est considéré aussi comme prudent, juste et courageux, revendiquent pour eux-mêmes toutes ces appellations, et se trouvent vexés s'il en manque une (*De tranqu. an.* 472 A). Plutarque n'en constate pas moins, comme Dion Chrysostome (voir encore le discours XXXI et son indignation devant le réemploi des statues de bienfaiteurs en usage à Rhodes, réemploi qui dévalorise l'honneur en le dépersonnalisant), que le système des honneurs est indispensable au bon fonctionnement des institutions et au prestige de la cité (*Praec. ger. r.p.* 816 AB) ; mais moins réaliste que Dion, il voudrait que l'honneur fût seulement le «symbole» et non pas le «salaire» de l'action politique (*ibid.* 820 E). Il voit même dans cette dernière conception un danger pour le système en place. On a vu bien des régimes renversés par la corruption de l'argent : et ceux qui prétendent acheter leur gloire au prix de grandes dépenses, devraient considérer qu'ils travaillent à leur propre renversement, car ils rendent ainsi la foule plus forte et plus arrogante, dans la mesure où elle devient l'arbitre qui accorde et qui retire ces avantages (*Praec. ger. r.p.* 821 F-822 A). Plutarque fait ici allusion moins à l'usage des inscriptions officielles pour les évergètes qui émanent essentiellement des corps de notables eux-mêmes, qu'à celui des acclamations ou des huées du théâtre et de l'Ecclesia, qui parfois dégénère en manifestations houleuses et en luttes de factions

rivales peu compatibles avec l'ordre et la dignité de la cité. C'est là une première contradiction du système : l'évergésie financière est indispensable à la vie de la cité, mais en même temps elle a tendance à dissoudre les anciennes valeurs morales et le respect du civisme pour lui-même, à détruire les liens psychologiques de «bienfaiteur» à «obligé» qui contribuent à maintenir à leur place respective les notables et le peuple. Comme Dion, Plutarque voit bien que l'argent donné et reçu ne saurait remplacer ces liens dans leur fonction idéologique de reproduction des rapports sociaux existants, et c'est cela qui le scandalise en tant que moraliste du reste sincèrement soucieux d'«humanité».

II) 4 C'est pourquoi le type d'homme public qui se dégage des réflexions de Plutarque, et qui se veut édifiant, est souvent nettement idéalisé. Alors que nos évergètes ont inséparablement, pourrait-on dire, les défauts de leurs qualités sociales, Plutarque voudrait qu'ils eussent les qualités sans les défauts historiquement complémentaires. Ainsi, la description du notable idéal nous renseigne par contraste sur le notable réel : «Avant tout, l'activité politique doit avoir pour base ferme et assurée une attitude de principe fondée sur le jugement et sur la raison, et non une impulsion, née du goût pour la vaine gloire ou pour la dispute et de l'absence d'autres occupations» (*ibid.* 798 C). C'est pourtant ce «loisir» des classes dominantes et cultivées de l'Empire, leur goût des honneurs et parfois des vaines querelles de préséance, qui contribuent à donner sa physionomie propre à la vie civique du temps, et telle est justement la réalité reconnue mais implicite qui sous-tend les conseils de Plutarque. Tant il est vrai que chaque forme de société élabore ses valeurs distinctives en fonction des types humains qu'elle-même produit.

On peut ainsi suivre à la lecture de Plutarque, dans les indications qu'il fournit sur nos termes d'éloge, le processus d'élaboration d'une psychologie abstraite, qui décolle du réel tout en le reflétant. Pour Plutarque, l'attitude civique par excellence, l'*eunoia*, le «dévouement», n'est pas seulement le plus sûr moyen pour les magistrats de s'assurer l'estime, la faveur et au besoin la docilité de leurs concitoyens (*Praec. ger. r. p.* 821 B). C'est aussi une disposition morale inséparable de la sympathie, dans laquelle les sentiments de «partager la joie ou la peine» d'autrui et de la collectivité jouent le rôle de moteur interne et de régulateur de l'action, de même que d'autres passions collaborent avec la raison pour former les différentes vertus (*De virt. mor.* 451 DEF). Alors que dans les textes épigraphiques le «dévouement», même employé comme éloge de série et de façon conventionnelle, est clairement lié à des pratiques particulières et n'a de sens que par les activités concrètes dont il est la traduction objective, il devient chez le moraliste une disposition subjective, une abstraction qui se combine suivant des dosages variés avec d'autres abstractions pour former le «bon citoyen». Nous retrouverons donc chez Plutarque, à travers notre grille de termes, ce va-et-vient continu entre le «notable» historique et ce qui est déjà l'«homme éternel» de l'idéologie.

### III) *L'Eugeneia*

La première des vertus du notable est d'être «bien né». Le rang, la naissance, la famille, les ancêtres du citoyen noble constituent un vieux fonds de valeurs encore dominantes (8), et la base normale de tous les autres éloges. Même si dans les inscriptions l'éloge de richesse et de générosité financière se trouve beaucoup plus fréquemment, c'est à la «noblesse» d'un personnage que l'on rapporte naturellement sa réussite et ses mérites. Plutarque nous

donne là-dessus quelques utiles précisions : dans le traité sur l'éducation des enfants, il explique d'abord que pour avoir des enfants bien nés, il faut se garder d'épouser la première femme venue, car les opprobres d'une basse naissance, *dusgeneia*, sont indélébiles et accompagnent l'enfant pendant toute sa vie : alors que l'enfant de naissance bâtarde et vile sera constamment et par nature (*pephukotos*) exposé aux échecs et aux humiliations, l'enfant de bonne naissance pourra toujours dire ce qu'il pense en gardant le front haut, car «la noblesse est un beau trésor pour la liberté de parole» (*De lib. educ.* I A-C). On mesure ici les changements intervenus depuis que la «*parrhêsia*» était synonyme d'initiative populaire, dans les institutions et la mentalité du temps de la démocratie.

L'éloge de «noblesse» a donc un caractère social marqué, celui de l'origine familiale, et ne cherche pas à s'en cacher : mais la différenciation qui en résulte pour le destin ultérieur de l'individu est considérée comme étant «dans la nature des choses». De «naissance noble» qu'elle signifiait au départ, l'*eugeneia* devient un certain comportement nécessaire, une obligation, une qualité morale. C'est pourquoi elle fait souvent l'objet d'un éloge spécial dans les inscriptions, où elle est considérée comme un mérite personnel et un ornement : «orné d'une noblesse distinguée», lit-on par exemple dans une inscription de Chersonèse Taurique (9) honorant un citoyen d'Héraclée. A Aphrodisias en Carie, l'éloge d'*eugeneia* est également associé plusieurs fois à celui de respectabilité, *semnotês*. C'est pourquoi aussi, aux yeux de Plutarque et de ses contemporains, la noblesse ne saurait être compatible avec toutes les activités, attitudes et passe-temps : sont par exemple indignes de l'*eugeneia* : la débauche, l'appât du gain et les marchandages, la négligence, l'inculture, la boisson, le jeu de dés, les combats de cops (ou plus précisément de cailles, cruel divertissement des jeunes désœuvrés), le petit commerce et l'usure (*Quomodo adol. poet.* 34 D). L'*eugeneia* devient dans la doctrine stoïcienne une notion qui se veut purement morale, et appartenant au seul sage (*Quomodo adulator ad am.* 58 E). Les exemples de cet emploi, - à la fois consécration d'un état de fait (la supériorité des nobles) et protestation de droit contre cet état de fait, - abondent naturellement chez Plutarque comme chez Epictète. Dans le traité sur les Oracles de la Pythie, on reconnaît par exemple l'homme «*eugenês*» et le vrai fils d'un noble père au comportement suivant : il aime écouter et observer, il a le goût des lettres et de l'étude, il est doux et affable, il a l'esprit pénétrant et vif dans la discussion, il aime questionner et accueille réponses et objections sans dépit ni esprit de chicane (394 F- 395 A). Ainsi, Plutarque développe l'idée selon laquelle la «véritable» noblesse est l'apanage du mérite personnel plutôt que de la bonne naissance, idée qui vient par contrecoup justifier les avantages sociaux dont jouit celle-ci. Au besoin, une anecdote remontant à des temps plus héroïques vient éclairer le présent état de choses, telle la réplique prêtée à Antigone Gonatas dans les «*Regum Imperatorum apophthegmata*» (183 D), où il est raconté comment celui-ci remit vertement à sa place un jeune soldat présomptueux qui entendait faire valoir les services rendus par son père pour obtenir lui-même un avancement plus rapide : «J'ai coutume de récompenser le courage (*andragathia*)», lui répondit Antigone, «et non pas le lignage (*patragathia*)». Cette anecdote est comme la critique implicite de tant d'inscriptions de l'époque romaine, qui honorent des jeunes gens de bonne famille uniquement en fonction des services paternels et du «mérite héréditaire», *apo protonôn, ek protonôn*. Là aussi, l'exigence d'authenticité qui se fait jour dans Plutarque reflète

indirectement une mentalité générale bien différente, et un état social où la domination des grandes familles s'explique par d'autres causes que leur noblesse d'âme.

#### IV) *La richesse*

L'éloge de richesse, avec tous les termes évoquant la générosité financière, est de loin le plus répandu dans les documents épigraphiques. Plutarque est pleinement en accord avec le bon usage obligé (sinon juridiquement, du moins «moralelement») de la richesse tel qu'on le conçoit de son temps, c'est-à-dire l'évergésie, avec cependant des réserves fréquemment formulées concernant l'attrait immodéré pour la faveur des foules et pour les honneurs ostentatoires, que manifestent parfois les notables généreux. Dans le traité qu'il a consacré à l'amour des richesses, la *philoploutia*, il condamne nettement les formes et manifestations de celle-ci qui s'apparentent à la cupidité ou *philarguria*, terme réservé aux emplois péjoratifs. On peut lire dans ce traité le point de vue du propriétaire riche mais modéré, considérant qu'il y a un degré «naturel» d'enrichissement correspondant aux «besoins», au-delà desquels l'amour des richesses devient la marque d'une «indigence de l'âme». Les besoins sont historiquement définis comme «des immeubles, des terres, des troupeaux et des esclaves avec des réserves de vêtements». Celui qui, bien que possédant cette richesse «naturelle», s'acharne à vouloir se procurer d'autres revenus en pleurant sur la dépense et en ne reculant devant aucune action honteuse ou désagréable, celui-là (Plutarque, avec sa mentalité de terrien, vise les hommes d'affaire, les négociants et les usuriers) est atteint d'une maladie et comme d'un vide incurables (*De cup. div.* 524 EF). C'est qu'au contraire de la boisson qui éteint la soif, l'or et l'argent accumulés enflamment davantage encore la *philarguria* (*ibid.* 523 DE). Celle-ci rend les hommes mesquins, elle en fait de viles fourmis, des bêtes sauvages, félins et rapaces, vipères et scorpions, des calomniateurs soudoyés, des captateurs d'héritage, de ces êtres qui dans l'ombre calculent combien de leurs amis sont encore vivants et qui, comble de l'inhumanité, dépouillent les autres de biens dont eux-mêmes ne profitent même pas et qui ne servent ni à leur agrément, ni à l'utilité commune (*ibid.* 525 EF-526 A).

Le *philarguros* est indigne d'être un homme libre : le mot est joint avec insistance à *aneleutheros* : de fait la cupidité correspond à des pratiques asociales, proprement inhumaines, parce qu'elle refuse de partager (*ameta-dotôs*), montrant ainsi autant de dureté dans les relations privées, qu'elle manque de générosité (*aphilotimôs*) dans la vie civique (*ibid.* 525 BD). Inversement, la «libéralité» est désignée par *eleutheriotês*, qualité qui garde d'ailleurs une juste mesure entre la parcimonie et la prodigalité (*De virt. mor.* 445 A). La *philarguria* atrophie et dessèche dans l'individu tout ce qui est «brillant, généreux et humain» (*De cup. div.* 527 A), car le *philarguros* n'a qu'une maxime de conduite à appliquer et à inculquer plus tard à ses enfants : «enrichis-toi par le gain et l'épargne et dis-toi bien que ta valeur (*seauton axion*) est égale à ce que tu possèdes» (*ibid.* 526 C). Dans son cynisme volontaire, - et visiblement scandalisé de la part de Plutarque -, cet emploi du mot *axios* contraste de façon significative avec les innombrables exemples formulaires où l'on voit que la valeur et la dignité d'un homme doivent se mesurer non pas à son avoir, mais à sa culture, à sa bonté, à son dévouement. Tout le morceau, l'un des mieux réussis de la littérature antique sur le thème de l'«*auri sacra fames*», est comme l'envers exact et le complé-

ment textuel obligé des éloges que les inscriptions décernent aux évergètes.

Au contraire de la *philarguria*, la générosité publique, régulation nécessaire de l'accumulation, apparaît bien à Plutarque comme la marque de l'homme libre et du bon citoyen. Il use pour qualifier cette générosité des mêmes adverbes mélioratifs que nos inscriptions : *dapsilôs*, avec munificence, *apheidôs*, sans regarder à la dépense, *aphthonôs*, abondamment. Les mots de *philotimia*, *philotimos*, *philotimeïsthai*, bien que souvent employés dans le sens classique d'«amour de l'honneur», ou d'ambition, le sont aussi couramment par Plutarque pour désigner les largesses publiques ; mais de même qu'il y a la «bonne» et la «mauvaise» ambition, de même celles-ci ne sont pas toutes également estimables et souhaitables du point de vue social ; il y faut l'occasion et la manière. Les plus belles générosités sont pour Plutarque celles qui ne demandent rien en échange, car elles en imposent davantage aux bénéficiaires ; autrement dit, dans la pensée de l'auteur, le but de la générosité des possédants est tout naturellement et légitimement d'«en imposer» au petit peuple, but qui se trouve en partie manqué si le donateur a trop ouvertement l'air d'attendre une contrepartie en honneurs, louanges et acclamations. Les mêmes raisons de «moralité» politique lui font ajouter que les plus belles générosités sont aussi celles que l'on accomplit à l'occasion des fêtes religieuses, car elles contribuent à renforcer dans les foules le sentiment de la majesté divine, la piété et le respect des notables. Par contre, il faudrait bannir de la cité toutes les *philotimiai* qui tendent à nourrir le goût de la violence et de la brutalité (Plutarque fait allusion ici aux spectacles de gladiateurs et aux combats d'animaux), et à exciter la bouffonnerie et la licence : «Arranges-toi pour que tes dépenses (publiques) aient toujours un fondement sage et utile, qu'elles aient pour fin le beau ou le nécessaire, et que si elles visent à l'agrément et au plaisir, ce soit sans dommage ni excès» (*Praec. ger. r. p.* 822 BC). Mais le comble du ridicule autant que de la perversité, en matière de *philotimia*, est atteint par ceux qui, pour se donner le lustre de faire des largesses publiques, en viennent à contracter des dettes et à ruiner leur patrimoine (*ibid.* 822 D). On voit transparaître dans cette appréciation un résultat paradoxal du système de l'évergésie, qui est aussi l'une des contradictions inhérentes à la domination de la classe des notables : les honneurs décernés aux bienfaiteurs sont un témoignage si éclatant de la puissance politique, que tout homme qui désire participer activement à celle-ci et devenir «quelqu'un» dans la cité, se voit dans l'obligation de se livrer à des dépenses de prestige, même inconsidérées, et de recourir au besoin pour cela, une fois épuisés ses propres biens, à la complaisance de ses amis ou à des prêteurs professionnels, afin de faire face à la concurrence et de conserver son autorité. C'est là en Grèce comme à Rome (10) une des causes de la raréfaction des évergètes et de l'effondrement progressif de l'aristocratie urbaine.

