

LA PHILOSOPHIE DES NON-PHILOSOPHES DANS L'EMPIRE ROMAIN DU I^{er} AU III^e SIÈCLE

sous la direction de
**Sophie Aubert-Baillet, Charles Guérin
et Sébastien Morlet**



Euphratès, Artémidore et ceux qui *sapientiae studium habitu corporis praeferunt* (Ep., I, 22, 6) : la place de la philosophie dans la culture de Pline*

Ermanno MALASPINA
(Pontificia Academia Latinitatis)

Résumé

Malgré l'analyse sémantique et statistique des œuvres de Pline (occurrences de philosophus/philosophia, sapiens, etc.) qui montre que la philosophie n'est le sujet déclaré que de trois lettres (I, 10 ; III, 11 ; VII, 26), Pline montre pourtant un grand intérêt dans un sens plus faiblement culturel et non philosophique stricto sensu pour des sujets d'ordre moral qui tombent dans le domaine de la philosophie (cf les occurrences de bonus/honestus, virtus, humanitas, etc.). On peut donc en conclure que la philosophie formait une partie considérable de la toile de fond culturelle de Pline et qu'il ne l'avait jamais expulsée du « territoire des intellectuels », comme Quintilien est censé l'avoir fait. Quelques hypothèses d'ordre culturel et politique sont enfin avancées avec prudence pour expliquer les raisons pour lesquelles Pline donna malgré tout à la philosophie un espace officiel si réduit dans les lettres et presque nul dans le Panégyrique.

Abstract

A semantic and statistical analysis of Pliny's oeuvre (occurrences of philosophus/philosophia, sapiens, etc.) shows that philosophy is the explicit subject of three letters only (I, 10 ; III, 11 ; VII, 26). Yet, Pliny shows great interest – broadly cultural rather than strictly philosophical – for moral subjects that fall within the field of philosophy (see the occurrences of bonus/honestus, virtus, humanitas, etc.). Accordingly, philosophy formed a considerable part of Pliny's education, and, allegedly unlike Quintilian, he never expelled it from the “land of the intellectuals”. The last section of the paper cautiously proposes some cultural and political explanations as to why philosophy plays little overt role in the letters and almost no role in the Panegyric.

* Je remercie les collègues qui ont participé à la discussion de mon exposé à Grenoble dans la matinée du jeudi 18 juin 2015 : j'ai profité de leurs suggestions pour la rédaction finale. M^{me} Mélanie Lucciano (Rouen) a bien voulu corriger le texte que j'ai lu en cette occasion et M^{me} Sophie Aubert-Baillot s'est chargée ensuite de la tâche de revoir mon français pour la publication : j'ai une grande dette de reconnaissance envers leur patience et leur méticulosité. Giovanna Galimberti Biffino, Carlos Lévy, Simone Mollea et surtout Thorsten Fögen ont bien voulu lire une version presque définitive, en y apportant plusieurs corrections précieuses ; je suis pourtant le seul responsable des fautes et des négligences qui demeureraient.

Les temps ont heureusement changé depuis l'époque où même les grands anti-quisants pouvaient se permettre d'écarter d'un revers de main Pline le Jeune, dont l'activité littéraire comportait déjà, selon eux, tous les traits de l'inanité qui marquerait l'époque naissante¹, sous prétexte qu'il était « affabile, benigno, liberale [...] l'esemplare classico del buon uomo, del buon cittadino e del buon magistrato, a cui quasi tutti vogliono bene e che finisce anche lui, pur troppo, per voler bene quasi a tutti »². En effet, si depuis quelques dizaines d'années la réévaluation des poètes de l'âge de Domitien, jugés répétitifs, superficiels et compromis avec le pouvoir, est chose faite, on a revalorisé à plus forte raison la variété des enjeux, l'élégance de la prose et le réalisme du programme politique de Pline, dont la correspondance continue depuis quelques décennies « à exercer une grande séduction »³.

Dans cette réévaluation, la philosophie, qui est le sujet du présent volume, ne joue apparemment aucun rôle : notre auteur étant censé être un « rasch und emotional urteilender Geist, den keine Doktrinen beengen »⁴, l'espace pour la philosophie en tant que telle (logique, physique, éthique) semble être d'une importance limitée et d'une étendue restreinte sinon marginale⁵.

Il y aurait cependant aussi une autre façon d'entendre le concept de « philosophie », en ne regardant pas les contenus doctrinaux, mais les aspects formels et pragmatiques issus du fait de « vivre comme un philosophe ou d'en être un ». Il s'agit d'un sujet tout particulièrement à la mode dans le domaine de la pensée romaine, surtout en France :

1. Leo 1960, p. 265 : « Dessen Schriftstellerei schon alle Züge der beginnenden Nichtigkeit trägt ».
2. Marchesi 1970, 2, p. 278 ; des jugements semblables à ceux de ces deux premières notes sont rapportés *infra* n. 13.
3. Aubry 1989, p. 305. Cf. Bury 1989, qui proposait la lecture anthologique de la correspondance dans les classes terminales des gymnases allemands, un but aujourd'hui atteint avec plein succès selon Fögen 2017, p. 21, n. 1. Lefèvre 2009, p. 7 parle de « überraschend lebhaft Plinius-Forschung » (« Plinius-Boom » aussi selon Fögen 2017, p. 22).
4. Büttler 1970, p. 147 (il s'agit des tout derniers mots du livre). Les jugements de ce type sont très fréquents : e.g. Hammond 1938, p. 115 (« not a profound thinker ») ; Trisoglio 1972, p. 182 (« Plinio non ha attitudini e interessi teoretici ») ; Cova 1978, p. 100 ; p. 103 (« debolezza teoretica ») ; Aubry 1989, p. 346 (« Absence d'inquiétude métaphysique [...]. D'une façon générale on peut dire que Pline, sans être fermé à la philosophie, ne se passionne pas pour elle ») ; Bury 1989, p. 61 (« nicht philosophischer Tiefgang wird angestrebt, sondern leichte Verständlichkeit, nicht Ausdiskutieren aller möglichen perspektiven eines Problems, sondern Evidenz, Anschaulichkeit » ; il parle aussi de « journalistische Mittel ») ; Molin 1989, p. 792 (« Pline n'a jamais eu de prétentions métaphysiques : d'après ses *Lettres*, c'était un esprit éclectique, conciliant et humain ») ; p. 796 (« Pline ne peut sûrement pas passer pour un esprit philosophe ») ; Méthy 2007, p. 283 (« Si Pline est philosophe, il est un philosophe paradoxal, qui se moque de la philosophie ») ; Gibson, Morello 2012, p. 78 : « Pliny also recognized the contrast between the newsworthiness (and therefore "letter-worthiness") of Cicero's material and the topics which he himself covered in his letters (9.2.2), but he seems to reject not only the mundane specificities of Cicero's letters which Seneca's *Ep.*, 118 implicitly criticizes, but also the purely philosophical epistolary programme which Seneca supplied in their place ». Sur la question du « conformisme » de Pline, cf. *infra* n. 99.
5. Cf. pourtant *infra* notes 8 et 17 pour les contributions modernes concernant expressément la philosophie de Pline. Après les précédents des lettres philosophiques d'Épicure et de Sénèque, ce ne sont pas les contraintes du genre épistolaire qui peuvent être évoquées pour justifier le silence de Pline (cf. Fögen 2017, p. 44).

je pense ici à ce qu'on appelle les « pratiques » de la philosophie, voire à l'idée selon laquelle – au delà de la création d'un système doctrinal ou de l'étude pure et simple des systèmes doctrinaux d'autrui – le fait d'être philosophe avait des retombées dans la vie de tous les jours, des retombées visibles, faites de vêtements, de fréquentations, de lieux, d'habitudes sociales, d'activités plus généralement culturelles (rhétorique, beaux-arts, politique, littérature, etc.)⁶.

Sans reprendre les excès de ceux qui pensent que « l'existence de convictions philosophiques à Rome [...] paraît tout aussi problématique que celle de croyances religieuses », ou que « les pratiques de la philosophie n'impliquent pas l'existence d'une vie intérieure, d'une vie spirituelle, d'une âme qui s'opposerait au corps, mais sont toujours des pratiques de l'extériorité »⁷, je m'occuperai aussi des « pratiques » de la philosophie chez Pline (4.), mais seulement à la fin de l'article, organisé avec une prémisse d'ordre bibliographique (1.) et ensuite selon deux axes principaux : une analyse sémantique (2.) et l'étude de la présence des différentes branches philosophiques chez Pline : théologie, logique, physique, morale, politique (3.).

1. STATUS QAESTIONIS

Avec ce préambule, il n'est pas étonnant, je crois, de découvrir qu'il n'y a que très peu d'articles scientifiques consacrés au sujet « Pline et la philosophie »⁸ et cela, malgré le fait que la bibliographie récente sur Pline est tellement vaste qu'un compte rendu complet et raisonné nécessiterait une contribution à part⁹.