Plutarque est donc, en matière d'éloges concernant la richesse et l'usage qui en est fait, le représentant d'une idéologie du «juste» milieu, le porte-parole d'une couche sociale soucieuse avant tout de stabilité, bien entendu ignorante des mécanismes économiques, mais parfaitement clairvoyante et conséquente dans la défense de ses intérêts : ceux de l'exploitation foncière de type patriarcal (dont le modèle était déjà prôné par Xénophon) et de sa représentation dans la gestion municipale. L'indignation morale - aussi inopérante que sincère - contre les «excès» de la pénétration de l'argent dans la société, de son accumulation ou de sa dilapidation, est l'expression de

l'inquiétude de ces couches devant les effets dissolvants de l'argent par rapport à toutes les anciennes valeurs reconnues.

#### V) *L'amour de la gloire*

Éloge presque inséparable dans les inscriptions de celui de noblesse et de richesse, l'amour de la gloire apparaît dans Plutarque comme une des motivations les plus importantes de l'activité civique. Il est dans le vocabulaire comme la rémanence de l'ancienne mentalité agonistique appliquée à des réalités différentes, et un exemple de la façon dont «le passé sert à agir sur le présent», selon la formule de M. Tournier (11). Le système des honneurs (12) a précisément pour raison d'être d'entretenir et de raviver sans cesse cette motivation, en proportionnant les honneurs au «bienfait», en variant la quantité et la qualité des éloges gravés avec l'énumération des titres, en précisant les conditions de leur publicité, en revigorant des termes dépréciés par un *ontôs* ou un *alêthôs* («réellement, véritablement») bien senti. Ainsi, les notables se trouvent en permanence placés les uns envers les autres et vis-à-vis de l'ensemble de leurs concitoyens dans des rapports de concurrence ou d'émulation pour l'obtention (selon le formulaire épigraphique) des «premiers», des «plus grands» ou des «plus beaux» honneurs. Tel est le sens de certaines observations de Plutarque figurant dans le curieux traité «du bon usage des ennemis personnels», où l'on voit la chimie sociale transmuier jusqu'aux haines privées en émulation civique : les rivalités entre les individus peuvent réellement tourner à l'avantage de la cité, c'est-à-dire revenir aux notables eux-mêmes sous forme de gratifications diverses et de profit moral, dans la mesure où chacun «s'efforce de l'emporter en gloire, en honneurs et en richesse», et où, «au lieu de se contenter de manifester son dépit si d'autres en ont davantage, chacun entend les acquérir par sa diligence, ses initiatives personnelles, sa sagesse et son désir de progresser» (*De cap. ex inim. ut.* 92 BC). Dans la mesure où les notables se dépensent effectivement pour la cité, peu importe sur quels mobiles individuels repose l'esprit de concurrence à l'égard des honneurs : il suffit qu'il contribue à perpétuer le système pour prendre la forme d'une valeur morale aux yeux de ceux qui en sont les bénéficiaires.

Cette émulation dans la recherche de la gloire comme succès civique immédiat, mais aussi comme survie après la mort dans cette mémoire collective de la cité que constituent les inscriptions, se traduit le plus souvent chez Plutarque par les termes, bien connus dans celles-ci, de *philotimia* (qui s'applique à la générosité financière par le même «jeu» sémantique que *philodoxia*) et de *zêlos* : les législateurs, qui savent bien que le raisonnement à lui seul est pour le plus grand nombre des hommes faible et incertain, s'il n'est soutenu par quelque passion, - de même que le pilote ne peut faire avancer son navire sans le souffle des vents, - encouragent dans la vie publique cette sorte d'esprit des lois que sont l'ambition et l'émulation réciproques des citoyens (*De virt. mor.* 452 B). Plutarque est d'autant plus sensible au rôle de ces passions, que ce sont elles qui communiquent encore à la vie municipale cet air de grandeur hérité de l'histoire passée. L'ambition, l'émulation, la «rivalité (*amilla*) pour la gloire et pour le mérite» ont d'ailleurs été chez les compagnons d'Alexandre l'atout principal de la réussite de celui-ci (*De fort et virt. Alex.* II 342 EF). Mais l'excès d'amour de la gloire peut devenir dangereux dans la cité en y introduisant les factions et le désordre, car le parti pris de la foule, de l'*okhlos*, qui attise les ambitions et exacerbe les rivalités

par ses engouements ou ses invectives, risque de devenir un raz-de-marée incontrôlable, comme il est dit dans les *Préceptes politiques* (819 EF). Ceci ne semble pas avoir été une simple figure de rhétorique pour l'époque : on a l'exemple des violentes manifestations organisées à Pruse contre Dion, auxquelles il répond dans son discours XLVI, et celui des troubles causés dans Athènes par les ennemis d'Hérode Atticus, troubles assez importants pour qu'il fallût recourir à l'arbitrage impérial, selon le récit de Philostrate.

La lecture de Plutarque nous apporte d'ailleurs un terme nouveau désignant l'émulation, qui est uniquement péjoratif, et donc (du moins jusqu'à plus ample informé) inconnu comme éloge dans les inscriptions : il s'agit de *philoprotos* et de son neutre substantivé, *to philoprôton*, le «goût de la première place». Ce terme ou ses dérivés nominal et verbal se trouvent dans les *Rhetorica* de Philodème et dans Artémidore, puis surtout comme thème de prédication morale contre l'orgueil chez les auteurs chrétiens, notamment Eusèbe et Saint Basile. Chez Plutarque, dont les pères de l'Église ont pu directement s'inspirer (13), il s'agit dans un cas de vieillards qui ont gardé la passion abusive de briller, et qui s'accrochent à leurs honneurs et à leurs magistratures, comme d'autres deviennent avarés ou libidineux (*An seni sit ger.r.p.* 793 CDE). Dans l'autre, c'est la vanité, la suffisance et l'égoïsme, *philautia*, qui sont à l'origine du désir insatiable de se distinguer, et qui rendent les hommes «avides de la première place», au point que non contents d'être riches, honorés et amis des souverains, ils croient avoir perdu la face «s'ils ne possèdent pas aussi des chiens, des chevaux, des caillies et des coqs capables de remporter le premier prix du mérite» (*De tranqu. an.* 471 DE). La formation du mot est instructive pour l'histoire des mentalités : à partir de l'éloge, lui très fréquemment attesté dans les inscriptions, de «premier», *prôtos*, *prôteueîn*, qui est aussi une acclamation en usage à l'Assemblée pour les bienfaiteurs du peuple (*prôtos kai monos*, «le premier et le seul» à avoir accompli tel ou tel acte), se forge une disposition morale nouvelle, un besoin psychologique nouveau, celui de se sentir le premier, d'être publiquement désigné et célébré comme le premier ; et pour ce besoin nouveau, il devient nécessaire de trouver un mot spécial : *philotimos*, *philodoxos*, ont bien conservé quelque chose de leur sens classique, malgré leur application de plus en plus nette à la générosité financière, preuve par excellence de l'amour de la gloire ; mais ils ne suffisent plus dans le contexte historique des cités grecques de l'Empire, où le civisme s'achève parfois en manie des honneurs, et *philoprôtos* vient heureusement compléter le portrait des notables. Comme le fait remarquer J. Dubois (14), l'introduction d'un mot dans le lexique d'une époque peut avoir une explication proprement linguistique, indépendante des conditions historiques : «Mais celles-ci sont indispensables pour comprendre le mouvement initial et la nécessité d'exprimer un nouveau besoin».

Sur le goût de la *doxa* elle-même, les réflexions de Plutarque rejoignent ce qui est dit plus haut de la *philotimia*. Il y a la bonne et vraie gloire qui est celle des magistrats honnêtes et des grands souverains (*Sept. sap. conv.* 147 D), il y a aussi la fausse gloire, une «gloire éphémère et incertaine» (*Praec. ger.r.p.* 821 EF-822 A), cette «gloire ... sans rien en elle d'honorable ni de vénérable» (*ibid.* 823 DE), celle que la foule accorde à ses favoris à grand renfort de clameurs tumultueuses, comme elle le ferait à des gladiateurs ou à des histrions, quand elle se satisfait de quelque somptueuse distribution. La *philodoxia* ne vaut donc en fait que ce que vaut socialement la *doxa* qu'elle obtient.

C'est pourquoi l'âme du notable est elle-même le théâtre d'un conflit toujours recommencé entre la *philodoxia* et la *philarguria*, conflit (qui n'est pas encore le fameux conflit «à la Faust») entre le penchant à la dépense de prestige et le penchant à l'accumulation. Plutarque interprète comme une faiblesse de caractère ce qui est un symptôme d'antagonismes plus profonds : on voit «de ces individus médiocres (*phaulos*) qui, à peine ont-ils restitué un dépôt à eux confié, ou donné une caution pour une personne de connaissance, ou versé avec gloire et générosité à leur patrie un don gratuit ou une contribution, se trouvent brusquement saisis de remords et tourmentés à la pensée de ce qu'ils ont fait, par suite de leur caractère instable et versatile ; de ces individus qui, alors qu'on les applaudit au théâtre, se prennent aussitôt à soupirer, l'amour de la gloire se muant à nouveau subrepticement en amour de l'argent» (*De sera num. vind.* 556 CDE). Il s'agit bien entendu ici des applaudissements qui suivent au théâtre la proclamation officielle du non et des bienfaits des évergètes.

Ainsi, de même que l'amour de la gloire n'est une valeur sûre que sous certaines conditions, de même il y a dans la vie civique un «brillant» de mauvais aloi, signe à la fois de vitalité et de maladie dans le corps social. Au *lamprôs* innombrable qui peut qualifier dans les inscriptions les activités les plus diverses des notables, s'oppose le «brillant» caché dans l'âme du sage qui s'efforce de prendre ses distances par rapport à la vie quotidienne de la cité : «lorsque nous entendons quelqu'autre dire de nous que nos affaires sont en vérité fort mesquines et attristantes, vu que nous ne sommes ni consuls ni gouverneurs, nous pouvons lui rétorquer : 'brillantes sont nos affaires et enviable notre mode de vie ; nous ne mendions pas, nous ne flattons pas, nous ne nous conduisons pas comme des portefaix'. «Tout le mal vient, ajoute Plutarque (*De tranq. an.* 470 F - 471 A) de la jalousie, ou «émulation à l'envers» (*to duszêlon*), et de l'envie que suscitent ce que l'on croit être les biens d'autrui ; si l'on y regardait de plus près, on verrait que tout ce brillant cache beaucoup de difficultés et de dégoûts». C'est pourquoi à l'amour de la gloire s'oppose comme un complément et un antidote l'éloge d'*épimeleïa*, vertu consciencieuse et modeste également bien attestée dans les inscriptions. Elle est pour Plutarque la première base de l'éducation des enfants, jointe au goût de l'effort et de l'exercice qu'on doit leur inculquer (*De lib. educ.* 2 C-F). Elle consiste dans le soin, l'assiduité, l'application apportés aux plus grandes comme aux plus petites choses dont on peut être amené à s'occuper dans la cité, ne serait-ce que de mesurer des tuiles ou de surveiller la livraison de pierres et de mortier. Plutarque se réfère ici à son expérience vécue ; il peut paraître mesquin et pointilleux de s'appliquer à de tels détails lorsqu'on administre ses biens privés : «Mais quand il s'agit du domaine public et des affaires de la cité, il n'est pas sans noblesse, et même, il y a une certaine grandeur, à mettre toute son application et toute son ardeur jusque dans les petites choses» (*Praec. ger.r.p.* 811 AC).

#### VI) *Les bonnes mœurs*

Le notable érigé dans les inscriptions honorifiques en «locuteur collectif» ne serait pas lui-même, s'il omettait de se renvoyer sous forme d'éloges officiels l'image délectable de sa parfaite moralité. Un des traits remarquables de la cité antique est que l'homme (je n'ai affaire ici qu'aux hommes libres) en tant qu'individu privé, reste inséparable du citoyen. Par contraste avec l'individu «complètement privé» de la société bourgeoise moderne, - j'entends

précisément, privé de sa qualité de citoyen à part entière, c'est-à-dire au sens grec DEPOLITISÉ -, l'intérêt que la cité manifeste publiquement au comportement privé des notables a quelque chose d'attendrissant : il est l'aveu sans artifice que la morale est tout bonnement et de part en part une affaire politique, et qu'en l'occurrence, elle sert à renforcer l'autorité personnelle et le rayonnement des notables.

Les bonnes mœurs s'apprennent dès l'enfance car l'*êthos* est bien sûr avant tout le résultat de l'habitude. Plutarque s'en tient sur ce point au jeu de mot traditionnel *êthos/éthos* : «On ne se tromperait guère en affirmant que le caractère n'est qu'une habitude prolongée et que les vertus dites morales sont tout simplement des vertus acquises par habitude» (*De lib. educ.* 2F-3A). Un élément essentiel dans cette formation est celui de l'exemple, et notamment de l'exemple paternel prédominant dans la famille (*ibid.* 14 A). Le rôle du *paradeigma* est évidemment essentiel aussi dans les inscriptions, et d'ailleurs souvent explicité : le personnage est loué non seulement pour ses mœurs, mais encore parce qu'il constitue pour ses concitoyens et surtout pour les jeunes un modèle à aimer et à imiter, un «*upodeigma pasês aretês*», comme on peut lire dans les inscriptions d'Aphrodisias. Les expressions *êthos* et *tropoi* (désignant le caractère, les mœurs, les manières) sont en elles-mêmes des éloges dans le vocabulaire épigraphique et trouvent dans Plutarque de nouvelles illustrations. L'*êthos* peut être une vertu familiale, comme dans le cas de la femme mariée, qui ne doit compter pour s'assurer l'affection de son mari ni sur sa dot, ni sur sa naissance, si sur sa beauté, mais uniquement «sur sa conduite quotidienne, son caractère et ses mœurs» (*Conj. praec.* 141 AB). Il peut être aussi une vertu publique préférable à tout autre talent : ainsi de l'orateur pour qui l'éloge de «bonnes vie et mœurs» est plus flatteur encore que celui d'éloquence (*De se ips.c.inv.laud.* 543 CD).

La disposition morale ou «goût pour le bien, le beau», peut se traduire par les termes *philokalos*, *philagathos*, dont le champ sémantique est largement extensible. Tous deux sont l'apanage du mari bien intentionné qui par contre-coup rendra sa femme sage et honnête (*Conj. praec.* 141 AB). *Philokalos* s'applique aussi à l'activité intellectuelle du jeune homme qui recherche dans la lecture des poètes une formation morale plutôt qu'un divertissement ; et de même qu'aucun détail de style ne lui échappe s'il est vraiment *philologos*, de même en tant que *philokalos* il ne laissera échapper aucune citation susceptible d'exalter le courage, la tempérance et la justice (*Quomodo adol. poet.* 30 DE). L'«amour du beau», joint à celui de la vérité, forme d'une manière générale la partie raisonnable de l'âme, par opposition à l'élément irrationnel et passionnel «qui se complaît dans le mensonge» (on ne voit guère comment il pourrait faire autrement dans une société dominée par l'ordre moral) et qui représente donc un danger (*Quomodo adul. ab am.* 61 DE). Et par opposition au flatteur qui partage par intérêt les fautes et les vices de son compagnon, la marque du véritable ami est d'aider à corriger les erreurs et à progresser dans l'amour du beau (*ibid.* 53 C). Dans toutes les actions de sa vie, le sage et le *philokalos* se satisfait d'être en accord avec sa conscience, et n'a besoin pour bien agir ni d'éloges ni de témoins (*Quomodo virt. prof.* 80 E). Au contraire, il est dans la cité des hommes qui recherchent les honneurs et le pouvoir en fonction de leur ambition et de leur désir de commander, non par «amour du beau» : ceux-là sont de mauvais guides et de dangereux tuteurs pour les jeunes gens qui se lancent dans les affaires pu-

bliques, car ils les empêchent par jalousie de faire carrière et de développer leurs talents (*Praec. ger. r. p.* 806 C). On voit aussi dans les inscriptions le souci qu'ont les notables de faire prendre la relève par les jeunes générations. Un médecin peut être *philokalos* s'il joint des considérations morales et humanitaires à la pratique de son art (*Max. cum princ. phil. diss.* 776 D), et ces mêmes considérations sont indispensables à qui veut se conduire véritablement en homme et en citoyen : *politikôs kai philokalôs kai philanthropôs zên* (*An seni sit ger. r. p.* 791 C). Dans le cas du médecin cité, l'«amour du beau» rejoint directement la politique, car il soignera plus volontiers, nous est-il dit, «l'œil de celui qui voit pour beaucoup d'autres et qui veille sur beaucoup d'autres», c'est-à-dire l'œil du maître. Ce n'est là qu'une aimable figure de style destinée à convaincre les Princes de se laisser soigner l'esprit par les philosophes, mais elle est significative de l'idéologie implicite dans le terme de *philokalos*. Ce terme appartient d'ailleurs de préférence à la langue littéraire. Le vocabulaire épigraphique emploie plutôt *philagathos*, «ami du bien», mot tout aussi vague mais qui n'en constitue pas moins un éloge officiel assez fréquent, allant du goût des bonnes fréquentations, à la bienséance et la probité dans l'exercice d'une magistrature, en passant par la piété et le respect des dieux dans les cérémonies. Dans certains cas particuliers, le *philagathos* devient un fonctionnaire attaché à un collège religieux (à Olbia, Panticapée, Tanaïs), et il est même assisté d'un *paraphilagathos*. Ce dernier emploi est révélateur d'une tendance caractéristique du vocabulaire grec à l'époque romaine, tendance à la spécialisation et à la sclérose : d'un terme à connotations morales et affectives, on passe à l'éloge officiel, puis au titre attaché à une fonction, sans aucune signification qualitative. La même évolution se retrouve pour *philotimos*, qui est un simple titre honorifique dans les cités du Pont (15). Elle reflète une évolution historique de la société, qui tend elle aussi à se figer dans une hiérarchie nobiliaire et fonctionnarisée.

L'éloge de pudeur, *aïdôs*, *aïdêmôn*, est dans les inscriptions l'apanage conventionnel des femmes et des jeunes gens de bonne famille. Plutarque s'est intéressé à ces termes qui concernent la réserve sexuelle et plus généralement une attitude de respect humain. Dans les Préceptes conjugaux (139 C), la pudeur est même entre les époux le symbole de leur affection réciproque, et plus celle-ci est vive, plus celle-là se manifeste. Puisque dans la vie sociale le rôle de la courtisane est incompatible avec la respectabilité des femmes mariées, il faut bien que ces dernières s'en distinguent radicalement aussi par leur moralité. Cette conception aimable mais somme toute restreinte de la vie conjugale convient bien à une société de «notables». Elle est dominée par la *philostorgia* plutôt que par l'*érôs*, mais celui-ci se rattrape dans la littérature non académique, notamment le roman, ainsi que dans l'adultère et dans la prostitution. L'envers exact de la moralité des notables est fourni par les épigrammes pornographiques qui abondent dans l'Anthologie, et il faut bien dire que leur crudité même redonne par contraste un certain charme à l'éloge de pudeur tel que le conçoit Plutarque. La pudeur caractérise aussi le comportement des jeunes gens par rapport aux personnes plus âgées : «respectant (*aïdoumenos*) les plus âgés de ses amis comme des pères, aimant ses camarades et ses proches, honorant ses maîtres» est-il dit du jeune fils d'Apolonios (*Cons. ad Apol.* 120 AB). *Aïdôs* peut être associé à des termes voisins comme *eulabeïa*, qui désigne la réserve mêlée de scrupule et de vénération, ou encore *eukosmia*, l'attitude rangée. Plutarque a également consacré un traité entier à la «fausse pudeur», *dysôpia*, qui désigne la timidité excessive,

l'effarouchement maniéré, et aussi la faiblesse de caractère et le manque de dignité. La *dysôpia* se mêle facilement à de vraies qualités, à la pudeur elle-même, à la retenue, à la gentillesse, à la douceur, mais pour les déformer. (*De vitioso pud.* 529 CD) et elle est d'autant plus pernicieuse qu'elle se pare des beaux noms de bonté, civilité, sociabilité. En réalité c'est une attitude efféminée (528 E), une délicatesse mal placée qui entraîne par exemple à se laisser aborder et embobiner sans résistance par un importun (530 F). Elle peut même avoir des conséquences plus graves que le simple désagrément personnel ou que le ridicule : si, dans un banquet entre amis, on se croit obligé par *dysôpia* de prodiguer sans mesure les éloges et les applaudissements à un mauvais citharède ou à un acteur qui massacre une tirade de Ménandre, comment osera-t-on blâmer quand cela est nécessaire l'ami qui se trompe dans ses actions les plus importantes ? Comment pourra-t-on donner des avertissements utiles, à celui qui manque d'expérience, au sujet d'une magistrature, d'un mariage, de la vie publique ? (*ibid.* 521 BC). La fausse pudeur est donc en fait un danger civique, et c'est pourquoi Plutarque la dénonce.

Les mots de la famille d'*euskhêmosunê* jouent dans le même registre que l'*aidôs* ; ils s'appliquent de préférence à la réserve de la tenue (habillement, gestes, posture, conduite) et à la maîtrise des désirs. Celle-ci concerne tous les domaines de la vie : il ne suffit pas, dit Plutarque, d'être *euskhêmôn* dans les plaisirs de la nourriture ou de la boisson, il faut aussi se montrer tel dans l'audition et dans la lecture, c'est-à-dire rechercher plutôt ce qui est utile que ce qui plaît (*Quomodo adul. poet.* 14 F). Outre la critique indirecte des pompes et des ornements de la seconde sophistique naissante, peut-être aussi du roman, - on a là l'expression de l'effort des notables pour brider par l'éducation toutes les puissances de l'imaginaire. La modération et la retenue, *to metrion kai to euskhêmon*, sont d'ailleurs les rênes dont se sert le *Logos* pour apprivoiser et canaliser les passions (*De virt. mor.* 445 B). Les exemples de *sôphrosunê* abondent aussi en ce sens. La trilogie classique des vertus, tempérance, courage, justice, - est chez Plutarque (*cf. De virt. mor.* 440 E) un thème de constantes variations ; elle fait partie des cadres de pensée admis, dans la littérature comme dans les inscriptions. La *sôphrosunê* se définit comme une simple partie de la vertu en général, le nom que prend celle-ci lorsqu'elle s'applique à régler les désirs et à définir la mesure et l'opportunité des plaisirs (*ibid.* 440 F - 441 A). Elle n'est pas l'ascétisme, mais le juste milieu entre l'insensibilité et la débauche (*ibid.* 445 B). Elle est le plus souvent (comme dans les documents épigraphiques) vantée chez les femmes et les jeunes gens ; mais la femme mariée doit veiller à ce que sa tempérance ne se guinde pas en affectation d'austérité (*Conj. praec.* 141 F) ce qui serait préjudiciable à l'harmonie conjugale. D'une manière générale, la *sôphrosunê* de la femme consiste dans le fait de se réserver à son mari, d'éviter toute démonstration publique, et de dissimuler les charmes de son esprit et de sa conversation comme elle couvre ceux de son corps (*ibid.* 142 CD). C'est d'ailleurs plutôt là l'idéal de ce que l'on pourrait appeler une petite bourgeoisie grecque, aux yeux de laquelle la femme est tout bonnement la propriété de son mari, même si quelque sentiment tendre vient très sincèrement masquer la crudité de ce rapport. Dans les grandes familles, les femmes ont leur fortune personnelle, assument des charges dans la cité, font des générosités et reçoivent des éloges publics, comme en témoignent abondamment les inscriptions ; il est vrai que celles-ci manquent rarement de mentionner aussi

la tempérance, la modestie et les vertus familiales parmi les mérites des plus grandes dames. Mais la *sôphrosunê* est aussi une vertu masculine et directement politique. Dans les inscriptions, elle convient surtout aux prêtres et aux magistrats. Chez Plutarque, elle est associée à la justice, à l'équité, à l'éloge de culture, à la bonté ; le sage «type» n'est ni austère ni arrogant (comme on le reproche parfois aux tenants du stoïcisme et du cynisme), mais affable, ouvert, serviable, d'humeur égale, et il se mêle à la vie publique pour se rendre utile, non pour y briller (*Praec. ger. r. p.* 823 A-C). *Sôphrosunê* se joint souvent à *kosmiotês*, la vie rangée, ou encore à *semnotês*, le sérieux, la respectabilité, seul véritable bijou des femmes (*Conj. praec.* 145 EF) et ornement des magistrats (*An seni sit ger. r. p.* 794 BC). Pour ces derniers, elle consiste en particulier à ne pas quémander les charges et les honneurs et à ne pas rechercher la vaine gloire ; elle fait partie des prestiges dont doit s'entourer le pouvoir pour s'imposer à la foule (*Praec. ger. r. p.* 801 D) au lieu de s'en laisser imposer par elle.

La relation qui existe dans la mentalité du temps entre bonnes mœurs et ordre moral s'illustre particulièrement dans le développement lexical des notions de *kosmos* et de *taxis*. L'*eutaxia* est dans les inscriptions l'apanage des jeunes gens et des femmes qui savent «rester à leur place» et garder une allure «décente» en toutes circonstances, dans les relations privées comme dans les cérémonies publiques ou au gymnase. Elle recouvre chez Plutarque sensiblement les mêmes emplois, et peut caractériser toute une vie, comme celle du jeune fils d'Apollonios, précocement contraint de quitter ce bas-monde après y avoir rempli sa destinée «d'une façon rangée», *eutaktôs* (*Consol. ad. Apol.* 119 F) ; on trouve un parallèle significatif dans une inscription funéraire d'Aphrodisias (16), qui fait en ces termes l'éloge du défunt : *zêsanta eutaktôs*. Sur l'*eukosmia* des adolescents, Plutarque nous fournit quelques précisions supplémentaires : elle consiste, entre autres marques de «respect de l'ordre» et des «convenances», à éviter la colère, les mots grossiers, l'arrogance et le bavardage à tort et à travers (*De lib. educ.* 11D). *Kosmos* désigne aussi l'attitude du jeune auditeur qui se tait lorsque ses aînés parlent, qui ne se répand pas en exclamations et en commentaires déplacés, qui ne se précipite pas pour prendre la parole avant même que ses interlocuteurs aient fini de s'expliquer (*De recta rat. aud.* 39 B-D). Tous les exemples de ce genre ne manquent pas de grâce, mais ils montrent surtout que les notables tiennent à former une jeunesse docile et disciplinée, capable de soutenir dignement le rôle de la notabilité, et soucieuse de n'en altérer l'image par aucun «dérèglement» ou «désordre». On trouve encore *kosmein* et les participes passifs *kosmoumenos*, *kosmêtheîs*, *kekosmêmenos*, pour les hommes et les femmes «ornés» de mérites variés, comme dans le vocabulaire épigraphique, la notion d'ornement et de parure étant inséparable de celle de bon ordre. La *kosmiotês* s'applique naturellement à la vie sentimentale et amoureuse des adolescents (*De lib. educ.* 12 AC), à la tempérance chez les femmes (*Conj. praec.* 140 C), et plus généralement au mode de vie du citoyen idéal, «honoré par ses paroles, intègre dans ses actions, rangé dans sa manière de vivre» (*De cap. ex inim. ut.* 88 BC). Plutarque cite même le cas de Livius Drusus qui, à l'exemple des grands moralistes romains, souhaitait que sa maison fût comme transparente et accessible de partout, afin que tout un chacun pût vérifier *de visu*, et non seulement apprendre par d'élogieuses rumeurs, combien sa vie était «rangée» (*Praec. ger. r. p.* 800 EF). *Kosmios* qualifie aussi le jeune fils d'Apollonios, «adolescent tout-à-fait sage et rangé, se distinguant par une entière obser-

vance de ses devoirs à l'égard des dieux, de ses parents et de ses amis» (*Consol.ad Apol.* 101 F), et il accompagne par ailleurs *euagôgos*, «docile» et *philomathês*, «désireux de s'instruire», pour désigner les jeunes gens les plus aptes à suivre un enseignement philosophique (*Max.cum princ.phil.diss.* 778 A). Mais le mot garde toujours des résonances politiques, comme *taxis*, et l'*eukosmia* dans la cité devient synonyme d'*eunomia* pour désigner l'Ordre, la Civilisation et le respect des lois établies (cf. *Quaest.rom.* 274 F).

#### VII) *L'esprit de famille*

Un thème d'éloge fréquent dans les inscriptions honorifiques de l'époque impériale est constitué par le vocabulaire de l'affection familiale. L'impression qui se dégage de nos documents est que de plus en plus les bons sentiments familiaux deviennent l'affaire de la cité, tandis que les affaires de la cité s'administrent pour ainsi dire en famille.

Le terme le plus caractéristique de ce double registre de l'affection est celui de *philostorgia*, disposition affectueuse ou propension naturelle à s'attacher à autrui. Plutarque définit la *philostorgia* comme un de ces sentiments ou passions indissociables des vertus raisonnables qu'ils alimentent : de même que la *philanthrôpia* se nourrit de pitié, de même l'amitié, qualité indispensable dans la vie civique, se nourrit de *philostorgia* (*De virt.mor.* 451 DEF). Celle-ci comporte des manifestations tant publiques que privées, à l'égard des parents, des enfants, des proches, des concitoyens et de la cité elle-même, comme on le voit aussi par les inscriptions : «... par sa modération, son affection (*to philostorgon*) à l'égard de sa patrie, et son hospitalité envers tous les Grecs, il a surpassé tous ses ancêtres, ... ne cessant de servir la concorde dans ses activités publiques, se comportant comme un frère à l'égard des hommes de son âge, comme un fils à l'égard des plus âgés, comme un père à l'égard des plus jeunes, orné d'un entier mérite ...» (17). L'idéologie implicite dans ce type d'éloges est celle d'une communauté de notables unis comme les membres d'une même famille, gérant les biens de la cité comme un bon maître son domaine, et ignorant tous les antagonismes sociaux. On lit de même chez Plutarque, dans le style de l'éloge funéraire (*Consol.ad Apol.* 120 AB) : «... envié et admiré de tous ses proches, aimant son père, sa mère, sa famille, ses amis, en un mot ami de l'humanité, respectant les plus âgés de ses amis comme des pères, plein d'affection envers ses proches et envers les jeunes de son âge, plein de douceur pour les étrangers comme pour ses concitoyens» etc. Le penchant à l'affection peut être dévoyé et détourné de son sens : c'est ce que fait la flatterie qui, avec la complicité amusée de l'auteur, décerne l'éloge de *philostorgia* à un vulgaire coureur de filles (*Quomodo adul.ab am.* 56 C). Mais normalement, c'est un penchant tout-à-fait respectable en toutes circonstances, comme celle où l'épouse manifeste sa *philostorgia* à son mari une fois la lampe éteinte (*Conj. praec.* 144 EF). On trouve chez Plutarque toutes les variantes familiales du mot : *philopatôr*, *philomêtôr*, *philandros*, *philoteknos*, *philoïkeios* et aussi *philophilos* (18), qui peuvent tous faire l'objet d'éloges officiels. A Pergame, à Ephèse, à Magnésie du Méandre, à Laodicée etc., on voit le Conseil et le Peuple, auxquels se joint parfois la *Gerousia*, décerner publiquement des honneurs à un jeune homme «aimant son père et sa mère».