6. Cf. Bénatouïl 2006 ; Vesperini 2012 ; Vesperini (dir.) 2017. Dans le champ anglo-saxon, on peut citer le travail novateur de Teresa Morgan sur la « moralité populaire » (Morgan 2007).
7. Vesperini 2012, p. 27 ; p. 512. Tout en reconnaissant à ce chercheur une intelligence brillante et une érudition systématique, je renvoie aux critiques concordantes des comptes rendus de Dorandi 2014 et Malaspina 2016 pour la thèse de fond selon laquelle être philosophe à Rome (du moins durant la République) ne comporterait aucun contenu doctrinal, aucun intérêt théologique, épistémologique, physique, moral, mais seulement une série de pratiques visant à recréer à Rome une agréable mise en scène de la philosophie grecque, bien entendu dépourvue de toute épaisseur doctrinale et proprement philosophique. Personne ne nie qu'être philosophe (tout comme être soldat ou médecin, quelle que soit la *persona* qu'on va jouer dans la société) comportait des pratiques sociales, au-delà de l'activité propre du philosophe, dans la Rome classique comme aujourd'hui. Il serait pourtant bizarre de penser que toute l'activité de la *persona* s'épuisait dans ces pratiques, comme si je disais qu'être médecin ne signifie pas connaître l'anatomie et soigner des malades, mais porter une blouse blanche et participer avec son / sa partenaire à des congrès internationaux.
8. Les trois les plus importants, qui sont déjà philosophiques dans leur titre, sont, dans l'ordre chronologique, André 1975 ; Molin 1989 ; Griffin 2007. L'article de Molin s'occupe d'un sujet limité, mais propose une nouvelle interprétation philosophique des idées politiques de notre auteur. Comme on le verra, dans des études les plus générales sur Pline, son humanité, ses idées, ses idéaux etc., il est très fréquent de retrouver des éléments diffus, voire des bribes d'analyse, qui sont pourtant également intéressants du point de vue de la philosophie : en ce sens, les études les plus intéressantes et complètes sont, au-delà de plusieurs contributions de Pier Vincenzo Cova et Giovanna Galimberti Biffino, Hammond 1938, Bütler 1970, Trisoglio 1972 et Méthy 2007.
9. Sans nulle prétention à l'exhaustivité et en ne citant que des monographies, je me borne à indiquer les comptes rendus bibliographiques de Lefèvre 2009, p. 13-20, Méthy 2007, p. 7-19 et Aubrion 1989, le point de repère pour le tournant dans l'histoire des études pliniennes. Avant cet important volume monographique d'*Aufstieg und Niedergang* (cf. aussi

De plus, le fait même d'écrire en latin pose problème en philosophie, car « de Sénèque à l'époque antonine, [...] le grec redevient la langue spécialisée des philosophes. [...] La philosophie redevient donc le domaine des professeurs et des conférenciers »¹⁰ et, comme le met bien en lumière Miriam Griffin,

We must map the mental landscape of those who make use of and recognize philosophical language and patterns of thought, consciously or at least semi-consciously, without regarding themselves as adherents of a school or as purveyors of its doctrines. The task is difficult. It means trying to draw a line between the ordinary fruits of a rhetorical education in Rome, where declamation made use of philosophical common places, and some deeper, clearer awareness or permeation of philosophical ideas and styles of argument¹¹.

Pour couronner le tout, la façon plinienne de s'occuper de la culture, sans profondeur ni système, mais avec un soin particulier pour les bonnes manières et l'équilibre, le *temperamentum*¹², semble la chose la plus éloignée possible de la philosophie, qui

Soverini 1989), le rôle de véritable précurseur doit être attribué à Guillemain 1929 (cf. aussi Zucker 1928). Après la guerre, en revanche, le commentaire de Sherwin-White (Pline [1966]) a permis de reconnaître les enjeux politiques et historiques de la correspondance, alors que Trisoglio (Pline [1992]) est plus attentif à l'épaisseur humaine et « culturelle », qui avait été déjà reconnue et mise en lumière par Büttler 1970 et Trisoglio 1972 même (cf. aussi, plus indirectement, Cova 1978) : en ce sens, pour l'humanité de Pline, cf. *infra* n. 74 ; pour la « culture » n. 15). Pourtant, l'intérêt le plus vif aujourd'hui, comme on le verra, demeure associé à l'aspect littéraire et, après l'étude pionnière de Gamberini 1983, il peut aujourd'hui être illustré par maints articles (cf. Aubrion 1989, p. 352-363 pour une liste depuis la première guerre mondiale jusqu'aux années 80) et quelques monographies, comme Ludolph 1997, Marchesi 2008, Lefèvre 2009, Gibson, Morello 2012 et Schwerdtner 2015. Les années 2014 et 2015 ont vu paraître deux volumes collectifs, Devillers (dir.) 2014, et Marchesi (dir.) 2015, concentré pour le second sur le processus de création du corpus épistolaire comme unité littéraire (cf. aussi Aubrion 1989, p. 315-323, Marchesi 2008, Haltenhoff 2011, p. 173-174). Enfin, Henderson 2002 s'avère parfaitement inutile pour ma recherche, et, peut-être, pas seulement pour elle (cf. le commentaire de Bruno Rochette 2004 dans son compte rendu : « Comme tout cela est vain et inutile ! » ; pour les villas de Pline, cf. *infra* chap. 3.7.3.).

10. André 1975, p. 227 : pour la philosophie comme métier et non art de vivre, cf. *infra* n. 21.
11. Griffin 2007, p. 451 (cf. aussi Morgan 2007, cit. *infra* n. 36, et Fögen 2017, p. 44 ; p. 55, selon lequel « es ihm vor allem um praktische, populäre Philosophie ging, die er in möglichst komprimierter Form seinen Lesern nahebringen wollte »). Pour ne citer qu'un exemple, quand Pline exhorte son ami Caninius Rufus dans l'*Ep.*, I, 3, 4 à consacrer tout son temps à la composition littéraire (un *Bellum Dacicum* ?, cf. *Ep.*, VIII, 4, 1 et Sherwin-White (Pline [1966], p. 91) : *reliqua rerum tuarum post te alium atque alium dominum sortiuntur, hoc numquam tuum desinet esse si semel coeperit*), il serait risqué de rapporter ces mots aux dogmes stoïciens de la primauté de l'intériorité et du refus des *indifferentia*, au-delà de quelques coïncidences formelles avec la thématique sénéquienne du *suum esse* (cf. Lotito 2001). Il s'agit plutôt d'un lieu commun de l'activité poétique, dont on peut trouver les précédents classés dans le commentaire d'A. Kiessling et R. Heinze à Hor., *Carm.*, III, 30 (avec l'ajout entre autres de Sen., *Pol.*, 18, 2 : *fratris quoque tui produc memoriam aliquo scriptorum monumento tuorum ; hoc enim unum est <in> rebus humanis opus cui nulla tempestas noceat, quod nulla consumat uetustas. Cetera [...] non propagant longam diem, quippe et ipsa intereunt : immortalis est ingeni memoria* et Quint., *Inst.*, I, praef., 15) : en ceci, je suis complètement d'accord avec Fögen 2015, p. 38-39. De même, il me semble que Marchesi 2008, p. 47 avance des suppositions aventureuses à propos des sources philosophiques d'*Ep.*, I, 12 (cf. *infra* notes 28, 35, 8, 109).
12. Pour le *temperamentum*, cf. *infra* chapitre 3.7.1.

demande de la rigueur et qui peut porter à des positions isolées et solitaires, voire anticonformistes¹³. Pourtant, mon sujet n'est pas même artificiel ou factice et pour l'expliquer, je commencerai par une assertion de Giovanna Galimberti Biffino :

Il [*i.e.* Pline] a conçu un projet bien défini qu'il se propose de transmettre aux hommes cultivés de la société contemporaine, et l'*iter* qu'il suggère pour aborder la culture ne laisse subsister ni équivoques ni doutes : le monde grec avec sa civilisation et sa culture ne peut que rentrer parfaitement dans le patrimoine du *uir Romanus* et de toute façon constitue un modèle incontournable bien qu'il soit incomparable. Certes, la façon désarticulée et incohérente de procéder que Pline adopte dans ses lettres, sa tendance à ne pas creuser en profondeur, cet engagement ferme dans sa volonté de faire de l'équilibre, de la voie moyenne, du *temperamentum*, le principe inspirateur de sa vie politique, sociale et littéraire ne sont certainement pas très utiles pour offrir un cadre équilibré et organique, mais ils permettent cependant de tracer une vision d'ensemble de la formation intellectuelle de l'individu, en particulier, et des attitudes de cette *litteraria societas*, en général qui [...] trouve son principe inspirateur dans la *eruditio institutioque in bonas artes*¹⁴.

Voici donc l'enjeu de ma recherche : il est sûr que Pline était intéressé par la « culture », grecque également¹⁵ ; la philosophie était une partie incontournable de cette « culture » dans le monde romain impérial, même avec des hauts et des bas ; mais jusqu'à quel point Pline était-il intéressé par la philosophie, *pars pro toto*¹⁶ ?

Par la formule « la place de la philosophie dans la culture de Pline », je pourrais donc préciser mon sujet, « Pline et la philosophie », que deux savants de haut niveau comme Jean-Marie André et Miriam Griffin avaient déjà essayé d'aborder¹⁷ : tout en

13. Galimberti Biffino 2003. Pour la médiocrité de Pline, cf. déjà Schanz, Hosius 1935, p. 670 (« Es spricht zwar keine große Individualität, sondern eine Mittelmäßigkeit aus diesen Produkten ») ; Morford 1992, p. 575 ; Jal 1993, p. 212 ; p. 217 ; Wolff 2003, p. 9-10 ; Haltenhoff 2011, p. 167-168. Parfois cette médiocrité semble rejaillir sur ses interprètes : « Pliny arouses sympathy for his mediocrity and amiability [...] as equals will congregate, this seems to have meant that Pliny has all too often attracted the attention of mediocre scholars » (Gamberini 1983, p. 4).
14. Galimberti Biffino 2007, p. 286, qui cite Aulu-Gelle, XIII, 17, 1 (cf. *infra* chapitre 3.7.2.).
15. Galimberti Biffino 2007 se consacre entièrement à la culture grecque chez Pline ; aux exemples qu'elle offre on peut ajouter ceux de Deane 1918 et Venini 1952, qui, avant elle, avaient déjà étudié avec soin la présence de la langue et de la culture grecques dans sa prose. Le concept de « culture » (pas seulement au sens littéraire) est central aussi pour Marchesi (dir.) 2015, p. 224 ; cf. aussi Cova 1972, p. 34 (cit. *infra* n. 79) ; André 1975, p. 231 ; Cova 1978, p. 99 ; Bury 1989, p. 61. La reconnaissance de la « culture » plinienne dépend à son tour de la (re)découverte de l'épaisseur humaine de l'auteur (cf. *supra* n. 9), ou, autrement dit, de son « geistige Innenwelt » (Haltenhoff 2011, p. 169). Il va sans dire que l'usage de « culture » vient du jargon moderne et n'a aucune base chez Pline, où l'on trouve *cultura (agri)* une seule fois (*Ep.*, I, 20, 16).
16. Si l'on songe que le mot « philosophie / philosophe » n'apparaît qu'une seule fois dans l'article de G. Galimberti – et de façon tout à fait secondaire – une réponse négative à la question semblerait s'imposer, même implicitement ; cf. aussi *supra* n. 4.
17. Cf. André 1975 et Griffin 2007. Le premier est peut-être le plus exhaustif et situe le cas de notre auteur à l'intérieur de la période impériale avec une érudition infinie ; pourtant, il date de plus de quarante ans, alors que celui de M. T. Griffin est évidemment plus à jour, même s'il apparaît parfois un peu décousu, avec des sauts d'un sujet à l'autre. Ce qui

reconnaissant préalablement ma dépendance profonde à l'égard de ces maîtres révéérés, je suis convaincu que rouvrir le dossier de la philosophie plinienne ne se réduit pas à réviser des concepts connus. Du moins, je me propose de mettre ces deux articles en dialogue et de les confronter à la bibliographie plus récente.