L'amitié elle-même joue un grand rôle dans l'éducation et dans les affaires de la cité. Elle établit un lien personnel entre gouvernants et gouvernés, comme entre parents ou voisins ; on commence à se fréquenter par

nécessité ou par devoir, et ces relations deviennent insensiblement des rapports d'amitié qui assurent la cohésion et la concorde dans la vie civique (*De virt. mor.* 448 EF). C'est là une conception familière aux Grecs depuis Aristote, qui souhaitait voir jusqu'à la propriété privée elle-même objet d'une jouissance commune, «comme on le fait entre amis» (*Pol.* II, 1263 A), afin d'éviter les oppositions d'intérêts et l'affaiblissement politique qui en résulte. A l'époque romaine, comme en témoignent d'abondance les documents épigraphiques, la vie civique dans le monde grec est de ce point de vue très intense, bien que ses formes et son contenu soient évidemment très différents de ce qu'ils étaient à l'époque de l'indépendance (19). Certes la domination des notables, - de ceux que Plutarque appelle constamment pour sa part *oî prôtoi*, les «premiers citoyens», - n'est pas remise en question dans la vie politique. Mais elle donne lieu à des rivalités et à des affrontements qui communiquent leur dynamisme à la vie de la cité. Nous avons vu que l'émulation qui règne entre les évergètes se change souvent en concurrence, en luttes d'influence personnelle, parfois même en luttes de factions. En outre, bien que les masses populaires se trouvent exclues de l'exercice des magistratures, leur pression sur la classe gouvernante se manifeste constamment, de façon plus ou moins directe, dans les débats, les acclamations ou les huées de l'*Ecclesia*. Le mécontentement ou l'engouement populaires doivent donc être contenus dans des limites compatibles avec le maintien de l'ordre, ne serait-ce que pour éviter une intervention autoritaire de la part des Romains. C'est donc selon Plutarque le rôle principal des notables que de savoir maintenir la bonne entente, d'abord dans leurs propres rangs, mais aussi entre eux et le menu peuple, et entre la cité et les autorités romaines. D'où le contenu politique de ce que l'on serait tenté de prendre pour de simples «sentiments humains» privés, et qui tiennent en réalité une si grande place dans la vie publique, comme le montrent les inscriptions. Ainsi de l'éloge d'amitié ou *philia*, qui prend tout son sens à la lecture des *Préceptes Politiques*, quand Plutarque recommande à l'homme qui veut faire carrière dans la vie publique de savoir choisir des amis «comme il faut» parmi ses concitoyens (806 F), d'apprendre à se les attacher par de petits services rendus au bon moment (808 BC), de savoir aussi se lier avec les personnalités romaines les plus influentes (814 C) etc., ou encore quand il conclut (824 D) que le premier devoir de l'homme politique est d'«assurer en permanence la concorde et l'amitié parmi les membres de la société». Loin d'appartenir au seul domaine individuel et affectif, l'amitié apparaît donc comme un sentiment régulateur de la vie sociale, un facteur de cohésion et de collaboration, et c'est pourquoi elle fait l'objet d'éloges officiels.

Sur le même modèle que les précédents composés en *philo-*, on relève aussi *philopolitês*, employé par Plutarque dans une anecdote remontant à Théopompe, roi de Sparte à l'époque archaïque, mais qui est un mot d'époque romaine d'après les inscriptions, (par exemple à Aphrodisias, *MAMA* VIII n° 484, Adrastos Hiérx «ami de sa patrie et ami de ses concitoyens»), et qui peut même, comme *philopatris*, constituer un titre - : à un étranger qui se vantait servilement devant les Spartiates d'être appelé chez lui le «philolaconien», le roi répondit qu'il serait plus noble de mériter le nom de *philopolitês* (*Lacon. apoph.* 221 DE). Pour que cette anecdote s'applique parfaitement à l'esprit municipal des cités grecques sous l'Empire, il suffit de lire derrière *philolakôn* l'éloge fréquent de *philorômaïos*. Les Romains eux-mêmes avaient tout intérêt à ce que la fidélité des notables à

leur égard se traduisît d'abord par le «dévouement» de ceux-ci envers leurs cités respectives. Quant à *philopolis*, bien attesté dans les inscriptions, il fait évidemment partie pour Plutarque des qualités indispensables du bon citoyen : «... le personnage sociable, humain, ami et protecteur de la cité (*philopolis kai kédemonikos*) en un mot le vrai politique» (*An seni sit. ger.r.p.* 796 E). Par dessus tout, les notables doivent apporter leur soin et leur paternelle sollicitude (*kédemonia, to kédemonikon*) au maintien de la paix civile. D'après les documents épigraphiques, ce dernier terme est surtout fréquent à l'époque hellénistique et ne convient qu'à des rois ou à de très éminents personnages, tel Zosimos à Priène (20) ; mais on le trouve à l'époque romaine pour des consuls et des proconsuls, comme celui d'Achaïe, Gn. Acronius Proclus, honoré par les Athéniens (21). Plutarque en fait une qualité de magistrat et d'homme politique en général (*cf.* exemple plus haut et *Praec.ger.r.p.* 812 B, 823 A, C etc.). A la concorde publique, *omonoïa*, mot clef de toute la littérature politique, s'ajoute aussi l'*omophrosunê* dans les relations individuelles entre les magistrats, et elle honore et distingue ceux-ci, dit Plutarque (*ibid.* 816 AB), mieux que les couronnes ou que la pourpre. Il est significatif que Plutarque emploie ici comme terme se rapportant à la vie politique un mot (*omophrosunê*) qui dans les inscriptions appartient uniquement au vocabulaire de la vie privée et se trouve surtout dans des épitaphes, pour célébrer la bonne entente entre époux. Harmonie familiale et paix sociale ne font qu'un dans la mentalité du temps, et c'est là qu'on voit l'esprit de famille rejoindre la solidarité de classe.

#### VIII) *La douceur*

Plutarque fait dans ses *Moralia*, - comme aussi Dion Chrysostome et plus tard Philostrate dans ses *Vies*, - une place très importante à l'éloge de douceur et de bonté. C'est un éloge remarquable dans les inscriptions (22), surtout à partir de l'époque où l'administration municipale et impériale se fait plus dure aux administrés. De fait, pour Plutarque, la douceur n'est pas une donnée naturelle du caractère, mais une vertu qui s'apprend, et la meilleure école en est la vie publique elle-même. Ceux qui se lancent dans la politique par égoïsme ou cupidité et dont les appétits ou les aversions se manifestent avec trop de violence, n'y gagnent que d'entretenir les haines et les rancœurs réciproques ; au contraire, celui qui s'est accoutumé à prendre les affaires publiques en homme accommodant et maître de lui, devient aussi dans les relations personnelles «le plus affable et le plus doux», *praotatos* (*De tranqu. an* 468 E). La vie civique constitue donc le premier apprentissage de patience, de modération et de douceur, précisément parce que cette qualité y est nécessaire pour contribuer à maintenir la bonne entente entre gouvernants et gouvernés. Elle se développe également dans et par la vie intellectuelle qui est un apanage essentiel de la notabilité. La lecture et l'audition d'œuvres poétiques, dit Plutarque, enseigne la modération ; l'exemple des malheurs d'autrui chantés par les poètes doit nous apprendre à ne jamais adresser de vains reproches à qui tombe dans l'infortune ; il nous apprend aussi à supporter avec douceur nos propres malheurs, sans nous sentir humiliés ni troublés par les railleries et les éventuelles injures des autres (*Quomodo adol. poet.* 35 D). Ici la douceur s'apparente à la pitié et à la résignation, c'est son aspect de qualité passive liée à une situation d'impuissance. La douceur est également une qualité qui s'apprend par les discussions et débats. Elle suppose alors que l'on écoute avec calme et bienveillance, que l'on loue

volontiers ce qui mérite de l'être, en songeant au mal que l'orateur s'est donné pour composer son discours, et que l'on réfléchisse avant de formuler des critiques (*De recta rat.aud.* 40 B).

La douceur s'apprend donc essentiellement dans la vie publique, dans les livres et dans les discussions. Elle est une des marques de l'homme vraiment cultivé, plus estimable et admirable encore que les facultés intellectuelles elles-mêmes (*De Pyth.or.* 394 F - 395 A). Elle est d'ailleurs une conquête et comme un équilibre entre deux excès contradictoires, l'insensibilité (*analgesia*) et la cruauté (*De virt.mor.* 445 A). L'éloge de la *praotés* culmine dans le «*De cohibenda ira*». La douceur, fruit du raisonnement et de l'exercice, disposition propre à produire de belles actions, est comparée à la qualité d'une terre molle et malléable, que le travail de l'agriculteur a rendue lisse et féconde (453 B). L'emportement a la faculté de renverser, de détruire et de dévaster, la douceur, associée à la modération et à l'indulgence, celle de réparer et de sauver ; elle incline à la tolérance, qui fut le propre d'un Camille, d'un Métellus, d'un Aristide et d'un Socrate, tandis que la hargne et le mordant de la colère participent de la petitesse de la fourmi ou du taon (458 C). En outre, la douceur est pour celui qui a su l'acquérir une source de plaisir intérieur autant que de bonne conscience : «Cette disposition enjouée (*to ileôn*), douce et humaine n'est pour aucun de ceux qui la rencontrent chez les autres aussi commode, aimable et exempte de tout chagrin qu'elle l'est pour ceux-là même qui la possèdent» (464 D).

La douceur est donc encore une de ces qualités qui appartiennent indissociablement au «public» et au «privé». L'éloge de douceur s'applique souvent à l'homme politique, celui du moins (s'il existe) qui ne cherche qu'à se rendre utile à la communauté, tout en évitant de causer la moindre peine ou le moindre tort à ceux auxquels il a affaire dans le particulier (*De cap. ex inim. ut.* 86 B). Elle peut être le fait «du personnage puissant qui veut être doux» (23), comme le montre l'anecdote rapportée dans le Banquet des Sept Sages (148 DE) : par sa bonté, la jeune Eumétis-Cléobuline, fille du tyran Cléobule de Lindos, rendait son père «plus doux et plus proche de son peuple (*démotikoteros*)». Ce dernier mot se trouve également dans les inscriptions pour des magistrats. La douceur alliée à la grandeur et à l'équité est particulièrement estimable chez les Princes (*Max. cum princ. phil. diss.* 776 C et 781 A). Elle est souvent le fait d'hommes âgés auxquels l'expérience a appris à tempérer leur emportement, comme il est dit d'Antigone Monophthalmos (*Reg. et Imp. apopht.* 182 AB) : «... et tous d'admirer comme le vieillard prenait les choses avec aménité (*épiôs*) et avec douceur». Mais elle peut être aussi une qualité remarquable chez un jeune homme, «le plus doux du monde pour les étrangers comme pour les citadins, suave (*meilikhos*) et cher à tous tant par la grâce de son aspect que par son affable bonté (*euproségoron philanthrôpian*)» (*Cons. ad Apol.* 120 B). L'éloge d'affabilité convient aussi au citoyen accompli «affable et sociable d'approche et de conseil pour tous» (*Praec.ger.r.p.* 823 A). Des inscriptions de basse époque hellénistique donnent le terme presque synonyme de *euapantêtos*, «d'abord facile», comme à Apollonia Pontica (24), où l'on honore un grand personnage qui a été en particulier gymnasiarque, «homme d'abord facile dans la vie publique et dans les relations privées, et qui se montre serviable et se rend utile à tous ceux qui viennent le trouver». La douceur convient également au comportement des femmes à l'égard de leur mari, et elle s'oppose ici à la coquetterie, aux agaceries et aux caprices : «Ne pas déranger ni exciter leur mari, mais vivre

avec lui dans la constance et la douceur» (*Conjug. praec.* 144 E). La douceur est enfin un des signes les plus certains des progrès que l'on a accomplis sur la voie de la vertu et de la philosophie (*Quomodo virt. prof.* 78 B). Elle est aussi une qualité collective et la marque des cités prospères et bien gouvernées : «C'est surtout par le calme et la douceur du peuple que l'on peut juger du bonheur de la cité» (*Praec. ger. r. p.* 823 F). La douceur est clairement ici la docilité et la discipline que les notables souhaitent obtenir du petit peuple, et en quelque sorte l'huile lénifiante dans laquelle doivent baigner les rouages institutionnels.

D'autres mots servent à Plutarque comme dans les inscriptions pour évoquer la douceur. *Epieikeia*, *epieikês*, *epieikôs*, ont chez lui tantôt le sens classique de «convenable», «raisonnable», tantôt celui de l'éloge honorifique «obligeant, amène». En ce sens, ces mots se trouvent souvent associés de façon redondante avec les mots de la famille de *praotês* ou avec d'autres mots presque synonymes, comme *êmerotês*. Ils se marquent aussi par des oppositions : «un homme ni obligeant ni amène, mais violent et impulsif» (*Mul. virt.* 259 E). Les inscriptions, qui insistent volontiers sur l'éloge de douceur comme particulièrement méritoire, donnent de nombreux exemples de ces «*juncturae*» ; à Athènes, pour le grand Euryclès d'Aizanoi (25) ; à Aphrodisias : «homme doux et amène» (26), «ayant mené et continuant de mener une vie pleine de douceur et d'aménité» (27), «loué pour la douceur de son caractère et l'aménité de ses manières» (28) ; à Augusta Trajana, pour un fonctionnaire impérial préposé à l'administration des *emporìa* : «que les habitants soient administrés avec justice et aménité, et non par l'autoritarisme et la violence» (29) etc. Un autre exemple de la pratique de l'*êmerotês* chez Plutarque est l'attitude de l'homme politique qui s'efforce, dans les querelles ou les différends entre citoyens, d'user de persuasion et d'agir en «conciliateur apaisant», en se gardant de tout ressentiment personnel dans l'affaire et en évitant d'exciter chez les autres la rivalité, la dureté et l'aigreur (*Praec. ger. r. p.* 825 D). *Prosênês* se trouve avec les mêmes connotations et oppositions : l'ami bien avisé dispensera les encouragements et les reproches sans envie comme sans aigreur, à la façon du médecin qui traite son malade *prosênos kai philanthrôpôs* (*Quomodo adulator ab am.* 55 AB). La douceur étant comme nous l'avons souligné une qualité éminemment sociale, on trouve aussi chez Plutarque dans ce contexte les termes de *koïnos* (*Praec. ger. r. p.* 823 A et 824 B) et de *koïnônikos* (*An seni sit ger. r. p.* 796 E) ; *êdus* peut également avoir ce sens et fait partie des éloges que sont en droit d'attendre les notables (*De tranqu. an.* 471 DE). Il est dans ce passage accompagné de *sumpotikos*, éloge bien caractéristique de l'époque pour un homme public (je l'avais déjà relevé dans Dion Chrysostome XXVIII, I) et qui évoque la «rondeur» et l'esprit de fraternelle réjouissance qui préside aux banquets. Mais *êdus* peut avoir des applications plus précises et moins attendues, comme dans cette épigramme funéraire tardive de Philippopolis (29 bis) où deux fois répété et encore renforcé par *êpios*, il qualifie un officier de police.

A la douceur est souvent jointe la notion de bonté ou d'humanité, *philanthrôpia*, mot souvent étudié (30), et éloge important dans le portrait épigraphique du notable. Il est illustré chez Plutarque par de nombreux exemples et développements. Du point de vue du moraliste, il y a des émotions et des passions utiles quand elles sont éclairées par la vertu, et qui sont même indispensables pour vivifier celle-ci et la rendre active, comme les vents sont nécessaires au navigateur ; Plutarque y voit assez juste pour son temps

en analysant la passion qui conduit à la *philanthrôpia* comme étant la pitié, *to eleon* (*De virt. mor.* 461 DEF). Comme la douceur (31), la bonté sera donc surtout le fait de l'homme puissant, riche, heureux, et sage, qui «se penche» sur le malheur d'autrui pour le conforter et si possible y remédier. Les inscriptions nous fournissent des exemples innombrables de la *philanthrôpia* des grands de ce monde et des *philanthrôpa*, ou bienfaits, avantages divers et largesses qu'ils accordent à leurs obligés. La bonté peut être associée à la justice, à la sagesse, au courage, et fait partie des premiers impératifs moraux (*De fort. et virt. Alex.* I, 332 C). Elle se réclame des plus nobles exemples, comme celui d'Alexandre lui-même (*ibid.* II, 342 EF), ou d'Artaxerxès (*Reg. et Imp. apoph.* 172 B) : l'anecdote rapportée au sujet de celui-ci illustre bien le caractère assez «paternaliste» de cette vertu dans la mentalité du temps de Plutarque. Le propre de la bonté royale, nous est-il dit, n'est pas seulement de savoir faire de grands cadeaux, mais aussi de savoir accepter les petits. Tel Artaxerxès qui, ayant rencontré le long de sa route un pauvre paysan démuné de tout, et se voyant honorer par celui-ci d'un peu d'eau claire puisée de ses deux mains dans la rivière proche, reçut ce don en souriant et avec plaisir, car il mesurait sa reconnaissance au zèle du donneur plutôt qu'à la valeur du don. (Paysans, ayez donc du cœur à l'ouvrage, le Maître vous fera l'honneur de venir partager votre soupe). On peut lire ici la pitié, la cordialité et cette sorte de respect humain que prônait Sénèque à l'égard des «*humiles amici*» (*ad Lucil.* XLVII, I), mais aussi la bonne dose de condescendance (32) qui caractérise la *philanthrôpia* de l'époque. Pour une grande dame comme la jeune Cléobuline du Banquet des Sept Sages, la *philanthrôpia* se manifeste par la douceur qu'elle communique à la politique de son père, mais aussi par son esprit enjoué, sa modestie, son absence d'affectation (marque de générosité comme dans le cas d'Artaxerxès), et l'attention sérieuse et affectueuse qu'elle porte aux paroles du sage Anacharsis (148 DE).

La bonté se trouve aussi comme éloge pour les simples citoyens. Elle s'applique parfaitement à un médecin, ce qui recoupe le témoignage des inscriptions : ici c'est presque une qualité professionnelle. Plutarque ne précise malheureusement pas en quoi consiste au juste cette *philanthrôpia* médicale : s'agit-il seulement d'une attitude humaine à l'égard de tous les malades, ou cela implique-t-il par exemple des soins gratuits pour les malades les plus pauvres ? (33). La *philanthrôpia* convient également à un jeune homme, et marque dans ce cas son caractère aimable et affectueux : les éloges, cités plus haut, décernés à ce sujet au fils d'Apollonios, fournissent un magnifique parallèle à tant d'autres inscriptions, et en particulier des décrets de consolation, honorant des jeunes gens. Elle peut être aussi le fait d'un tout jeune enfant : telle la fillette de Plutarque lui-même, morte à deux ans (*Consol. ad ux.* 608 D), qui partageait volontiers ses friandises et ses jouets, dans sa joie de faire plaisir, «*upo philanthrôpias*». Elle s'applique aussi à l'adulte qui, dans les discussions privées ou lors des conférences et des auditions, sait reconnaître les mérites d'autrui et ne dédaigne pas de marquer son admiration : si la pratique de la philosophie détruit par la réflexion et la connaissance cette sorte d'admiration naïve qui est le fait de l'ignorance et de l'inculture, elle encourage au contraire l'indulgence (*to eukolon*), la modération (*to metrion*) et la bonté (*to philanthrôpon*), car pour ceux qui sont réellement et profondément des «hommes de bien», le plus bel honneur est d'honorer ce qui est digne de l'être, et le plus noble ornement d'ajouter à l'ornement d'autrui : c'est montrer sa propre abondance, tandis que ceux qui marchandent leurs

éloges sont souvent pauvres en mérites (*De recta rat. aud.* 44 BC). La bonté peut être d'ailleurs ainsi le meilleur moyen de faire enrager ses ennemis personnels, en les réduisant au silence «à force d'application, de serviabilité, de magnanimité, de bontés et de bienfaits» ; on a ici un exemple du pluriel qui désigne dans les inscriptions la bonté matérialisée en des pratiques diverses, comme celle du don en argent. Le morceau se termine par cette exhortation : si tu veux vexer celui qui te déteste, «uses-en avec bonté et justice à l'égard de tous ceux qui t'approchent». Le discours se développe ici sur deux niveaux : 1) la bonté est le signe de la supériorité morale et intellectuelle ; seuls les «riches» en mérites peuvent se «payer le luxe» d'être bons ; 2) la bonté est aussi le moyen de cette supériorité, elle est utile à l'individu qui la pratique, elle lui assure une prééminence sociale par rapport aux «hommes du commun» sujets aux petitesesses de l'envie et de la haine (*De cap. ex inim. ut.* 88 BC).

Dans les traités politiques, la bonté est constamment associée aux autres vertus requises dans la vie de la cité : «vivre en citoyen, en ami du bien et de ses semblables (*philokalôs kai philanthrôpôs*)» (*An seni sit ger.r.p.* 791 C) ; «cette bonté, cette sociabilité et ce caractère avenant» (*ibid.* 792 D) ; «le vrai politique, l'homme sociable, ami de ses semblables et ami de la cité, plein de sollicitude» (*ibid.* 796 E). La *philanthrôpia* civique peut consister, comme la douceur, dans le fait de contribuer en toute occasion à rétablir l'harmonie et la bonne entente dans la cité, à réconcilier les adversaires, et «à ne jamais considérer un citoyen comme un ennemi», sauf bien entendu s'il s'agit d'un fléau public, d'un de ces novateurs et trublions comme Aristion, Nabis ou Catilina (*Praec.ger.r.p.* 809 DE). Elle peut consister en une mission délicate ou une ambassade menée à bien (*ibid.* 808 BC). Elle est comme la douceur une de ces «quieter virtues» ... essential to the stability and prosperity of society» (34). Car elle est aussi le moyen de maintenir le menu peuple à sa place par l'octroi de quelques «distributions, spectacles et autres petits amusements qui évitent de grands troubles» (*Praec.ger.r.p.* 818 C-E). Dans ce cas, la *philanthrôpia*, et la *philotimia* qui l'accompagne, se présentent ouvertement comme des vertus de classe, matérialisées en des amuse-gueule qu'on livre aux appétits toujours immodérés de la foule : «Concédonz-leur en ces sortes de choses quelque jouissance de la liberté et de la prospérité». Il y a deux catégories dans la société, ceux qui possèdent naturellement la liberté et la prospérité, et ceux qui ne possèdent ni l'un ni l'autre ; la première catégorie, celle des notables, a pour devoir de traiter la seconde, - le petit peuple, éternel mécontent et éternel malade, - avec toute la «bonté» d'un médecin, ceci afin d'entretenir la bonne santé du corps social : «comme le médecin qui, après avoir prélevé une forte quantité de sang corrompu, offre à son patient un peu d'inoffensive nourriture, de même, l'homme politique sait compenser la suppression d'une grande part des éléments vulgaires ou nuisibles par l'octroi de quelque légère gratification et bienfaisance (*philanthrôpon*), afin de calmer l'irritation et les plaintes» (*ibid.* 818 E). Depuis l'illustre parabole des membres et de l'estomac, la métaphore biologisante à toujours servi à faire passer pour l'intérêt général ce qui n'est que l'intérêt de la classe dominante. Mais ce qui frappe chez Plutarque et ses contemporains, c'est leur entière bonne foi, on pourrait même dire leur bonne volonté. Dans la société antique, l'idéologie pouvait encore être honnête et se passer d'hypocrisie.

La bonté est également désignée chez Plutarque par les mots de la famille *khrestotês, khrestos*, dont le sens est intermédiaire entre l'idée d'uti-

lité, de serviabilité, et celle de bienveillance : le bon citoyen n'est pas seulement « honorable par ses paroles, intègre dans ses actions, rangé dans sa manière de vivre » (35), il est aussi « un homme juste, sensé, serviable » (*De cap. ex inim. ut.* 88 BC). Le mot *khrêstotês* est joint à *praotês*, la douceur, à *aplotês*, la simplicité ou sincérité, à *megalophrosunê*, la magnanimité, et à *anexikakia*, (*ibid.* 90 EF), qui est ici non pas la résignation, mais la patience, le fait d'endurer avec égalité d'humeur et sans rancune les injures et les désagrèments causés par autrui. Il peut aussi être joint à *eumeneia*, la bienveillance (*Mul. virt.* 257 EF). Il implique l'amitié et la sociabilité : les cités ont besoin d'hommes non pas « *aphilôn kai anetairôn* » mais « *sôphronôn kai khrêston* » (*Praec. ger. r.p.* 807 A) ; le citoyen *khrêstos* ne sera ni arrogant ni importun, mais affable et accueillant, ouvrant sa maison comme un port et un refuge à tous ceux qui en ont besoin, et manifestant sa bonté par ses actions comme par ses sentiments, en partageant les joies et les peines de chacun (*ibid.* 823 ABC). L'impératif moral que constitue cette forme de *khrêstotês* répond à un besoin de la cité, celui de remédier au mouvement « centrifuge » des notables, qui peuvent avoir tendance à se « désolidariser » de la communauté, à se retirer de plus en plus vers leurs propriétés et leurs résidences secondaires, et à fuir les obligations de politesse ou les charges afférentes à la vie collective du centre urbain, notamment celles des magistratures les plus somptueuses. Un tel mouvement commence à s'esquisser dès l'époque où, sous le règne d'Hadrien, certaines liturgies deviennent pour la première fois obligatoires (36).

Pour les femmes, la *khrêstotês* désigne la bonté en général, mais aussi la qualité par excellence d'une bonne épouse, c'est-à-dire la fidélité, celle-ci n'étant d'ailleurs jamais tout-à-fait assurée ; et pour garder sa sérénité, le sage doit s'attendre à tout : « je sais que ma femme est une bonne épouse, mais qu'elle est femme » (*De tranq. an.* 474 DE). La notion de « femme » est employée ici comme l'est ailleurs celle d'esclave. Elle peut avoir des qualités pour attribut adventice, mais sa « nature » essentielle est la défaillance par rapport à son maître. Ce genre d'insinuation idéologique et d'humour « de bonne compagnie » est absent des documents épigraphiques. La femme y est *khrêstê*, bonne épouse, bonne mère, comme l'homme y est *khrêstos*, notamment dans le vocabulaire de la vie familiale servant pour les inscriptions funéraires. *Khrêstos* peut aussi figurer parmi les éloges publics des inscriptions honorifiques ; à Aphrodisias, un personnage dont le nom manque a été trésorier, archinéope, synégore, a accompli plusieurs magistratures et liturgies, et est loué pour sa culture, sa *khrêstotês* et sa douceur (37). On voit que même les éloges en apparence les plus modestes et les plus ordinaires peuvent présenter un sens plein, sincère, puisqu'on ne dédaigne pas de les mentionner pour qualifier la carrière de personnages très importants dans la cité.

La bonté insiste également dans le fait d'être « plaisant » et d'« agréer » à ses concitoyens. On sait que dans les inscriptions, *areskein* fait partie des motifs d'éloge, notamment, mais non exclusivement, pour des jeunes gens, et se trouve dans les régions les plus diverses du monde hellénisé. A Palmyre (38), le Conseil et le Peuple honorent un magistrat romain de haut rang, « ayant accompli de très grosses dépenses sur ses fonds personnels et ayant agréé au Peuple et au Conseil lui-même ». Mais le mot recouvre un comportement général « gracieux » qui n'est pas forcément lié à la générosité financière : « un homme sans disponibilités financières, mais quant au reste serviable, et agréant au peuple plus que tout autre parmi les hommes publics », lit-on dans Plutarque (*Quaest. rom.* 265 D). Les cités grecques de l'Empire

donnent ainsi l'image d'une société où l'individualisme n'a pas pris la forme aiguë qu'il a dans les sociétés bourgeoises modernes. L'argent n'a pas encore dissout les sentiments humains dans «les eaux glacées» du calcul égoïste» et «les exigences du paiement au comptant». C'est qu'on est ici en présence d'une bourgeoisie originale dans l'histoire, d'une «notabilité» qui dispense librement une partie de sa fortune au service de la cité. Le système, si développé et varié dans ses formes, de l'évergésie, maintient certes une domination de classe, mais aussi, il faut le dire, une cordialité et une réelle humanité tant dans les relations interpersonnelles que dans le rapport des individus à la société, même si le bénéfice de cette humanité revient finalement aussi à la classe des notables. Tel est le sens historique des éloges de douceur et de bonté. Plutarque lui-même donna à ses concitoyens l'exemple de ces aimables vertus : «L'existence de Plutarque à Chéronée fut celle d'un sage. Sa maison ne se faisait remarquer que par l'ordre et l'absence de luxe, et il y menait une vie austère, mais douce à son cœur d'honnête homme, toute remplie par les affections familiales et l'éducation de ses enfants, par la composition d'innombrables ouvrages, par la surveillance de ses propriétés, par les devoirs de l'amitié et les entretiens avec de nombreux visiteurs, par le culte des dieux et le soin des affaires publiques» (39). Dans une époque de bouleversements, d'insécurité et de crise (comme le fut pour un Montaigne la période des guerres de religion), on comprend qu'une telle image puisse trouver une valeur positive.

#### IX) *Le courage.*

L'éloge de courage ne saurait évidemment pas faire contrepoids, pour l'époque impériale, à l'étalage des vertus pacifiques. Dans les inscriptions, c'est une qualité appréciée surtout au gymnase, et d'autre part dans les fonctions qui se rapportent à la police et au maintien de la sécurité publique (par exemple, dans certaines régions montagneuses d'Asie Mineure, la protection contre les brigands). Mais il ne peut être souvent question d'exploits proprement militaires dans les textes grecs se rapportant à cette période.

Chez Plutarque, l'*andreia*, l'*andragathia*, la *karteria*, restent la vertu de l'homme d'action qui affronte les dangers, le modèle en étant les hommes du passé, et par excellence Alexandre (*De fort. et virt. Alex.* I, 326 E, 327 EF, 332 C etc.), ainsi que ses généraux (*Reg. et Imp. apopht.* 183 D). Mais le domaine militaire se trouvant singulièrement réduit par l'établissement de la *Pax Romana* en son apogée, on comprend que l'éloge de courage donne surtout lieu à des analyses abstraites. Il devient lui-même une «vertu tranquille» : il ne doit pas être confondu avec l'orgueil, l'emportement, l'impulsivité ; il n'est pas une vertu instinctive, mais réfléchie ; il est un compromis entre la peur légitime du danger et la témérité inconsciente, lui aussi produit de l'*euboulia* ou bon dessein (*De virt. mor.* 445 A). Il sera nécessaire au sage (*ibid.* 440 E), notamment dans la maîtrise des désirs, et l'*andreia* se fonde ici dans l'*egkrateia* de façon à rejoindre le chapitre des bonnes mœurs. Le courage est également indispensable à l'éducation des jeunes, et il se définit comme l'apprentissage de l'*euboulia* appliquée «aux dangers et aux peines» (*De Fort.* 97 E). Il est donc affrontement lucide du danger, raisonnement et décision face au danger (on ne nous précise pas lequel), mais aussi endurance et sens de l'effort en toutes circonstances.