2. ANALYSE SÉMANTIQUE

Jean-Marie André ne produit pas une recherche statistique *ex professo*, alors que Miriam Griffin la confine dans une *Appendix* qui suit ses conclusions¹⁸ : je préfère en revanche adopter ces données, aussi restreintes soient-elles, pour point de départ général.

Pline ne cite jamais ni Aristote ni Épicure et une seule fois Socrate et les Stoïciens, alors qu'il insère en deux lieux une allusion à Platon et qu'il montre qu'il connaît l'*epoché* académicienne, même sans faire usage de termes précis¹⁹. Quant à la racine *philosoph-*, elle n'est présente que dans cinq lettres²⁰, parmi lesquelles par deux fois le mot *philosophus* ne renvoie qu'au métier de « professeur de philosophie » du personnage dont on parle²¹.

Les philosophes (plus encore que la philosophie) ne sont donc le sujet officiel que de trois lettres parmi les centaines écrites par Pline : il s'agit des portraits des philosophes stoïciens Euphratès (I, 10) et Artémidore (III, 11)²², qui constitueront le

demeure inexplicable, à mon avis, c'est que la savante américaine semble ignorer complètement la contribution de J.-M. André, absente de sa bibliographie, de façon que ces études parcourent deux chemins parallèles, mais à l'insu l'une de l'autre.

18. Griffin 2007, p. 476-479.

19. La mention de *Socratici sermones* se trouve en *Ep.*, III, 12, à l'intérieur d'une invitation amicale, pour sceller un dîner très sobre (*sit expedita sit parca* ; cf. aussi *Ep.*, IX, 17), mais sans discussions philosophiques (cf. Bell 1990, p. 37 ; Radicke 1997, p. 455). Pour le Portique, cf. *Ep.*, I, 5, 2, dans le contexte oratoire des attaques écrites par M. Regulus contre Arulenus Rusticus : *Rusticum insectatur Stoicorumque simiam appellat*. Pour Platon, *Ep.*, I, 10, 5 (cf. le texte *infra* n. 61 : encore une fois, le contexte est plus littéraire que philosophique, car Pline loue la capacité du philosophe Euphratès à reproduire la *Platonica sublimitas et latitudo*) et *Ep.*, IV, 25, 5 (où Pline cite le *Phédon* 95b). Quant aux références, les citations d'Homère et de Virgile sont au nombre d'une trentaine (cf. Deane 1918, p. 50-54, Galimberti Biffino 2007 et Schwerdtner 2015, ouvrage expressément conçu pour l'étude de ces passages) dans la correspondance. J'ai trouvé évocateur que Pline s'occupe des platanes (*platanon/platanus*) dix fois plus que de Platon... Pour l'*epoché* cf. *Ep.*, VII, 27, 15 et André 1975, p. 234, l'unique savant qui se soit aperçu de cette allusion.

20. *Plin.*, *Ep.*, I, 10, 2 ; 10 (unique attestation de *philosophia*) ; III, 11, 2 ; 6 ; VII, 26, 4 ; VII, 27, 7 ; X, 58, 1 ; 5-6. Avoir recours à *philosophia* était inutile dans le *Panégyrique*, à la différence de *sapientia/sapiens* et *virtus* (cf. *infra* dans ce chapitre et n. 98), grâce à la double valeur, grecque et romaine, de *sapientia*.

21. Il s'agit du *philosophus Athenodorus* (*Ep.*, VII, 27, 7 ; cf. *infra* chapitre 3.4.) et de *Flavius Archippus philosophus* (X, 58, 1 ; 5-6 : les deux dernières citations sont issues de lettres de Domitien envoyées en pièce jointe par Pline à l'empereur, cf. *infra* n. 77).

22. Pour le premier, connu aussi par Dion Cassius, Épictète et Philostrate, cf. Grimal 1955 ; Rieks 1967, p. 239-241 ; Cova 1978, p. 104-105 ; Mantello 1984 ; André 1991, p. 3116 ; Frede 1997 ; Robiano 2000 ; Guérin 2012-2013, p. 23-24. Pour le second (« die erste juristische Autorität der traianischen Zeit » selon Mommsen), cf. Wesenberg 1956, col. 858 ; cf. aussi *supra* notes 19, 20, *infra* n. 28, 29, 69, 70, 114, 120 et chapitre 4.

fil rouge de cette recherche, ainsi que d'une réflexion morale assez banale, où de surcroît les *philosophi* ne sont cités que pour prendre distance avec leur enseignement trop théorique²³. Même si la valeur des *argumenta ex silentio* est faible, on peut ajouter le silence sur la philosophie de la lettre VIII, 24 à Maximus²⁴, un des exemples les plus célèbres de l'humanité de Pline, de sa reconnaissance et de son profond respect pour la civilisation hellénique.

En revanche, dans un sens plus faiblement culturel et non philosophique *stricto sensu*, le lexique de Pline montre son grand intérêt pour des sujets « culturels » d'ordre moral qui tombent – du moins théoriquement – dans le domaine de la philosophie : nous retrouvons ainsi un grand nombre d'occurrences des termes *uirtus* et *humanitas*²⁵ et de l'adjectif *bonus/honestus*²⁶. Enfin, à mi-chemin entre la valeur technique de *philosophia* et celle, plus faible, « culturelle », de *uirtus-humanitas-bonus-honestus*, on peut classer le champ sémantique de *sapiens/sapientia*²⁷, qui porte en soi à la fois l'héritage traditionnel romain du *mos maiorum* et une équivalence sémantique avec la *philosophia* grecque, à l'abri pourtant de toute confusion avec l'impression négative qu'elle produisait à Rome quand on y voyait seulement une « pratique » de l'oisiveté typiquement orientale²⁸.

23. Plin., *Ep.*, VII, 26, 4 : *possum ergo quod plurimis uerbis, plurimis etiam uoluminibus philosophi docere conantur, ipse breuiter tibi mihi que praecipere, ut tales esse sani perseueremus, quales nos futuros profitemur infirmi* (cf. André 1975, p. 236-237 ; Fögen 2017, p. 51-52).

24. Cf. *infra* chapitre 3.7.2.

25. *Virtus* 45 fois (29 dans *Ep.* + 16 dans *Pan.* ; cf. André 1991, p. 3122) ; *humanitas* 22 (15+7 : sur ce dernier mot, cf. *infra* chapitre 3.7.2.).

26. *Optimus* a bien évidemment des connotations politiques dans le *Panégryrique* ; cf. Méthy 2007, p. 30-58 pour la profondeur idéologique de ces concepts.

27. *Sapien-* 30 fois (24+6) : *Ep.*, I, 10, 4 bis ; I, 10, 8 ; I, 12, 3 ; I, 22, 6 ; I, 23, 5 ; III, 7, 3 ; III, 11, 5-6 ; IV, 14, 7 ; IV, 15, 9 ; IV, 17, 9 bis ; IV, 23, 1 ; V, 1, 13 ; V, 8, 5 ; V, 16, 8 ; V, 19, 3 ; VI, 2, 6 ; VI, 17, 3 ; VIII, 16, 3-4 ; IX, 13, 6 ; X, 108, 2 ; *Pan.*, I, 1 ; 44, 5 ; 47, 1 ; 55, 8 ; 74, 2 ; 88, 6.

28. Cf. Hammond 1938, p. 117 (« Pliny [...] is still conscious of the superiority of Romans to the rest of the world ») ; p. 136 et Griffin 2007, p. 477-478. À propos des « pratiques » de la *sapientia*, une des fautes de Vesperini 2012, à mon avis, a été aussi le refus de reconnaître la valeur « grecque » de *sapiens/sapientia* en latin, pour la limiter seulement aux occurrences de *philosophia*. Pline nous offre un clair exemple de cet usage, quand à propos du *philosophus* Euphratès que je viens de citer, il dit *aut ego nunc illas [i.e. uirtutes] magis miror quia magis intellego. Quamquam ne nunc quidem satis intellego ; ut enim de pictore scalptore fictore nisi artifex iudicare, nisi sapiens non potest perspicere sapientem* (I, 10, 3-4) : le *philosophus* est donc un *sapiens* accompli, alors que Pline se range plutôt lui-même parmi les *proficientes*, pour emprunter la terminologie stoïcienne ordinaire (cf. *infra* chapitre 3.3.). La place dans cette échelle *sapiens/proficiens* de l'autre *philosophus* cité par Pline, Artémidore (*Ep.*, III, 11, 5, *idque primum non nullius indolis dedi specimen, quod uirum aut sapientem aut proximum simillimumque sapienti intellegere sum uisus* ; cf. *infra* n. 50) est moins exacte, en revanche. La *sapientia* de Corellius Rufus, sans doute de nature stoïcienne, quoique de façon implicite, figure dans *Ep.*, I, 12, 3 et IV, 17 ; cf. Tzounakas 2011, p. 348-350 et Gibson, Morello 2012, p. 128-129 (« The Stoic letter-writer expects that a model in the mind's eye will affect above all the secret inner life [Sen., *Ep.*, 11, 9]. Pliny, as is his norm, shows no concern for the Senecan "inner life", nor does he place much emphasis on the philosophical exemplarity of his models. Rather, they are presented largely as staunch upholders of the Roman tradition of public service and virtue »).