C'est ce dernier aspect du courage, couvert par la notion de *philoponia*, qui est illustré de la façon la plus concrète dans les textes de cette époque.

La *philoponia*, c'est le courage de l'homme «qui ne plaint pas sa peine», que ce soit la peine de l'athlète qui s'entraîne, celle du magistrat dans l'exercice de ses fonctions, celle du juge qui débrouille un procès, celle du *grammaticus* qui veille sur ses élèves et ajoute à l'ornement de sa profession par ses compositions personnelles, celle de l'adolescent studieux. La *philoponia* joue un grand rôle dans les inscriptions, notamment au gymnase, où elle est d'ailleurs parfois l'objet d'un prix spécial (40). Ce dernier sens est attesté dans Plutarque avec le couple de mots en opposition «*philomathês kai philoponos*» contre «*apai-deutos*», inculte (*De cap. ex inim. ut.* 88 D). La *philoponia* est jointe à *askêsis*, l'exercice, et à *meletê*, l'étude, l'application, pour l'acquisition des différentes vertus et la domination des passions, par exemple de la colère et des violences verbales (*ibid.* 90 BC). Elle est jointe à *epimeleia* pour l'accomplissement des magistratures et pour la vie civique, car celle-ci implique réellement que l'on, «se donne du mal» et qu'on assume ses responsabilités sans négligence (*ibid.* 92 BC), et elle est nécessaire à l'homme politique, surtout s'il est jeune et participe à de nombreuses activités (*An seni sit ger.r.p.* 793 EF - 794 A). Le courage se traduit aussi par des adverbes vagues comme *eutharsôs* et *adeôs* qu'on trouve également dans les inscriptions, mais dans l'ensemble et pour les raisons susdites, son vocabulaire est peu varié.

#### X) La justice.

Une des qualités essentielles que les notables se doivent de mettre en avant dans la vie civique, pour les magistrats mais aussi pour les simples citoyens, est celle de justice. Elle est avec la prudence et la modération ce qu'il y a de meilleur dans l'âme pour le service de la cité (*An seni sit ger.r.p.* 797 E). Développant la thèse stoïcienne de l'unité fondamentale de toutes les vertus, Plutarque définit la justice comme étant l'*aretê* appliquée «aux rapports sociaux et aux contrats entre les personnes» (*De virt. mor.* 440 F - 441 A). Elle est aussi justice distributive et préside à l'équilibre entre le trop et le trop peu que l'on s'attribue dans l'exécution des contrats (*ibid.* 445 A). Elle rejoint ici la conception platonicienne de la justice, qui consiste à rendre à chacun son dû, la difficulté pratique résidant évidemment toujours dans la détermination du «dû» de chacun. Une telle conception, inspirée de l'élaboration du Droit dans les conditions historiques de la cité classique, et de son développement à l'époque romaine, tourne facilement à la justification idéologique de ce qui en réalité ne relève pas du droit mais du fait. Chez Plutarque et ses contemporains, elle se mue tout naturellement en une abstraction édifiante. Mais elle s'illustre concrètement par la multitude des exemples que l'on trouve dans les inscriptions de l'époque, où l'éloge de justice s'applique, outre les magistratures proprement judiciaires, à des trésoriers, des agoranomes, des sitophylaxes, des gymnasiarques, des agonothètes, des fonctionnaires religieux, des secrétaires d'associations, des administrateurs de fonds publics ou privés, des particuliers qui reçoivent un dépôt, des épimélètes à des travaux divers, et naturellement des gouverneurs. On voit dans chacun de ces cas à quelle pratique particulière convient la notion de justice : règlement de litiges, gestion financière, approvisionnement et surveillance du prix des denrées, organisation des concours et attribution des récompenses, accomplissement des cérémonies du culte impérial et des devoirs envers les dieux, achat de matériaux et adjudications, etc. Pour Plutarque, la passion ou le sentiment (fruit lui-même de l'éducation) qui pousse à agir avec justice est la *misoponêria*, la haine du mal et de ceux qui le font, l'indignation devant

le tort qu'un homme cherche à causer à un autre (*De virt. mor.* 440 E). En matière de politique extérieure, la justice est la vertu qui permet de faire l'économie du courage, comme le montrent deux anecdotes des *Reg. et Imp. apoph.* (190 F) et des *Lacon. apoph.* (213 C) : respectueuse du « bon droit », elle est une vertu essentiellement pacificatrice (ce qui autorise après coup le fait accompli). Mais la justice a aussi des applications dans la vie privée, et un bon époux se doit de traiter sa jeune femme « avec justice et modération », en attendant que l'habitude de la vie commune apporte à cette disposition raisonnable le renfort de la tendresse et de l'affection (*De virt. mor.* 448 DE).

La justice dans la cité s'accompagne de l'*eunomia*, qui implique aussi la juste répartition, la bonne législation et le respect des lois par tous, l'équité. Dans les inscriptions, l'*eunomia* est un éloge caractéristique pour les gouverneurs de provinces et les hauts fonctionnaires (41). Elle est d'après Plutarque le plus grand bien pour la cité sur le plan des institutions, comme l'*euporia* l'est sur le plan économique (*Quaest. rom.* 274 EF). Elle résulte elle aussi de l'*euboulia* appliquée « à la société et aux constitutions », *èn koïnônêmasi kai politeiais* (*De Fort.* 97 E), et suppose un rôle dirigeant. Plutarque réserve en effet l'éloge d'*eunomia* à de très hauts personnages, ce qui confirme les témoignages épigraphiques : le politique ou le législateur, « qui selon le mot de Pindare est le plus grand des artistes parce qu'il est un créateur d'équité et de justice », et qui doit savoir choisir ses amis et ses collaborateurs « comme le capitaine ses marins ou l'architecte ses ouvriers » (*Praec. ger. r. p.* 807 C), ou encore le Prince lui-même, dont le *logos* est à l'image de la divinité, comme dans le ciel le soleil et la lune ; l'*eunomia* est en effet une qualité proprement divine, comme en témoigne le passage qui suit, de style grandiose : la divinité accable volontiers les princes qui prétendent rivaliser avec son tonnerre, ses éclairs et sa foudre, mais au contraire, « ceux qui s'efforcent d'être ses émules et de lui ressembler dans la recherche du bien et dans l'amour des hommes, ceux-là, elle se plaît à les élever en leur communiquant une part de son équité, de sa justice, de sa véracité et de sa douceur » (*Ad princ. inerund.* 780 F - 781 A). L'allusion à l'Ordre romain est ici manifeste (*cf.* le célèbre morceau du *De tranqu. an.* 469 EF). L'idée que les notables se font de leurs propres vertus, tout en étant reprise de thèmes traditionnels, (Plutarque cite Homère dans le même passage sur l'*eudikia* du législateur, et ce mot deviendra un thème d'éloge dans les épigrammes tardives pour les gouverneurs), a aussi comme contenu nouveau l'idéologie romaine du représentant et du modèle par excellence de la classe dirigeante, l'Empereur lui-même (42). Cette idéologie est volontiers propagée par l'élite grecque cultivée, qui entretient de multiples relations avec Rome (43). L'*eunomia* ne saurait plus en aucun cas être le fait du peuple ou des simples citoyens.

La notion de justice est souvent renforcée et précisée par celle d'égalité ou d'équité, *isotês*. Le couple est fréquent dans les documents épigraphiques. Mais en matière de politique générale, l'égalité est plutôt présentée par Plutarque comme un danger. Discutant des défauts comparés des différentes constitutions, il précise que si la monarchie est menacée de mouvements violents par l'irresponsabilité des sujets, et l'oligarchie d'exactions et d'abus par l'arrogance de la noblesse, la démocratie est menacée d'anarchie par la revendication d'égalité (*De tribus r. p. gen.* 826 F - 827 A). C'est là un thème déjà ancien et le raisonnement s'insère dans la lignée platonicienne de la République, mais il annonce aussi les développements d'Aelius Aristide dans

le discours sur Rome, sur l'avantage d'une constitution mixte (§ 90). Aelius Aristide célèbre également l'*isotês* «bien ordonnée» (*euskhêmôn*) de l'Empereur vis-à-vis des grands et des petits, des hommes en vue et des humbles, des riches et des pauvres, des nobles et des gens de basse naissance (§ 38-39). Plutarque et ses contemporains acceptent l'inégalité sociale comme une évidence et un fait de nature contre lequel il serait dangereux de s'élever. Il est donc «juste» de maintenir cette sorte d'inégalité, et c'est seulement dans les limites de celle-ci qu'il convient, à l'exemple de l'Empereur, de se montrer «égal». Cependant, en contrepoint de ce discours politique, les inscriptions viennent témoigner que les habitants des cités sont loin de faire fi de l'*isotês* de leurs magistrats et de leurs administrateurs, qui ont une importante marge de manœuvre, dans la gestion des affaires, entre l'honnêteté et la prévarication.

A la notion de justice se rattache aussi l'éloge d'intégrité, le refus de la corruption, l'honnêteté dans le maniement des fonds dont on a la disposition. Il se traduit dans les inscriptions par les mots de la famille d'*agnos* et de *katharos*, désignant celui «qui a les mains propres». Ceci n'est pas une figure de style, quand on voit par exemple les habitants d'Antioche venir se plaindre à l'Empereur Commode que leurs magistrats ont détourné à leur profit les revenus d'une fondation, au lieu de verser ceux-ci au trésor public, ce qui aurait permis la célébration des fêtes et des concours prévus par le fondateur lui-même (44). Chez Plutarque, on trouve aussi *katharos* en ce sens, et l'éloge fait partie de la définition du bon citoyen (*De cap. ex inim. ut.* 88 BC). Celui qui cherche à tirer parti des fonds publics et à spéculer avec l'argent qui lui a été confié doit être considéré comme un voleur et un sacrilège capable de tout, traître, faux-témoin, prévaricateur, parjure, en un mot comme un homme «qui n'est pur d'aucune injustice» (*Praec. ger. r. p.* 819 E). L'honnêteté peut être aussi indiquée par *dêmôphelês*, *dêmôphelôs*, «qui agit dans l'intérêt du peuple» : dans une inscription de Laodicée de Phrygie (45), un citoyen est loué pour avoir exercé l'agoranomie «*agnôs kai dêmôphelôs*» ; éloge évidemment méritoire pour un magistrat qui a l'entier contrôle des marchés et du prix des denrées. Le mot s'oppose à la notion d'intérêt et de profit personnels, comme on le voit par un passage de Plutarque : seul celui qui applique de saines maximes dans la vie publique pourra être *dômôphelês*, sachant tout à la fois servir les intérêts communs et gérer son bien avec sécurité et honneur légitime (*De tribus gen. r. p.* 826 BC). La notion de profit privé n'est pas étrangère à la morale de l'époque, mais elle n'est jamais la finalité de la vie sociale, et elle reste subordonnée dans la mentalité des notables à la considération des intérêts communs de la cité.

Jointe encore à la notion de justice est celle de bonne foi, de sûreté, de comportement «de confiance», *pistis*. Les inscriptions nous montrent que cette qualité s'applique à deux domaines principaux, les finances et la justice, mais aussi à l'administration en général. Par exemple à Odessos (46), un agoranome a rempli ses fonctions «*pistôs*» ; à Olbia (47) c'est un stratège, un des premiers magistrats de la cité ; à Odessos encore (48), un personnage a été magistrat de façon intègre, *agnôs*, et a plaidé avec fidélité la cause de ses concitoyens, *sundikêsanta pistôs*. Un exemple de Plutarque rejoint ce dernier emploi ; parmi les occasions de faire une glorieuse carrière publique, il énumère : un procès important bien jugé, la fidélité (*pistis*) dans une plaidoirie contre un adversaire puissant et en faveur d'un plus faible, la franchise (*parrhêsia*) envers un mauvais gouverneur pour la défense d'un droit (*Praec. ger. r. p.*

805 B). Notons que la *pistis* peut être aussi une qualité d'orateur et de pédagogue. Dans la vie de la cité, l'homme politique se reconnaît d'ailleurs non seulement à sa propre *pistis*, mais à celle des collaborateurs dont il a su s'entourer ; ses qualités d'organisateur, en tant que magistrat ou épimélète à l'exécution de travaux, consistent à savoir choisir ses hommes et à les employer à raison de leurs capacités : «trouver des hommes de confiance et de talent, et assigner à chacun la tâche qui lui convient» (*ibid.* 812 C). Mais Plutarque n'oublie jamais de mentionner le caractère utilitaire des vertus qu'il décrit ; la confiance qu'inspire le dévouement d'un citoyen, comme sa réputation d'honnêteté et de justice, est aussi le meilleur moyen de se faire volontiers écouter et obéir (*ibid.* 821 B). Enfin, c'est ce même «crédit» qui ouvre à chacun des notables l'accès aux plus hautes fonctions dans la cité, aux magistratures et aux honneurs ; il est (*parodos* faisant ici image) «la voie qui mène sur la scène politique» (*ibid.* 821 C ; cf. aussi *Max. cum princ. phil. diss.* 777 E). La notion de *pistis*, sans complètement se séparer de celle de justice, rejoint l'«*auctoritas*» romaine.

#### XI) *Les qualités intellectuelles.*

Le vocabulaire des qualités intellectuelles est largement représenté dans les inscriptions honorifiques et aussi les épigrammes funéraires. Les mêmes familles de notables qui fournissaient à la cité ses sénateurs, ses magistrats et ses prêtres, lui fournissaient aussi ses hommes de lettres et ses artistes. Ceux-ci figurent souvent parmi les plus grands évergètes, témoignant ainsi de l'étroite imbrication entre le prestige intellectuel, le prestige social, et le pouvoir économique et politique (49). En outre, les liens personnels entre l'élite des intellectuels grecs et l'aristocratie impériale, ainsi que la diffusion de la culture, joua un rôle non négligeable, dès l'époque d'Auguste mais surtout sous les Antonins, dans la diplomatie romaine à l'égard des cités grecques, dans la promotion des notables et dans le processus d'unification de l'Empire (50). D'où le fréquence de l'éloge de *paideia* et des qualités qui s'y rattachent, comme critère de bonne naissance et d'appartenance au monde civilisé.