3. LA PHILOSOPHIE

3.1. La formation

Intéressé comme il l'était par les lectures publiques, il n'est pas étonnant de lire que Pline avait suivi avec plaisir aussi les leçons des deux « philosophes » grecs que nous avons déjà nommés, Euphratès et Artémidore, durant son service comme tribun militaire en Syrie à l'âge de vingt ans²⁹. Pourtant, nous sommes très peu renseignés sur ses études classiques – encore moins sur sa formation philosophique : à Rome il avait suivi apparemment le parcours habituel pour les jeunes qui voulaient s'atteler à la carrière du *forum*, où il commença à plaider à dix-huit ans, avant d'aller en Syrie en 81³⁰. Dans sa correspondance, il nomme comme étant ses maîtres habituels Nicetès Sacerdos de Smyrne³¹, une fois, et Quintilien, deux fois³² : en suivant le programme d'études de ce dernier, il est certain que Pline avait lu aussi les philosophes grecs, même si l'enseignement devait être attentif à la *scriptorum copia* et à l'*eloquendi suauitas* plus qu'à la doctrine³³ ; pour les auteurs latins, sa lecture des œuvres philosophiques de Cicéron est également certaine, même en l'absence d'emprunts textuels

29. Plin., *Ep.*, I, 10, 2 ; III, 11, 5 ; cf. *supra* n. 19 ; *infra* n. 114, 120. Frede 1997 défend Euphratès avec des arguments convaincants contre Grimal 1955, qui l'accusait à tort d'être un « mondain » et un sophiste plus qu'un véritable stoïcien. Le portrait qui en émerge, et qui ressort également des autres sources, celui d'un philosophe aux grandes qualités oratoires et très attentif aux « pratiques » quotidiennes, semble constituer – n'en déplaise à Grimal 1955, p. 379-381 – un précédent significatif pour les particularités de la pensée de Pline que nous découvrirons *infra*, au chapitre 3.7.5. et suivants : « Molti dei caratteri, [...] propri del suo modello, si ritrovano in un uomo, che non è un politico e neanche un romano : Eufrate » (Cova 1978, p. 104) ; « So, if Euphrates should be conspicuously successful in looking after himself, his family and his community, this should not be taken to be an indication of his being unphilosophical [...]. It is an affirmation of ordinary life at a time, when even the Stoics [...] show an inclination towards asceticism [...], when philosophy is strongly associated with an overriding concern for theory or contemplation. To think in this context that there is absolutely nothing wrong as such about a life which is successful in the most ordinary terms, does show a considerable independence » (Frede 1997, p. 7) ; « as Euphrates says, philosophy can be applied in public life, and we can in fact see Pliny doing this » (Griffin 2007, p. 458, contre l'autorité de Syme 1991).
30. Plin., *Ep.*, V, 8, 8 ; cf. Schanz, Hosius 1935, p. 657 ; Rieks 1967, p. 226 ; Wolff 2003, p. 14-16.
31. Plin., *Ep.*, VI, 6, 3 (cf. n. 32). Toutes les sources dans Radermacher 1936 : qualifié de « fondateur de la seconde sophistique », il n'est cité qu'une fois par Pline et par Tacite (*Dial.*, 15, 3), alors que les *Vies des Sophistes* de Philostrate (1, 19) en offrent un portrait. Pour Musonius, cf. *infra* n. 105 ; pour Dion Chrysostome, cf. *Ep.*, X, 81 et Molin 1989, p. 793, n. 97.
32. Plin., *Ep.*, II, 14, 9 : *ex Quintiliano praeceptore meo* ; VI, 6, 3 : *prope cotidie ad audiendos, quos tunc ego frequentabam, Quintilianum Niceten Sacerdotem uentitabat* (scil. le père de Iulius Naso, identifié avec le Iulius Secundus du *Dialogue* de Tacite par Jones 1968).
33. Quint., *Inst.*, X, 1, 81-84 ; cf. aussi *supra* n. 19, en général Cova 1997, p. 106 ; Galimberti Biffino 2007. En revanche, on ne peut rien dire sur l'apprentissage chez Nicetès, sauf que le style de Pline révèle des affinités bien plus étroites avec le « classicisme modéré » et cicéronien de Quintilien qu'avec le style « moderne » et baroque du rhéteur grec (cf. Guillemin 1929, p. 89-99 ; Gamberini 1983, p. 12-55, surtout p. 54-55 : « From the teaching of Nicetes he must have derived whatever he was willing to concede to modern taste. But the evidence of the Letters seems to show that the moderate classicism of Quintilian was the more influential factor in the shaping of his oratorical style »).

incontestables³⁴. Pline, enfin, ne cite qu'une seule fois Lucrèce (IV, 18, 2) et Sénèque (V, 3, 5) pour de questions de style et de vocabulaire, mais la recherche récente la plus éclairée a isolé quelques traces d'un lien étroit avec ce dernier, du moins, sur le plan plus concret des attitudes « philosophiques » (en matière de morale sociale notamment)³⁵. En tout cas, je crois que l'on peut nettement exclure que les connaissances philosophiques de Pline dérivent essentiellement des sources de la « moralité populaire »³⁶.

3.2. Entre rhétorique et philosophie

Il n'est pas question ici de rappeler la querelle entre philosophie et rhétorique depuis Platon et Isocrate jusqu'à la Rome de Cicéron, en parcourant les étapes au fil desquelles la rhétorique devait soi-disant se mettre au service de la philosophie ou au contraire, où *philosophia ancilla rhetoricae fuit*. Je me borne à l'Empire des Flaviens et à la position culturellement décisive de Quintilien, pour lequel la *philosophia* est non pas inutile, mais assujettie, assurément, à la rhétorique³⁷. La nature et les contours de cette hiérarchisation étant débattus parmi les critiques, il reste que Quintilien fut le maître de Pline et que la *philosophia* semble occuper chez lui, ou du moins dans son vocabulaire, une position secondaire.

34. Cf. Zucker 1928, p. 221-223 ; p. 229-231 ; Guillemin 1929, p. 94-99 ; p. 113-117 ; Cova 1997, p. 95 ; Griffin 2007, p. 456 ; Lefèvre 2009, p. 111-122. Liste complète des références chez Marchesi 2008, p. 252-257, dans laquelle la place réduite reconnue aux *Tusculanae* devrait être étendue selon André 1975, p. 242-243 et Méthy 2007, p. 224-226. Cicéron est cité plusieurs fois dans la correspondance (cf. surtout *Ep.*, I, 5, 11-12 ; I, 20, 7 ; V, 3, 5 ; VII, 4, 3 et 6 ; IX, 2, 2) et il fait l'objet d'une émulation consciente et explicite, même en poésie (cf. Malaspina 1999).
35. *E.g.* Jal 1993, p. 226-227 ; Cova 1997 énumère les possibles réminiscences littéraires ou thématiques (souvent polémiques), en se concentrant sur l'*apatheia* (cf. *infra* n. 106), l'*otium* (cf. *infra* chapitre 3.7.3.), la morale sociale (cf. aussi Cova 1972, p. 24-27 et *infra* n. 107) et la politique (cf. *infra* chapitre 3.7.5.) ; Gazich 2003, p. 137-140 entrevoit une allusion à Sen., *Ep.*, 5, 2 dans *Ep.*, I, 10, 6 ; Griffin 2007, p. 456 ; Marchesi 2008, p. 14-15 ; Lefèvre 2009, p. 123-126 ; Tzounakas 2011, p. 350-352 propose une lecture stoïcienne du suicide de Corellius Rufus en *Ep.*, I, 12, avec renvoi à Sen., *Ep.*, 85 ; Gibson, Morello 2012, p. 101 à propos d'*Ep.*, IX, 2, 3 affirme : « The letter also, however, offers (and once again rejects as inappropriate to the addressee's circumstances) an alternative epistolary model: the scholastic and philosophical letter [...]. A reader might well think of Seneca at this point; the letters to Lucilius are never explicitly mentioned in Pliny, but it would be misguided to think that Seneca's works – letters and treatises alike – are not also part of the allusive infrastructure of Pliny's work » ; Castagna 2014 confronte la fonction des villas dans les deux correspondances ; Fögen 2015, p. 28-29 compare Sen., *Ep.*, 24, 24 ; 58, 35-36 et Pline, *Ep.*, I, 22, 8 ; Canobbio 2017 se concentre sur *Ep.*, III, 5 et le portrait de Pline l'Ancien en tant qu'*homo occupatus*.
36. Je me réfère à Morgan 2007, qui pour cette catégorie propose quatre sources différentes : proverbes, fables, *gnomai* et *exempla*. Une présence sporadique de bribes de « moralité populaire » est en revanche bien possible, cf. Morgan 2007, p. 19, n. 58 à propos d'*Ep.*, III, 7, 15.
37. Cf. *e.g.* I, praef., 10 : *Neque enim hoc concesserim, rationem rectae honestaeque uitae, ut quidam putauerunt, ad philosophos relegandam, cum uir ille uere ciuilis et publicarum priuatarumque rerum administrationi accommodatus, qui regere consiliis urbes, fundare legibus, emendare iudiciis possit, non alius sit profecto quam orator* ; I, praef., 16-17 ; I, 10, 11 ; II, 21, 12 ; V, 11, 39 ; X, 1, 35 ; XII, 3, 12.