Mon but n'est pas ici d'exposer tout au long la conception de la culture chez Plutarque, mais comme dans les paragraphes précédents, de préciser son apport sur ce point au vocabulaire des éloges officiels. La *paideia* de l'époque impériale se compose essentiellement de rhétorique (51), et le type idéal de l'homme cultivé est celui du brillant conférencier (52). Mais l'éloge de culture est loin d'être réservé à ceux qui en font profession ou commerce, et tous les jeunes gens de bonne famille sont appelés à recevoir une formation supérieure correspondant à leur avenir de cadres administratifs et politiques. La *paideia* constitue le premier apprentissage des valeurs de la «notabilité». C'est pourquoi on peut lire dans le *Traité de l'éducation des enfants* (4 BC) que «la source et la racine de tout mérite, c'est d'avoir reçu une éducation conforme aux bons usages» (*nomimou paideias tukhein*). Cette éducation, qui suppose naturellement un niveau de vie élevé ou tout au moins aisé, - avec plus tard pour l'adolescent la possibilité de payer l'entrée aux cours des maîtres les plus illustres, de beaucoup voyager et de séjourner dans d'autres villes de l'Empire, - est en général demeurée un privilège des classes dirigeantes (53). Elle commence par une initiation à des disciplines variées, ou culture générale, qui permet de déboucher sur la philosophie : «Il faut se garder de laisser l'enfant de famille libre dans l'ignorance totale (*mêt'anékoon mêt'atheaton*)

d'une quelconque des matières dites du cycle général ; mais ces matières, il doit les étudier en passant et seulement pour y goûter (car il est impossible d'atteindre en toutes l'achèvement), afin de se consacrer principalement à la philosophie ... La philosophie doit être considérée comme le couronnement de toute l'éducation» (*De lib. educ.* 7 CD). A cette première conception souvent développée de la *païdeia* comme ouverture d'esprit, correspondent chez Plutarque les éloges de *philêkoos*, «qui aime à écouter», et de *philotheamôn*, «qui aime à observer», ou encore *philothêoros*, «ami des spectacles» (*De recta rat. aud.* 40 B ; *De Pyth. or.* 394 F - 395 A ; *De def. or.* 410 AB ; *De exil.* 604 D ; *Non posse suaviter ...* 1095 C), exprimant la curiosité jamais rassasiée qui est à la fois le résultat de la culture et le mobile de nouveaux progrès, et illustrant aussi dans les mœurs la vogue contemporaine pour les «*epideixeis*» de toutes natures. La *philêkoïa* joue un rôle particulièrement important dans l'éducation des enfants et des adolescents, car celle-ci se fait en grande partie par les conversations, les «auditions» et les discussions. C'est un trait spécifique de la vie culturelle de l'époque dans les familles aisées, qui jouissent de beaucoup de loisirs. Plutarque lui a consacré un traité, où il développe l'idée que pour apprendre à parler et à penser, savoir d'abord écouter est au moins aussi efficace que les exercices d'éloquence ou de rédaction. C'est pourquoi il faut combattre chez les jeunes le goût des conversations futiles, des bavardages, des cancans sur l'un ou sur l'autre, des plaisanteries triviales (qui formaient certainement une bonne part des passe-temps quotidiens), pour cultiver au contraire le goût des discussions sérieuses (*De recta rat. aud.* 39 A). Les éloges de *philêkoos* et *philotheamôn* sont des variantes de l'éloge de *philomathês*, «qui aime à s'instruire», bien connu dans les inscriptions, notamment pour les jeunes gens. Le sage s'intéressera à ceux-ci et recherchera leur amitié, non en fonction de la beauté et de la grâce, mais «pour leur docilité, leur décence et leur désir de s'instruire» (*Max. cum princ. phil. diss.* 778 A).

Le *philomathês* est souvent aussi, comme dans les inscriptions, qualifié de *philologos* (54). La *philologia* concerne en général le goût de la lecture (*De amic. mult.* 97 A), mais elle a des champs d'application variées : grammaire et vocabulaire, versification, histoire (*Quomodo adul. ab am.* 60 A), stylistique et éloquence (*Quomodo adul. poet.* 30 DE), mais aussi philosophie, arithmétique et géométrie (*Quomodo adul. ab am.* 52 CD). La *philomatheia* peut s'attacher aussi à la théorie et à la pratique de la médecine (*De tuenda san. praec.* 122 E) ; elle suppose le goût de l'effort intellectuel, c'est pourquoi elle est volontiers associée (sans qu'il y ait forcément redondance) à la *philoponia* (*De cap. ex inim. ut.* 88 D). Nous retrouvons dans le même contexte le bel éloge de *philomousos*, qui peut s'appliquer à des arts divers, mais concerne aussi «le temps que l'on consacre aux questions d'histoire et de poésie», ce qui constitue «une des manières les plus saines à la fois pour l'esprit et pour le corps de passer la soirée, entre l'heure du repas et celle du coucher» (*De tuenda san. praec.* 133 E). La culture et le culte des Muses, en même temps que la protection et les récompenses de celles-ci, sont deux thèmes inséparables dans les épigrammes, et elles concourent également à l'ornement des bonnes épouses (*Conj. Praec.* 145 F - 146 A).

Mais la *païdeia* n'est pas seulement une qualité intellectuelle, elle est aussi une éducation morale et affective. A Aphrodisias (55), un jeune homme a vécu «dans la culture, d'une façon rangée et vertueuse» ; un autre (56) a vécu «dans la culture et la tempérance». A Athènes (57), le grand Euryclès

d'Aizanoi est loué comme «s'adonnant à la culture et faisant la preuve de son entière disposition à la vertu». Philostrate considérera aussi comme le fait d'un homme «bien éduqué» (*pepaïdeumenou ikanôs*), d'utiliser sa richesse pour aider ses amis (*Vit. Soph.* 603), et ailleurs la culture et l'éducation sont pour lui synonymes de bonté et de douceur (*ibid.* 617). Nous avons cité plus haut des exemples de telles connotations chez Plutarque ; le *pepaïdeumenos* se distingue aussi par la modération de ses sentiments comme de ses attitudes ; il reste «égal à lui-même dans le succès comme dans le malheur, sans s'enorgueillir de l'un ni se laisser accabler par l'autre» (*Consol.ad Apoll.* 102 F). La *païdeia* est véritablement un apprentissage des réactions affectives, le sentiment devenant «le soutien du sens moral et du jugement» ; il n'est pas de plus belle fin à assigner à l'éducation de l'homme libre, dit Plutarque, que de lui enseigner dès l'enfance «à se réjouir des bonnes actions et à détester les actions honteuses» : il est de la sorte porté à bien agir «non seulement par devoir mais aussi par inclination» (*De virt.mor.* 452 D). On ne saurait mieux faire ressortir que l'idéologie dominante propage par l'éducation non seulement des idées toutes faites, mais aussi des sentiments tout faits ; elle imprègne de part en part les relations des individus entre eux et avec leurs conditions d'existence. La *païdeia* est d'ailleurs le privilège et la marque distinctive de l'homme libre, et elle constitue, de tous les biens humains, le plus propre à garantir le mérite et le bonheur de celui qui la possède : «la noblesse est une belle chose, mais elle est le bien des ancêtres ; la richesse est honorable, mais elle est une acquisition de la fortune ; la gloire est respectable, mais elle est aussi instable ; la beauté est digne d'envie, mais elle dure peu ... etc» (*De lib. educ.* 45 CD). Seule la culture est due à un mérite personnel, fruit de l'effort et non seulement du hasard ou de la naissance, et les jouissances qu'elle procure sont certaines et durables. Elle est présentée comme le résultat, mais en même temps comme la justification, de la prééminence sociale.

La *païdeia* se manifeste aussi plus directement comme comportement civique. Dans une inscription de Priène du Ier siècle av. n. ère (58), honorant Hérakleitos fils de Théodôros, qui a été envoyé en mission pour la ville auprès des Romains dans des circonstances périlleuses, qui a accompli de nombreuses magistratures et offert des festins et des donations, et qui s'est distingué par ses mœurs irréprochables, par son affection pour ses concitoyens et par l'aide qu'il leur a apportée dans la vie publique comme en privé, on peut lire (1.56-57) : «Il a fait de sa vie entière, comme il est naturel de la part d'un homme de culture (*ôs ek païdeias to eïkos*), un beau modèle pour les jeunes de ce que doit être un citoyen». La *païdeia* est évidemment nécessaire au jeune homme qui se lance dans la vie publique, et ici Plutarque insiste justement sur ses aspects pratiques. Il est indispensable que les débutants viennent faire leurs premières armes auprès de citoyens plus âgés, qui peuvent les faire profiter de leur expérience et les associer à leurs activités avant de leur laisser confier par la cité des responsabilités personnelles. Comment les jeunes avides de gloire et d'autorité dans leur patrie pourront-ils acquérir les qualités requises dans la vie civique, «s'ils ne se font pas d'abord les observateurs et les émules de la conduite politique d'un vétéran ?» (*An seni sit ger.r.p.* 790 CD). Pour administrer les affaires de la cité, pour s'imposer devant le Conseil ou l'Assemblée du peuple, il ne suffit pas plus «d'avoir lu quelque savant ouvrage, ou de s'être intéressé à la politique au Lycée» (la chaire d'Aristote jouissait encore d'un grand renom), qu'il ne suffit au pilote d'avoir étudié des traités de navi-

gation pour savoir tenir un gouvernail et diriger le navire dans la tempête. Il y faut l'expérience répétée des vagues, des vents, des courants et des dangers imprévus, il y faut l'expérience des hommes et des choses. C'est pourquoi, dit Plutarque, les hommes âgés se doivent de participer à la vie politique, ne serait-ce que « pour l'éducation et l'instruction (*païdeias eneken kai didaskalias*) des jeunes » (*ibid.* 790 DE). Le but et le critère de la *païdeia* politique n'est d'ailleurs pas seulement de se distinguer dans la cité par des harangues bien tournées et des initiatives opportunes, il est aussi et surtout de savoir bien disposer à son égard et de rendre docile la masse des gouvernés, *to kalôs arkhomenous paraskhein* ; en effet, « le nombre des gouvernants dans chaque cité est bien inférieur à celui des gouvernés », et le plus salutaire exemple à donner à ceux-ci, c'est celui de l'obéissance aux magistrats en place, même si l'on est soi-même riche et influent (*Praec. ger. r. p.* 816 F). La *païdeia* a pour résultat la formation du jugement et de la conscience elle-même, dont on ne trouve pas de recettes écrites dans les livres ou sur des tablettes, mais qui constitue l'*empasukhos logos*, le « discours intérieur » et comme l'inspiration qui dicte ses actions au bon gouvernant ; le Roi de Perse avait, dit-on, un valet de chambre préposé à la tâche de le réveiller chaque matin et de lui dire en entrant : « lève-toi, ô Roi, et occupe-toi des affaires dont le grand Oromazdès t'a confié le soin » ; mais « pour le gouvernant cultivé et qui s'applique à la sagesse, c'est toujours en lui-même que cette voix résonne et prodigue ses exhortations » (*Ad princ. inerud.* 780 C). On ne saurait mieux dépeindre le phénomène d'intériorisation de la loi, l'assimilation au sens propre des valeurs culturelles et morales d'une société par le sujet individuel, sujet qu'interpelle et que constitue le langage, la masse des textes lus et entendus depuis l'enfance (*pepaïdeumenou*), et dont le sujet devient le support à la fois docile et actif.

Parmi les autres termes d'éloge se rapportant aux qualités intellectuelles, mentionnés par Plutarque et recoupant le témoignage des inscriptions, et à côté des lieux communs obligés concernant la rhétorique, on relève le mot tardif de *logiotês*, éloquence ou grandeur de style, qui se trouve appliqué à Sophocle dans un des traités sur Athènes (*Bellone an pace clar. f. Ath.* 348 D), et au poète Gaius Julius Longianus dans un décret honorifique trouvé à Aphrodisias et émanant d'une Confrérie artistique impériale (59). Un autre éloge est celui de *sunesis*, *sunetos*, qui désigne la vivacité d'esprit, l'intelligence. Elle peut se définir comme l'aptitude à se poser des questions, le goût d'en poser aussi aux autres et le goût de l'observation ; la première bonne impression que fait à ses amis l'étranger Diogenianos, en visitant le sanctuaire Delphique, c'est, au lieu de se contenter de suivre les explications ordinaires des guides, de tomber en arrêt devant la patine du bronze des statues, d'admirer avec curiosité leur reflet bleu et brillant, « qui ne ressemble ni au vert-de-gris ni à la rouille », et de s'interroger sur l'histoire de cette technique (*De pyth. or.* 394 F - 395 AB). La *sunesis* fut une qualité majeure d'hommes d'action comme Alexandre (*De fort. et virt. Alex.* I, 327 EF), et de quelques femmes de vertu mémorable, telle Camma, épouse d'un tétrarque de Galatie, qui sut venger par ruse l'assassinat de son mari (*Mul. virt.* 257 EF). Une *sunesis* moins romanesque figure dans les éloges officiels, par exemple pour un médecin d'Héraclée (60), qui s'est distingué devant ses concitoyens tant par la pratique de son art et la recherche théorique, nous est-il dit, que par

les nombreuses charges dont il s'acquitta.

Une autre qualité proche de la précédente est celle d'*euboulia*, prudence, jugement, esprit de décision (61), souvent associée chez Plutarque à la *phronêsis*. Celle-ci, la réflexion ou la sagesse, est une vertu susceptible d'être enseignée, et non un avantage de hasard à la portée du premier venu ; sans elle, les autres arts et connaissances restent sans utilité et sans profit, car elle seule «peut donner à chaque chose son application et son opportunité et mettre de l'ordre dans les activités humaines» (*An virtus doc. poss.* 440 BC). Elle est en effet «la vertu appliquée à la considération de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire» (*De virt. mor.* 440 E). Elle se distingue donc de la *sophia* comme l'intelligence pratique se distingue de l'intelligence théorique ; elle se manifeste en nous par *to bouleutikon kai praktikon*, tandis que cette dernière fonctionne comme *epistêmonikon kai theôrêtikon* (*ibid.* 443 E). La *sophia* implique cependant aussi l'idée de savoir-faire et de ruse qu'elle comportait à l'époque classique. Plutarque nous en donne l'illustration avec l'histoire de la femme de Pythès, un satrape du temps de Xerxès. Pythès, ayant découvert des mines d'or sur son territoire, y faisait insatiablement travailler toute la population, de sorte que les autres activités, agriculture, commerce et artisanat, se trouvaient négligées, et que le peuple n'avait plus de quoi se nourrir. Comme Pythès revenait d'un voyage, sa femme «avisée et bonne» (*sophê kai khrêstê*) ne lui servit au repas que des reproductions en or de ses mets préférés, jusqu'à ce qu'en colère et affamé il comprît la nécessité d'une économie un peu mieux planifiée (*Mul. virt.* 262 D). Tant il est vrai qu'aucune société ne saurait se survivre sans la nécessaire satisfaction des besoins de ses producteurs. Pour une époque plus proche de Plutarque, on connaît au moins par Diodore de Sicile l'effroyable exploitation dont étaient l'objet les esclaves des mines. Peut-être y a-t-il dans le choix de cette anecdote comme le sentiment confus de réalités qui, d'ordinaire, échappent totalement à la *sophia*, et se trouvent repoussées hors du champs de vision de la «notabilité».

Plutarque invoque aussi souvent la science et l'expérience, *epistêmê*, *empeiria*. Dans les inscriptions, ces deux qualités sont l'apanage particulier des médecins et des juristes. Plutarque l'applique également aux *didaskaloï* que l'on choisit pour l'instruction des enfants et qui doivent être «insoupçonnables dans leur genre de vie, irréprochables par leurs manières, et excellents par leur expérience» (*De lib. educ.* 4 BC). Mais surtout il évoque en termes émouvants les hommes âgés, - et l'on pense ici à certains portraits sculptés de l'époque romaine, d'un réalisme expressif, - «dont les cheveux gris et les rides, qui peuvent prêter à rire, portent témoignage d'une longue expérience» (*An seni sit ger.r.p.* 789 D). L'expérience qu'ont les hommes âgés de la vie publique est indispensable à la formation des plus jeunes, mais elle est aussi pour les vétérans eux-mêmes un moyen de rester jeunes, car elle les pousse à rester en activité et leur évite le rabaigrissement : «Les habitudes mentales des hommes politiques, - la prudence, la réflexion et la justice, et en outre l'expérience, qui engendre la perspicacité (*stokhastikê*) quant aux occasions et aux paroles opportunes, et qui est force créatrice (*dêmiourgos dunamis*) de persuasion, - sont entretenues par la pratique constante de la parole, de l'action, du raisonnement et du jugement ; de sorte qu'il serait grand dommage, en délaissant ces activités, de laisser tant de belles facultés s'évanouir peu à peu de l'âme» (*ibid.* 792 D). On a là une intéressante définition de l'expérience comme base de l'art de conjecturer, et donc de trouver au bon

moment l'argumentation qui emporte la décision. Cela aussi fait partie de la *paideia* des notables.