Mon révérend maître Italo Lana pensait qu'avec la politique culturelle des Flaviens et avec Quintilien en particulier, la philosophie avait échoué dans son projet politique d'alliance avec le *princeps*, en laissant la place d'honneur à la rhétorique³⁸. D'ici à conclure que Pline, dans une ligne de continuité, confirmait à la cour de Trajan la situation qui s'était créée dans les dernières décennies du 1^{er} siècle après J.C. et qu'il partageait simplement avec son maître l'idée d'une dévalorisation de la philosophie, le pas serait vite franchi. Pourtant, il serait erroné de juger notre auteur comme un disciple obéissant et un porte-parole de Quintilien dans la nouvelle époque de l'empire de Trajan : même si le *temperamentum* de Pline ne le portait pas à une polémique stérile, d'autant moins avec un maître reconnu, l'élève se distingue de celui-ci en maintes occasions³⁹. Bref, la présence si sporadique du champ sémantique de la philosophie chez Pline ne peut être rapportée trop naïvement au prolongement machinal d'un – prétendu !⁴⁰ – bannissement de celui-ci de la part de Quintilien. Il faut donc approfondir encore l'étude, pour comprendre les raisons du traitement qu'en offre Pline.

3.3. Les écoles philosophiques

Par rapport à la netteté des oppositions entre les écoles hellénistiques dans la pensée romaine du 1^{er} siècle av. J.C., le cadre, un ou deux siècles après, est plus nuancé : l'héritage d'Antiochus d'Ascalon⁴¹ conduit à un évident rapprochement entre Stoïciens, Aristotéliens et Platoniciens (plus ou moins dogmatiques), auquel Sénèque ajoute une compréhension plus bienveillante de l'école d'Épicure⁴². Pline, lui, semble accepter et faire sienne cette attitude souple, de sorte qu'il ne s'occupe jamais de confrontations théoriques et qu'il ne se présente jamais comme appartenant à l'une ou à l'autre école.

Pourtant, maints savants arrivent à lui attribuer un choix entre ces écoles et décrivent Pline sinon comme un membre du stoïcisme, du moins comme un penseur

38. Cf. en général Michel 1960 ; aussi Cova 1978, p. 11, Griffin 2007, p. 457 et Guérin 2012-2013, p. 33-36. Pour Quintilien, cf. Lana 1973, p. 430 : « Nella pratica di governo, rivelandosi impossibile il raggiungimento di un *modus uiuendi* con i filosofi sostenitori della visione tradizionale della vita e della conseguente gerarchia di valori, [scil. Vespasien] non esita a cacciarli da Roma. Parallelamente istituisce le cattedre di retorica stipendiate dallo stato ». Dans une parfaite continuité avec son père, en effet, « Domiziano come imperatore che esercita il potere politico assoluto espelle i filosofi da Roma e dall'Italia: Quintiliano come retore, esercitando una sorta di potere culturale, espelle la filosofia in quanto tale dal territorio degli intellettuali » (p. 433 ; mais cf. *infra* n. 40).

39. Selon Cova 2003, p. 85-86 ; p. 93-94, Pline reproche implicitement à Quintilien sa nature de *scholasticus* (cf. *infra* n. 118) et son éloignement du modèle cicéronien (sur lequel cf. Lepore 1954, p. 217-218 ; p. 297-298 ; p. 357-371) qui savait lier pratique et théorie, *negotium* et *otium*.

40. Certains jugent ce refus de la philosophie complet et systématique et d'autres, au contraire, pensent que sa condamnation porte non pas sur la philosophie en tant que telle, mais sur ses derniers représentants. Sur ces questions, je renvoie à la contribution de C. Viano dans le présent volume. Pour ne citer qu'un exemple, la position d'André 1975, p. 230-231 est fort différente de celle d'I. Lana : « la philosophie n'est plus à ses yeux [scil. de Quintilien] la fin suprême de l'existence, mais la dernière touche mise à l'*humanitas*. [...] Élève de Quintilien, Pline ne peut refuser à la philosophie une place dans l'édifice de la culture ».

41. Cf. Donini 1982, p. 73-81.

42. Cf. le récent Wildberger 2014 (mais la bibliographie sur le sujet est démesurée).

qui en est très proche⁴³. Cette représentation se fonde à mon avis sur deux faits objectivement justes, mais insuffisants pour la légitimer. D'un côté, Pline était effectivement très lié à la lignée de l'opposition stoïcienne qui partait de Caecina Paetus et d'Arria *maior* pour arriver aux deux Helvidii, père et fils, en passant par Thræsea Paetus et Arria *minor* : Pline en parle en plusieurs endroits avec admiration et respect, mais ni le stoïcisme indubitable de cette famille ni l'attitude de Pline envers eux ne justifient une sorte de propriété de transitivité sur l'affiliation philosophique de ce dernier⁴⁴. En second lieu et abstraction faite des rapports personnels, le stoïcisme constituait en cette période un milieu, une sorte de trait commun par défaut aux classes sociales élevées⁴⁵, mais encore une fois, cela ne peut se répercuter automatiquement sur Pline, faute de déclarations d'appartenance, comme on l'a déjà dit, et surtout de partage des principes doctrinaux.

43. Cf. entre autres André 1975, p. 232 (« le "néostoïcisme" impérial, auquel Pline se rattache ») ; Aubrion 1989, p. 346 ; Molin 1989, p. 792 (examiné *infra* n. 105) ; Wolff 2003 (« En philosophie, Pline penche pour le stoïcisme [...] ». Mais cette préférence n'a jamais pris chez lui la forme de l'austérité ombrageuse qu'adoptaient certains membres du Portique. Pline est adepte d'un stoïcisme discret qui avait alors les faveurs d'une bonne partie des classes supérieures de la société ») ; Gonzalès 2014, p. 105 (« La *domus*, maison romaine de Pline, est évoquée deux fois seulement, mais elle traduit de façon métonymique l'univers de la *familia* telle que Pline la conçoit, mélange de tradition et de tolérance tout empreinte du stoïcisme dont se réclame le Comasque »). *Contra*, plus objectivement, e.g. Hammond 1938, p. 115, n. 1 (« he was not a member of the Stoic circle which included Musonius Rufus and Epicetetus ») ; André 1975, p. 236 (« avec le stoïcisme Pline révélera des affinités, et non un accord théorique ») ; Cova 1978, p. 11 (« Alcuni principi e idee, specie dello stoicismo, si radicano nella mentalità comune, si staccano dalle fonti filosofiche, diventano mondo morale e come tali rifluiscono in letteratura » : à ce savant nous devons l'heureuse formule de « stoico imperfetto ») ; p. 98-99 ; Griffin 2007, p. 474 (« there is no reason to attach him to a particular school ») ; Méthy 2007, p. 163 ; p. 281 (« Pline a l'apparence d'un Stoïcien. Peut-être n'en a-t-il pas la réalité ») ; p. 333-335 ; Tzounakas 2011, p. 347 ; Fögen 2017, p. 55. En revanche, l'appartenance ou même la sympathie pour l'épicurisme peuvent être exclues préalablement (cf. e.g. *Ep.*, V, 5, 4), sauf pour l'idée d'*otium*, cf. *infra* chapitre 3.7.3.
44. Surtout Plin., *Ep.*, III, 11, 2-4 ; III, 16 ; IX, 1. Cf. Büttler 1970, p. 73-75 ; Lana 1973, p. 432-433 ; André 1975, p. 228 ; Cova 1978, p. 96 ; Shelton 1987 ; Jal 1993, p. 225-226 ; Malaspina 1996, p. 323 ; Ludolph 1997, p. 61-62 ; Radicke 1997, p. 455 ; Griffin 2007, p. 452-454 ; Méthy 2007, p. 292-294 ; Lefèvre 2009, p. 60-61 ; p. 195-204 ; Gibson, Morello 2012, p. 304 ; Fögen 2015, p. 33-36. La situation est la même à propos d'Artémidore, beau-fils de Musonius Rufus et lui aussi décrit comme un stoïcien : cf. *infra* n. 120. Parmi les modèles de stoïcisme qui pouvaient marquer Pline de leur empreinte, il ne faut pas oublier Pline l'Ancien : la *Naturalis historia* est riche d'éléments stoïciens (cf. e.g. Beagon 1992) et le neveu donne de son oncle en *Ep.*, VI, 16 le portrait d'un sage stoïcien, à la fois intéressé par l'étude de la Nature et disposé à risquer sa vie pour sauver les gens en péril (cf. Fögen 2009, p. 272, n. 174).
45. Car cette philosophie donnait une « singolare capacità di descrivere un'immagine dell'uomo dignitoso, autonomo e libero pur entro la ferrea maglia dell'intreccio fatale delle cause » (Donini 1982, p. 173) et constituait un « efficace supporto intellettuale dell'accettazione dell'ordine costituito e dell'organizzazione sociale dell'impero » (*ibid.*, p. 170, en relation avec Dion de Pruse, car Pline n'est jamais cité dans ce livre). Cf. aussi André 1975, p. 229 ; Molin 1989, p. 793 ; André 1991, p. 3101 (« Stoïcisme d'État ») ; p. 3117-3118 ; Cova 1997, p. 95, n. 3. De surcroît, on a récemment soutenu que même l'évergétisme des élites était ancré dans la morale stoïcienne : « In epoche più serene, l'impegno e la devozione dei notabili nei confronti degli dei e della patria possono manifestarsi nella costruzione di templi, edifici, terme, fontane, strade porticate e ogni altra struttura utile per ornare e celebrare la città contribuendo pure – in misura certo minima ma efficace – al generale

Dans les paragraphes qui suivent, nous verrons plusieurs confirmations de ceci, de sorte que je puis me borner ici à rappeler l'unique dogme de la morale stoïcienne que Pline semble accepter, celui de l'*antakolouthía tôn aretôn*⁴⁶. Proche du stoïcisme – ou, mieux, éloignée du platonisme –, sa position face au suicide l'est aussi : il l'accepte, en refusant implicitement l'interdiction religieuse du *Somnium* cicéronien⁴⁷, et y voit une voie honorable pour se soustraire à une agonie douloureuse, tout en restant à l'écart de l'éloge exalté qu'en fait Sénèque⁴⁸. En revanche, Pline refuse expressément deux autres dogmes bien plus centraux dans le système du Portique, à savoir la condamnation des passions⁴⁹ et le principe que la vertu suffit pour atteindre le bonheur⁵⁰.

3.4. Théologie et au-delà

Les lettres de Pline sont le miroir d'une âme apparemment très peu intéressée par la métaphysique et la vie après la mort : la religion traditionnelle offre un cadre de lieux, de rituels et d'habitudes que Pline respecte⁵¹, mais plus en vertu d'un sentiment social

ordine terreno. Se nei primi secoli dell'Impero molti notabili dedicarono parte delle loro ricchezze e del loro tempo all'evergetismo piuttosto che al consumo ciò va, almeno in piccola parte, attribuito anche all'influenza delle dottrine della Stoà. Le élites dell'epoca non avevano bisogno di imparare da nessuno la pratica dell'evergetismo, ma negli insegnamenti stoici poterono trovare ragioni profonde e soddisfacenti per la loro munificenza » (Campanile 2016, p. 154 ; cf. aussi Bell 1990, p. 38 ; Griffin 2007, p. 474). L'évergétisme de Pline est attesté par sa correspondance (e.g. *Ep.*, I, 8 ; IV, 13) et dans la fameuse inscription *CIL*, 5, 5262 ; cf. Schanz, Hosius 1935, p. 658 ; Trisoglio 1972, p. 159-164 ; Leach 1990, p. 28-30 ; Griffin 2007, p. 469-474 ; Haltenhoff 2011, p. 193-196.

46. Cf. *Ep.*, VIII, 2, 2 et surtout *Pan.*, 59, 5 (*didicimus quidem, cui uirtus aliqua contingat, omnes inesse*), passage sur lequel cf. *infra* n. 105.
47. *Sonn.*, 16 : *quare et tibi, Publi, et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis nec iniussu eius, a quo ille est uobis datus, ex hominum uita migrandum est, ne munus humanum adsignatum a deo defugisse uideamini*.
48. « Insbesondere stoische Ideen über den Selbstmord läßt er in seine Überlegungen einfließen, ohne daß er dabei konsequent eine präzise philosophische Doktrin ausformuliert » (Fögen 2015, p. 37). Cf. surtout les cas de Corellius Rufus, *Ep.*, I, 12 (Méthy 2007, p. 200-203 ; Marchesi 2008, p. 39-47 ; Tzounakas 2011) ; de Titius Aristo, *Ep.*, I, 22 (Bütler 1970, p. 76-78 ; Griffin 2007, p. 458 ; Méthy 2007, p. 203-205 (« car c'est le stoïcisme de Titius Aristo qui est, pour Pline, le véritable et le meilleur : un stoïcisme aux composantes diverses parce qu'il prend en compte toutes les dimensions de la vie » : p. 205) ; Lefèvre 2009, p. 37-41) ; de la « femme virile » d'*Ep.*, VI, 24, 2-4 (Malaspina 1996, p. 326). En général je renvoie à André 1975, p. 240-241 et à l'article exhaustif de Fögen 2015, p. 23-39.
49. Cf. *infra* chapitre 3.7.6. et *Ep.*, VIII, 22, 2, avec son acceptation de l'*ignoscere*, contre la tradition stoïcienne représentée par Sen. *Cl.*, II, 7 (cf. Griffin 2007, p. 475-476 ; Fögen 2017, p. 53-54).
50. Cf. par exemple le portrait du philosophe Euphratès : *Ad hoc proceritas corporis, decora facies, demissus capillus, ingens et cana barba ; quae licet fortuita et inania putentur, illi tamen plurimum uenerationis adquirunt* (I, 10, 6, cf. *infra* chapitre 3.7.1. et 4.) : la proposition concessive est une critique à la fois implicite et évidente du stoïcisme. Pour la dialectique *sapiens/proficiens*, cf. *supra* n. 28 ; pour le dogme de la *prouidentia* du *Logos*, cf. chapitre 3.4. ; pour la présence hypothétique d'éléments épicuriens, cf. *infra* chapitre 3.7.3.
51. Cf. *Plin.*, *Ep.*, IV, 1, 5 ; VIII, 8, 5 ; IX, 39 ; X, 49 ; X, 68. L'enthousiasme de *Ep.*, X, 96, 10 pour la renaissance des cultes traditionnels, du moins en Bithynie (*certe satis constat prope iam desolata templa coepisse celebrari, et sacra sollemnia diu intermissa repeti passimque uenire <carnem> uictimarum, cuius adhuc rarissimus emptor inueniebatur*), n'est qu'un espoir de voir ainsi la fin de la *superstitio praua et immodica* des Chrétiens.

et politique que d'une adhésion sincère. En cela, rien d'extraordinaire pour un Romain qui suit la tradition et qui a appris à garder séparés le *mythicon*, le *physicon* et le *ciuile* de la tripartition varronienne. Ce manque d'intérêt signifie une hésitation entre agnosticisme et athéisme : l'*Ep.*, VII, 27, très connue, nous montre un Pline qui accorde foi à l'existence de fantômes, mais sans se poser de questions ni envisager les conséquences possibles sur la survie personnelle après la mort⁵², alors que sa position sur le suicide semble plutôt présupposer la mortalité de l'âme⁵³. Comme on le verra, l'unique survie possible est assurée selon lui – en un sens laïque, j'oserais dire – plutôt par la gloire dans ce monde et la mémoire des générations futures⁵⁴. Enfin, la théodicée et la Providence divine, une autre marque de fabrique stoïcienne, ne paraît que dans le *Panegyrique* à propos du choix de Trajan⁵⁵, mais encore une fois il serait très risqué d'y voir un principe philosophique bien médité et non pas plutôt un *topos* de la littérature encomiastique⁵⁶ : en ce sens, loin de l'éloge impérial, la correspondance ne parle jamais de *providentia (deorum)* et quand il s'agit de rendre compte d'événements inattendus ou douloureux, le responsable est normalement identifié au concept de *fortuna*, flou et dépourvu de l'épaisseur philosophique que le même mot revêtait par exemple chez Sénèque⁵⁷.

3.5. Logique

En suivant maintenant la tripartition hellénistique de la philosophie entre logique, physique et éthique⁵⁸, j'arrive à la section qui est nécessairement la plus mince de

52. Cf. *supra* n. 21, *infra* n. 64, Hammond 1938, p. 115, n. 1 et André 1975, p. 233-234 ; p. 239. En revanche, *Ep.*, VIII, 23, 6-8, portant sur la mort du jeune Iunius Avitus, offre un tableau de désillusion totale sur l'au-delà : *obuersantur oculis cassi labores et infructuosae preces et honor quem meruit tantum ; [...] 7 : tot spes tot gaudia dies unus in diuersa conuertit*. La désillusion est nuancée seulement par l'émotion du moment (8 : *in tantis tormentis eram cum scriberem haec <ut haec> scriberem sola ; neque enim nunc aliud aut cogitare aut loqui possum*) ; cf. Cova 1997, p. 103 (« di fronte alla morte ordinaria rimane incerto o sconvolto ») et *infra* n. 106.
53. Cf. *supra* n. 48.
54. Cf. *infra* chapitre 3.7.4.
55. Cf. *e.g.* *Pan.*, 1, 1 ; 1, 3 ; 8, 3 ; 10, 4 (*Iam te prouidentia deorum primum in locum prouexerat*) ; 68, 1 ; surtout 80, 4-5.
56. Cf. Trisoglio 1972, p. 33-49 ; Fears 1977.
57. Je me borne à renvoyer à Büttler 1970, p. 15-17 et aux contributions les plus récentes, Hachmann 2000 et Balbo 2014 ; pour avoir un point de comparaison, cf. le traitement de *casus, euentus, fatum et fortuna* par Tacite chez André 1991, p. 3131 ; p. 3143-3152. Dans les deux lettres sur la tragédie du Vésuve, par exemple, voici l'unique commentaire « théologique » (lié de surcroît à la foule en fuite) : *multi ad deos manus tollere, plures nusquam iam deos ullos aeternamque illam et nouissimam noctem mundo interpretabantur* (*Ep.*, VI, 20, 15). Le renvoi au dieu pour confirmer les vœux de Corellius Rufus (I, 12, 8) et les prévisions des docteurs sur la guérison de Titius Aristo (*Ep.*, I, 22, 11 : *superest ut promissis deus adnuat tandemque me hac sollicitudine exsoluat*) sont d'allure semblable.
58. « Even in Imperial times Stoics continued to instruct their students in logic, physics, and ethics. This is the kind of instruction Euphrates received, and this is the kind of instruction he gave » (Frede 1997, p. 2 ; cf. aussi André 1975, p. 232). L'ordre des trois parties que je suis est celui de Zénon (S.E., M., VII, 16 ; P., II, 13) ; je laisse de côté, car elle est indifférente pour Pline, la polémique contre les autres dispositions proposées par les anciens (*e.g.* Cic., *Luc.*, 36 ; *Lib. Ac.*, I, 19).

ma contribution : si Sénèque avait critiqué (les excès de) la logique et de la dialectique, tout en parlant de ces disciplines et en montrant sa connaissance du point de vue philosophique⁵⁹, Pline n'a jamais recours aux mots d'origine grecque *logica* ou *dialectica* et même la racine de *subtilis/subtilitas/subtiliter*, qui est parfois utilisée en latin pour indiquer les qualités logiques d'une argumentation⁶⁰, n'a chez lui qu'un sens rhétorique : en revenant à la querelle du chapitre 3.2 *supra* entre philosophie et rhétorique, on peut confirmer que pour Pline « l'art de bien parler » est un atout du bon orateur, même quand il est possédé par des philosophes⁶¹.