### XII) *L'excellence*

Les rédacteurs d'inscriptions honorifiques utilisent très souvent de simples valorisants, de ces adjectifs et adverbess passe-partout marquant le caractère irréprochable ou l'excellence chez un individu ou à propos d'une activité. Ces termes d'appréciation se retrouvent en abondance dans la langue des *Moralia*. A côté de *aristos*, *amemptôs*, *aneglêtos*, *anepilêptos*, on a des emplois de *exaïretôs*, *diapherontôs* et aussi *aprositôs*, «d'une manière» ou «à un degré qu'il est impossible d'approcher», ce dernier étant relevé par Plutarque lui-même comme faisant partie des éloges superflus et de style redondant (*De recta rat.aud.* 45 F), ainsi que du *alêthos* qui vient confirmer et renforcer la valeur d'un terme d'éloge déprécié par l'usage (62). Les exemples de ces termes ne sont généralement pas signifiants en eux-mêmes, dans la mesure où ils ne nous apprennent rien de concret sur la pratique qu'ils qualifient. Ils tiennent lieu d'un contexte sous-entendu et «qui va de soi». Ils impliquent seulement que le personnage ou l'action dont il est question sont parfaitement adaptés aux normes en vigueur, qu'ils répondent à la totalité des critères requis d'une qualité, qu'on ne peut pas être mieux ni faire mieux. C'est plutôt par leur quantité que de tels termes sont significatifs, (il est également intéressant d'étudier dans les inscriptions leur évolution chronologique), et ils demanderaient un dépouillement systématique avec les moyens adéquats : leur fréquence est comme la marque de l'autosatisfaction dans laquelle se complaît la classe dominante, et aussi de son effort pour conserver à ses valeurs la tonalité d'un absolu.

### XIII) *Conclusion.*

De la lecture des *Moralia* comme de celle des inscriptions se dégage donc le portrait d'une notabilité qui se félicite d'être telle et qui envisage de le demeurer éternellement, «dans les siècles des siècles de l'Empire romain», comme l'indique une formule testamentaire (63). Cette disposition est entretenue par la convergence de deux «flots» textuels continus, qui se mêlent, se croisent, se superposent et se justifient réciproquement : le flot de la tradition littéraire et philosophique classique, qui forme la base de l'éducation et sert à autoriser les valeurs de la notabilité de tous les grands exemples du passé, et le flot du discours honorifique, partout présent sur les stèles, les bases de statues et les parois des monuments, qui enracine ces valeurs dans la vie quotidienne de la cité et les grave dans la conscience des citoyens. Le vocabulaire des éloges, les variantes des différentes notions qu'il illustre, sont dans ces textes les traces linguistiques d'un système de représentations préconstruit par lequel les notables expriment leur rapport avec eux-mêmes et avec les choses (64). Les notables sont bien nés, ils sont riches, et ils appliquent toute leur *euboulia* à se comporter en conséquence ; ils offrent l'exemple de la décence, de la justice, du courage, de la culture. Leur vie privée et leur manière d'être dans les relations personnelles, les désignent comme une élite autant que leur rôle dans la vie publique. Ils sont la gloire et l'ornement de la cité, pour laquelle ils «ne cessent de manifester leur dévouement par leurs paroles et par leurs actes», selon la formule épigraphique. Ils aiment les fêtes et les festins. Le rayonnement de leurs bontés s'étend même aux couches sociales les plus défavorisées, à condition que celles-ci sachent reconnaître la

supériorité et acceptent de rester à leur place. Ils cultivent l'amitié et la concorde civile, qui leur permettent d'exploiter leurs domaines et de gérer leurs affaires en toute sécurité. Tout en se soumettant volontiers à l'ordre romain, qui d'ailleurs favorise leur promotion et leur domination, et dont ils sont à même d'apprécier les avantages économiques et politiques (surtout à partir du règne de Nerva), ils aiment réellement leur patrie d'origine, souhaitent sa prospérité et son illustration ; et le fait que ces sentiments aient leur véritable raison d'être en dehors de la subjectivité, n'enlève rien à leur plénitude. Rien chez les notables, et pour cause, ne ressemble à la mauvaise foi consubstantielle d'une bourgeoisie finissante moderne. C'est avec une entière sincérité qu'ils présentent leurs intérêts de classe comme ne faisant qu'un avec ceux de la civilisation. Ils savent d'instinct que l'effondrement de leurs valeurs sera aussi celui d'une certaine humanité (si incomplète et limitée soit-elle), et qu'aucune autre catégorie sociale n'est en mesure en tant que telle de prendre la relève (65).

Mais alors que le discours honorifique est presque toujours fermé sur lui-même et s'interdit la critique, comme étant le reflet direct des modèles institutionnels et le véhicule de « contenu impersonnel de la pensée », le discours moralisant, qui pourtant ignore lui aussi les antagonismes fondamentaux de la cité, et qui croit pouvoir remédier à toutes les difficultés par de sages conseils de conduite, est davantage ouvert à la problématique des rapports sociaux réels et se fait indirectement, à travers les catégories éthiques, l'écho de leurs contradictions. Le discours honorifique, qui justifie l'éloge par une pratique, a un caractère concret mais unilatéral. Le discours moralisant, qui cherche à l'éloge des fondements théoriques, tourne volontiers à l'abstraction, mais il englobe certains aspects du réel mental qui n'apparaissent que rarement ou jamais dans les inscriptions. Un décret de Mylasa en Carie (66) nous indique bien qu'un certain Iatroclès a fait cadeau au peuple d'une somme qui lui était due à lui-même, « parce qu'il préférerait acquérir un éloge éternel plutôt que de l'argent » ; mais Plutarque est le seul à analyser le conflit qui se livre dans l'âme du notable entre la *philarguria* et la *philodoxia* (du fait de la sournoise progression de l'esprit mercantile), il est le seul aussi à décrire l'attitude du *philoprôtos*.

On lit ainsi très clairement chez Plutarque que la « médaille » du notable a son revers, et que les qualités socialement appréciées ne sont appréciables que dans la stricte mesure où elles servent à consolider la société existante : est moral ce qui est utile à la cité, c'est-à-dire à la notabilité prise dans son ensemble, en tant que classe gouvernante ; est immoral tout comportement individuel « égoïste » risquant de nuire à l'autorité et au bon renom de celle-ci. Or ces comportements individuels existent effectivement. L'argent pénètre tous les interstices du corps social et tend à dénaturer le civisme. Des hommes de bonne naissance se livrent en vue du gain à des occupations ignobles ; des riches sont gagnés par une cupidité insatiable, ou au contraire dilapident par vanité leur patrimoine ; certains se désintéressent de la « vraie » gloire pour acheter auprès du vulgaire des succès à grand spectacle. Des femmes mariées vendent leurs faveurs pour des bijoux et des parures, des jeunes gens délaissent le gymnase et les vertus ancestrales pour des amusements de mauvais aloi. Des magistrats se montrent peu scrupuleux quant à l'usage des fonds publics, d'autres se laissent corrompre, d'autres se montrent durs et iniques envers les faibles, avec lesquels pourtant il faut s'efforcer de vivre « en famille ». Tout ce qui, selon le moraliste, « doit » être évité ou redressé, témoigne en

réalité des grincements du système, même si les causes profondes de ces grincements échappent en grande partie à sa conscience de propriétaire terrien et de propriétaire d'esclaves. Les qualités civiques elles-mêmes ne sont telles qu'à une condition, toujours la même : concourir à l'ordre établi. Il y a donc une «mauvaise» *philodoxia*, une «mauvaise» *philotimia* etc. Ainsi le moraliste complète le modèle proposé par les inscriptions en lui apportant à la fois la contradiction et la confirmation. Comme le remarquait déjà W.H. Adkins à propos d'Aristote (67), «any man who says : 'this is *aretê*', is saying : 'this is the type of man which a state should have if it is to operate efficiently'».

Le système des éloges publics fonctionne donc bien comme le principal régulateur idéologique de la société grecque sous l'Empire. Il est le développement de cet «élément honorifique» dont on peut déjà constater l'importance dans la cité classique (68). Il fait partie de ces «raisons extra-économiques» (bien qu'il soit lui-même en dernière instance déterminé par l'économie, puisque l'existence même de l'évergésie nécessite celle de l'accumulation privée d'un surproduit, et celle du temps libre et des loisirs pour la classe gouvernante) indispensables dans les sociétés anciennes pour maintenir la cohésion entre les diverses catégories. C'est lui qui entretient le civisme actif des notables, et du même mouvement, l'acceptation de la domination de ceux-ci de la part des classes inférieures, notamment de la part des petits producteurs indépendants qui, tout en étant désormais exclus de l'exercice des magistratures, restent des citoyens et se pensent eux aussi à travers les valeurs du civisme, comme en témoignent d'innombrables inscriptions concernant de simples gens.

L'étude du vocabulaire des éloges débouche donc sur celle du fonctionnement de représentations collectives sans la compréhension duquel la situation dominante d'une classe sociale ne saurait être complètement élucidée : «Je crois qu'il appartient à l'historien de reconnaître à quel point les différenciations culturelles font partie de la définition des rapports sociaux : à mon sens, il n'est pas possible de parler de classe, sans intégrer à ce concept les traits culturels ; qui dit genre de vie, modes d'existence d'un groupe social donné, entend un certain nombre de traits culturels concrets qui définissent des rapports - d'antagonisme ou de solidarité - avec d'autres groupes» (69). Certes ce vocabulaire, même s'il évolue parfois de façon relativement indépendante, n'a pas sa raison d'être en lui-même, et il est impossible de l'étudier d'un point de vue strictement linguistique, «sans référence au concret», c'est-à-dire sans référence aux structures de base, économiques et institutionnelles. Les manifestations linguistiques de la notabilité ne font jamais que refléter l'être social de celle-ci (70), et non des qualités humaines abstraites de l'histoire. Mais inversement, la connaissance de la notabilité resterait incomplète, sans celle du modèle d'humanité dans lequel elle s'efforce, illusoirement ou non, de se traduire.

C. PANAGOPOULOS

## NOTES

- (1) M.J. FINLEY, *L'économie antique*, notamment p. 101, 128, 194-195.
- (2) Cf. K. HOPKINS, *Elite mobility in the Roman Empire*, *P&P*, XXXII, déc. 1965, p. 12 et 25.
- (3) I. LÉVY, *Études sur la vie municipale de l'Asie Mineure sous les Antonins*, 3<sup>ème</sup> série, *REG*, 1901, p. 354.
- (4) A.R. HANDS, *Charities and social aid in Greece and Rome*, 1968, p. 91-96.
- (5) E. ZIEBARTH, *Das griechische Vereinwesen*, 1896, p. 164.
- (6) Cf. R. ROBIN, *Histoire et linguistique*, 1973, notamment ch. 5 et 6.
- (7) J.-B. MARCELLESI et B. GARDIN, *Introduction à la socio-linguistique*, 1974, p. 16.
- (8) Cf. K. HOPKINS, *Elite mobility...*, p. 24.
- (9) LATYSHEV, *Inscr. or. sept. Ponti Euxini*, I, n° 357.
- (10) Cf. K. HOPKINS, *Elite mobility ...*, § 5 p. 25.
- (11) R. ROBIN, *Histoire et linguistique*, p. 261.
- (12) Cf. A.R. HANDS, *Charities ...*, notamment p. 48-61.
- (13) Cf. R. FLACELIÈRE, *Sagesse de Plutarque*, introduction p. 22.
- (14) Cité dans MARCELLESI et GARDIN, p. 228.
- (15) MIHAILOV, I, n° 15 bis et note.
- (16) *REG*, 1906, n° 41 du recueil de Th. REINACH.
- (17) Olbia, LATYSHEV I, n° 40.
- (18) Cf. L. ROBERT, *Hellenica*, XIII, p. 41 n. 3.
- (19) Cf. C.P. JONES, *Plutarch and Rome*, ch. 12.
- (20) *Inscr. von Pr.*, n° 112.
- (21) *IG III*, I, n° 611.
- (22) Cf. L. ROBERT, *Hellenica*, IV, p. 15 n. 7 et p. 16.
- (23) L. ROBERT, *Hellenica*, XIII, p. 223-224.
- (24) MIHAILOV, I, n° 390.
- (25) *OGI* n° 504.
- (26) *REG*, 1906, Th. REINACH, n° 77.
- (27) *MAMA VIII*, n° 524.,
- (28) *CIG* 2787.
- (29) MIHAILOV, III, 2, n° 1689.
- (29 bis) MIHAILOV, III, 1, n° 1023.
- (30) Cf. A.R. HANDS, *Charities ...*, notamment p. 35 sq. et 86 sq.
- (31) Cf. aussi H. MARTIN, *GRBS*, 3, 1960, p. 65-73.
- (32) Cf. B. SNELL, *The discovery of Mind*, p. 250 sq.
- (33) Cf. A.R. HANDS, *Charities ...*, ch. IX, Health and Hygiene, notamment p. 137, avec le commentaire de l'inscription pour Damiadas de Sparte, *IG V*, n° 1145.
- (34) A.W.H. ADKINS, *Merit and responsibility, a study in Greek values*, p. 70.
- (35) Cf. plus haut p. 29.
- (36) Cf. M.J. FINLEY, *L'économie antique*, p. 204-205.
- (37) *CIG* 2795.
- (38) *OGI* n° 646.
- (39) R. FLACELIÈRE, *Sagesse de Plutarque*, introduction p. 7.
- (40) Cf. L. ROBERT, *RPh*, 93, 1967, p. 12 n. 2.
- (41) Cf. l'étude de L. ROBERT dans les *Hellenica*, tome IV, p. 35-114.
- (42) Cf. A. MICHEL, *La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc-Aurèle*, p. 18-20 et pass.
- (43) Cf. G.W. BOWERSOCK, *Augustus and the greek World*, p. 4 et 30-31.

- (44) Cf. B. LAUM, *Stiftungen*, I, p. 219 et II, n° 208 p. 147.
- (45) *MAMA* VII n° 11.
- (46) MIHAILOV, I, n° 230 bis.
- (47) LATYSCHEV, I, n° 42.
- (48) MIHAILOV, I, n° 63 bis.
- (49) Cf. G.W. BOWERSOCK, *Greek sophists in the Roman Empire*, 1969, p. 27.
- (50) *Ibid.*, p. 44 et 88.
- (51) Cf. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, p. 414.
- (52) Du même. *Mousikos anér*, p. 200.
- (53) Cf. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation ....*, p. 427.
- (54) Cf. L. ROBERT, *Hellenica*, XIII, p. 47 sq.
- (55) *REG*, 1906, Th. REINACH, n° 65.
- (56) *MAMA* VIII, n° 482.
- (57) *OGI* n° 505.
- (58) *Inscr. von Pr.* n° 117.
- (59) *MAMA* VIII, n° 418 C.
- (60) *MAMA* VI, n° 114.
- (61) Voir plus haut II, 1-3.
- (62) Cf. L. ROBERT, *Hellenica*, XI-XII, p. 549-552.
- (63) B. LAUM, *Stiftungen*, II, n° 173.
- (64) Cf. R. ROBIN, *Histoire et linguistique*, p. 105-107.
- (65) Cf. J.-P. VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne*, p. 13-14.
- (66) LEBAS-WADDINGTON, *Voyage ....*, p. 121 n° 409.
- (67) W.H. ADKINS, *Merit and Responsibility ....*, p. 335.
- (68) Cf. M.J. FINLEY, *L'économie antique*, p. 202-205.
- (69) R. MANDROU in *Aujourd'hui l'histoire*, p. 233.
- (70) Cf. J.-B. MARCELLESI et B. GARDIN, *Introduction à la socio-linguistique*, p. 229-230.