3.6. Physique

Même si la racine grecque *physic-* n'apparaît pas (tout comme celles du domaine de la logique), la physique est heureusement un peu mieux attestée chez Pline – et le contraire serait étonnant chez le neveu de l'auteur de l'*Historia naturalis*. Toutefois, l'intérêt de Pline le Jeune est également éloigné des aspirations encyclopédiques de son oncle⁶² et de l'élan à la fois scientifique et moral de Sénèque. La contemplation et la description (je ne dirais pas l'étude) de la Nature, en accord d'ailleurs avec un genre anti-systématique comme celui de la correspondance, sont occasionnelles et causées par des phénomènes exceptionnels, souvent du point de vue humain et historique plus que purement physique et scientifique : c'est le cas de l'éruption du Vésuve⁶³.

L'unique fois où des *mirabilia* excitent chez Pline un intérêt apparent pour les causes figure dans l'*Ep.*, IV, 30 sur la source intermittente, aujourd'hui connue comme *La Pliniana* sur le lac de Côme. Même ici, pourtant,

die ästhetische Betrachtung steht im Vordergrund. Dem scheint freilich zu wieder-sprechen, daß er für die Eigenart der Quelle Erklärungsversuche andeutet. Er strebt aber keine wissenschaftliche Diskussion an: Alle fünf Erwägungen werden in Frageformen vorgetragen. Obwohl keine von ihnen töricht ist, wird er doch nicht von jeder glauben, daß sie zutreffen könne. Er hat wohl die Absicht, das *mirum* des Geschehens durch das Hinweisen auf nur verstehbare Vorgänge zu erhöhen⁶⁴.

59. Par ex. Sen., *Ep.*, XLV ; XLIX ; LXXXVII ; CII ; CXVII.

60. Cf. OLD s.u. *subtilitas* 5 ; *subtiliter* 4 ; 5.

61. *E.g. Ep.*, I, 10, 3 (*Disputat [scil. Euphrates] subtiliter grauitate ornate, frequenter etiam Platonicam illam sublimitatem et latitudinem effingit* ; cf. *supra* n. 19) ; II, 3, 3 (parmi les qualités du rhéteur Isée d'Assyrie – *RE Isaïos* 2 et *infra* chapitre 4 – il y a aussi sa richesse et sa rapidité à manier les enthymèmes et les *sylogismi* : la juxtaposition d'un terme philosophique et d'un terme rhétorique est significative en soi) ; IV, 14, 7 ; VI, 21, 5 ; VI, 33, 9 ; cf. Deane 1918, p. 42, Venini 1952, p. 260 ; p. 264 et Guérin 2012-2013, p. 28.

62. *Nat.*, praef., 13 : *rerum natura, hoc est uita, narratur*. L'*Ep.*, III, 5 est le texte le plus important pour comprendre l'attitude du neveu envers son oncle : cf. Lefèvre 2009, p. 123-135 ; Gibson, Morello 2012, p. 108-123.

63. Plin., *Ep.*, VI, 16 ; VI, 20 ; bibliographie chez Aubrion 1989, p. 335-336 ; Gibson, Morello 2012, p. 306. Les rapports sur les autres curiosités naturalistes que l'on lit dans la correspondance (comme à propos du lac Vadimon et du dauphin d'Hippone, VIII, 20 ; IX, 33) confirment son manque d'intérêt scientifique (*Incidit in materiam ueram sed simillimam fictae, dignamque isto laetissimo altissimo planeque poetico ingenio* : IX, 33, 1) ; cf. André 1975, p. 232-233 ; Cova 1997, p. 97.

64. Lefèvre 2009, p. 255, qui note aussi que la lettre est envoyée au consul Licinius Sura, le même personnage très influent auprès de Trajan auquel Pline enverra celle sur les fantômes, où

3.7. Éthique

Le domaine de la morale est finalement plus riche et permet de mieux articuler l'enquête portant sur la place de la philosophie dans la culture de Pline, même si, encore une fois, il ne sera pas possible de donner une « base métaphysique »⁶⁵ ni d'aboutir à un examen systématique. Je me bornerai plutôt à des essais sur les seuls arguments éthiques à part entière à propos desquels, à mon avis, les textes permettent un discours cohérent : tout d'abord quelques mots-clés de l'univers culturel de Pline, le *temperamentum*, l'*humanitas*, les rapports *otium/negotium* ; enfin, trois thèmes plus vastes, comme l'éloge de soi, la conception politique, qui nous amènera à traiter de plus près le *Panegyrique*, et la réaction face à la perte d'êtres chers. Cet ordre est conçu comme une sorte de *climax*, qui aboutira aux domaines dans lesquels la contribution philosophique de Pline est plus significative et novatrice.

3.7.1.

Au chapitre 1, j'avais cité l'autorité de G. Galimberti Biffino, qui jugeait que le *temperamentum* est pour Pline « le principe inspirateur de sa vie politique, sociale et littéraire » : abstraction faite de la *mesotes* aristotélicienne, qui est le point de repère évident de toute morale visant à bannir les excès, mais qui par conséquent est trop éloignée, générique et floue pour constituer pour Pline un véritable précédent philosophique et n'est d'ailleurs jamais évoquée dans les textes, c'est plutôt à Cicéron qu'il faut songer. Même si le mot lui est presque inconnu⁶⁶, les racines de la conception plinienne peuvent se retrouver à mon avis dans un mélange entre le *decorum* rhétorique et l'étiquette pratique du *de Officiis*⁶⁷. De cette façon, le *temperamentum* est une catégorie qui dépasse l'opposition entre *philosophia* grecque et *sapientia* romaine⁶⁸, comme le démontre le traitement parallèle d'Euphratès⁶⁹ et Spurinna. Malgré leurs différences de caractère et de niveau social, ils partagent la même capacité à éduquer avec nonchalance, sans en avoir l'air⁷⁰ ; de surcroît, leurs qualités extrinsèques et leurs biens

le philosophe Athénodore est cité (*Ep.*, VII, 27, cf. *supra* n. 21, 52 et 64). Cf. en général Plin., *Nat.*, II, 232, Lefèvre 2009, p. 252-256 (n. 105 pour l'explication scientifique moderne du phénomène de *La Pliniana*) et Hindermann 2011. Pour les *mirabilia* chez Pline l'Ancien, cf. Fögen 2009, p. 224-230, p. 232-234, p. 251-253.

65. André 1975, p. 237.

66. Cic., *Leg.*, III, 24. En revanche, *temperamentum* apparaît dix fois chez Pline (*Ep.*, I, 7, 3 ; II, 17, 9 ; III, 1, 6 ; III, 20, 12 ; VI, 29, 7 ; X, 115, 1 ; *Pan.*, 3, 1 ; 10, 3 ; 55, 5 ; 79, 5) et peut être rapproché des usages du terme *moderatio* : cf. Büttler 1970, p. 58-70 ; Trisoglio 1972, p. 152-156 (qui utilise plutôt l'expression « *finezza e semplicità di gusto* » ; « *temperamento* » p. 171) ; André 1975, p. 247 ; Cova 1978, p. 100 ; Galimberti Biffino 2003, p. 179 ; p. 186 ; Méthy 2007, p. 299-303 ; Haltenhoff 2011, p. 203.

67. Cf. Guillemin 1929, p. 67-99 ; p. 113-117 ; André 1975, p. 246 ; Griffin 2007, p. 458-459 ; Marchesi 2008, p. 207-240 ; Lefèvre 2009, p. 111-122 ; Gibson, Morello 2012, p. 74-103.

68. Cf. *supra* chapitre 2.

69. Plin., *Ep.*, I, 10, cf. *supra* n. 19 et Gamberini 1983, p. 50.

70. *Ibid.*, I, 10, 5-7 pour Euphratès (*Sermo est copiosus et uarius, dulcis in primis, et qui repugnantes quoque ducat impellat. [...] reuerearis occursum, non reformides. [...] insectatur uitia non homines, nec castigat errantes sed emendat. Sequaris monentem attentus et pendens, et persuaderi tibi*

matériels jouent un rôle à côté de leurs *uirtutes* pour établir leur bonheur exemplaire⁷¹. Le tableau que propose Pline, par conséquent, dépasse de façon manifeste le contexte culturel de la tradition non seulement stoïcienne, mais aussi cicéronienne et se présente plutôt comme l'un des « signes des temps » de l'empire de Trajan, tout en restant absolument particulier et « plinien »⁷². C'est toujours le *temperamentum*, enfin, rien d'autre⁷³, qui justifie à mon avis la non-prépondérance de la philosophie – comme de toute autre vertu ou discipline – dans la culture de notre auteur.

3.7.2.

La bibliographie sur l'*humanitas* de Pline est déjà assez vaste et presque tous les savants reconnaissent dans ce concept spirituel un de ses héritages les plus importants pour la civilisation européenne, qui suit celui de Cicéron⁷⁴. Pour me borner à mon sujet, à quel degré cette *humanitas* plinienne est-elle philosophique ? Le vocabulaire atteste notamment la présence de trois ingrédients dans le mot latin : l'idée de « faire partie du genre humain » ; la vertu de la douceur, autrement dit de la bienfaisance et de la *philanthropia* grecque envers son prochain ; enfin la culture, l'éducation, bref la *paideia*, qui pour Cicéron ne peut pas être séparée de la *philanthropia*, car seule l'*institutio in bonas artes* dianoétiques accorde à l'homme les justes vertus éthiques, alors qu'en revanche, Aulu-Gelle XIII, 17, 1 tend à distinguer davantage les deux aspects, en accordant une priorité chronologique à la notion de *paideia*⁷⁵.

etiam cum persuaserit cupias, avec le commentaire de Guérin 2012-2013, p. 23) et III, 1, 6 pour Spurinna (*Quam pulchrum illud, quam dulce secretum ! Quantum ibi antiquitatis ! Quae facta, quos uiros audias ! Quibus praeceptis imbuaere ! Quamuis ille hoc temperamentum modestiae suae indixerit, ne praecipere uideatur*. Cf. Lefèvre 2009, p. 45-46 ; p. 60-65 et *infra* n. 78 et 116).

71. Cf. *infra* chapitre 4.

72. À mon avis, quand Méthy 2007, p. 167 parle d'un « infléchissement des valeurs fondamentales » et Lefèvre 2009 d'un passage « vom Römertum zum Ästhetizismus », il s'agit d'une autre représentation du même concept.

73. Je puis exclure l'hypothèse d'y voir la volonté de la part de Pline de se conformer à la nature non-philosophique de Trajan, tout comme un sentiment d'infériorité doctrinale envers Cicéron : sur ces points, j'avoue avoir appris de la discussion qui se déroula après mon exposé à Grenoble. Pline ne nous laisse pas supposer une évolution semblable à celle d'Agricola : *memoria teneo solitum ipsum narrare se prima in iuuenta studium philosophiae acrius, ultra quam concessum Romano ac senatori, hausisse, ni prudentia matris incensum ac flagrantem animum coeruisset* (Tac., Ag., 4, 4 ; cf. André 1991, p. 3105).

74. La contribution la plus récente et la plus complète sur l'*humanitas* – au moins dans son intention – est celle de Høgel 2015, où pourtant on s'étonne de voir que Pline n'est pas même cité une fois (cf. Mollea 2016). Cf. par contre Bolisani 1961-1962 ; Rieks 1967, p. 225-253 (« Wenn auch Plinius Cicero aufs höchste verehrt und in sehr starkem Maße nachgeahmt hat, so muß man doch die plinianische Humanität als etwas in vielem Eigenes und Neues erkennen; [...] Nach Seneca und den Neroneern, in erstaunlicher geistiger Einmütigkeit mit Statius [...] hat Plinius das Humanitätsprogramm des 1. nachchristlichen Jahrhunderts zusammengefaßt und vollendet » : p. 226) ; Büttler 1970, p. 107-118 ; Cova 1972 ; André 1975, p. 245-246 ; Cova 1978, p. 107-113 ; Aubrion 1989, p. 348-349 ; Bury 1989 ; Bell 1990, p. 38-39 (très simpliste) ; Galimberti Biffino 2003, n. 1 ; Wolff 2003 ; Galimberti Biffino 2007 ; Méthy 2007, p. 25-30 ; p. 203-272 (la chercheuse française qui illustre le mieux ce courant) ; Lefèvre 2009, p. 169-194 ; Gonzalès 2014.

75. Cf. Rieks 1967, p. 13-14 ; Stroh 2008, p. 545-556.

De son côté, Pline reprend de Cicéron la formule *studia humanitatis*, qui connaîtra son apogée chez les humanistes, pour désigner la *paideia*⁷⁶, alors que le terme *humanitas* apparaît souvent chez lui en un sens proche de la *philanthropia*⁷⁷ ; toutefois, il suit les positions de Cicéron et, dans son *temperamentum*, il ne propose pas de classifications rigides entre l'*humanitas* comme culture et l'*humanitas* comme humanité. En revanche, il fournit deux réponses opposées à ma question sur la place de la philosophie : en *Ep.*, I, 10, dans la lettre plusieurs fois citée sur Euphratès, il y a une entière coïncidence entre *philosophia*, *sapientia*, *virtus* et *humanitas*⁷⁸, alors que dans la lettre VIII, 24 à Maximus, la longue liste des dettes reconnues envers la civilisation grecque, qui vont de l'*humanitas* jusqu'aux fables, ne présente pas une seule allusion à la philosophie ou aux philosophes⁷⁹.

3.7.3.

Dans la morale pratique des Romains du dernier siècle de la République, l'opposition *negotium-otium* jouait un rôle majeur, rôle destiné à disparaître sous l'Empire avec la perte du concept de *negotium* comme lutte politique, remplacée par l'engagement dans la carrière d'administrateur subordonné, ce qui fut aussi le sort de Pline⁸⁰.

76. Plin., *Pan.*, 47, 3 avec Cic., *Arch.*, 3 et *Mur.*, 61. Pour *studia humanitatis* chez les humanistes, cf. Kohl 1992 ; Reeve 1996 ; Stroh 2008, p. 556-561.
77. *E.g.* Plin., *Ep.*, V, 19, 2 ; VI, 29, 2 ; VII, 31, 3 ; VIII, 16, 3 ; IX, 5, 1 ; X, 58, 6 (lettre de Domitien sur le philosophe Archippus : *Archippum philosophum, bonum uirum et professioni suae etiam moribus respondentem, commendatum habeas uelim, mi Maxime, et plenam ei humanitatem tuam praestes in iis, quae uerecunde a te desiderauerit* ; cf. Sherwin-White (Pline [1966]), p. 640-641 ; Rieks 1967, p. 242 ; *Pan.*, 2, 7 ; 3, 4 ; 4, 7 ; 24, 2. Cf. en général Méthy 2007, p. 203-272.
78. Cf. *supra* les textes cités aux notes 19, 28 et 70 et encore 1, 10, 3 : *Est enim obuius et expositus, plenusque humanitate quam praecipit*. Cf. aussi Rieks 1967, p. 249, qui soutient la thèse « daß die Humanität des Plinius in ihrem Kern eine philosophisch-griechische Anschauung ist, die letztlich auf den Menschen als den Menschen reflektiert und als Ideal den Menschen fordert, der sein Menschsein, d.h. den wesentlichen Teil desselben, seine göttliche Geistbegabung, am meisten realisiert hat ».
79. 2. *Humanitas litterae, etiam fruges* [...] 3. *Reuerere conditores deos et nomina deorum, reuerere gloriam ueterem*. [...] *Sit apud te honor antiquitati, sit ingentibus factis, sit fabulis quoque*. [...] 4. *Habe ante oculos hanc esse terram, quae nobis miserit iura, quae leges non uictis sed petentibus dedit*. Cf. en général Rieks 1967, p. 251-252 ; Zucker 1928, l'article le plus complet et exhaustif sur la chronologie, la prosopographie, le texte et les sources (en particulier Cic., *Q. fr.*, I, 1) de cette lettre ; Cova 1972, p. 28-35 (« *Humanitas* è coordinata a *litterae* e a *fruges* : con *litterae* potrebbe formare endiadi, ma *fruges* ["la tecnica agricola"] ci garantisce il significato oggettivo di *humanitas* = "civiltà" o "cultura" o, se si preferisce, *humanitas litterarum*, "la civiltà portata dalla cultura" » : p. 33) ; Trisoglio 1972, p. 120-122 ; Cova 1978, p. 111 ; Cova 1997, p. 99 ; Galimberti Biffino 2007, qui note justement que l'attitude de Pline consiste à persuader ses lecteurs que les Romains cultivés doivent s'abstenir de tout mépris pour l'*umbra* qu'il reste de la grande Grèce de jadis, en vertu de l'héritage culturel dont même les Romains ont profité.
80. Cf. en général Grilli 1953 ; André 1966 ; parmi les contributions les plus récentes, Sigot (dir.) 2000 et Bénatouïl, Bonazzi (dir.) 2006 ; sur Pline, Hammond 1938, p. 133-134 ; Büttler 1970, p. 41-57 ; Cova 1978, p. 8-9 ; p. 99-100 ; Aubrion 1989, p. 347-348 ; Leach 1990 ; Eadem 2003 ; Myers 2005, p. 120-121 ; Méthy 2007, p. 323-330 ; p. 353-413 ; Haltenhoff 2011, p. 197-205 ; Gibson, Morello 2012, p. 170-180 ; Canobbio 2017, p. 134-136. Pline utilise *otium/otiosus* 65 fois, mais 26 fois seulement *negotium* ; en revanche, le terme *officium*, synonyme de ce dernier (cf. *Ep.*, III, 1, 12, citée n. 81 ; IV, 24, 3, André 1991, p. 3121), apparaît 77 fois.

Les hésitations de Cicéron et ses justifications d'un *otium* forcé sous César que nous lisons, répétées dans les préfaces des traités philosophiques, sont converties chez Pline en un cadre inverse (très moderne, d'ailleurs), dans lequel le travail officiel (*negotium*), souvent peint comme bureaucratique et ennuyeux, n'est qu'une obligation à laquelle l'écrivain voudrait se soustraire pour se consacrer à sa vie authentique, qui est celle de l'*otium*⁸¹.

Commençons maintenant à examiner la nature de cet *otium* plinien : il est à la fois dépourvu de la justification didactique cicéronienne, avec le but d'enrichir philosophiquement ses concitoyens, et de l'attention sénéquienne à l'égard du perfectionnement moral. L'enjeu est éminemment littéraire, concentré en premier lieu sur l'activité de production et de réélaboration de ses propres textes, sans bannissement préventif de quelque genre que ce soit : le rôle central est occupé par les plaidoyers, qui constituent le trait d'union entre cet *otium* et le *negotium* administratif de Pline, mais l'histoire et la poésie, même le *lusus* érotique, y trouvent entièrement droit de cité⁸².

Seul le genre philosophique en est absent, alors qu'en revanche il ne l'est pas de la seconde partie, appelons-la *passive*, de son *otium*, qui, sans exclure le simple usage comme « pastime meant to enrich the spirit »⁸³, porte sur l'écoute de la production littéraire d'autrui, surtout durant les *recitationes*, occupation non dépourvue d'une certaine action de *scouting* envers les jeunes⁸⁴. L'audition de thèmes de philosophie morale présentés par des connaisseurs nous renvoie à des personnages connus, Spurinna, Euphratès et Artémidore, à cette différence près que les enseignements du premier sont partagés à titre privé dans le *secretum* d'une *gestatio* (*Ep.*, III, 1, 5), alors qu'Euphratès, en tant que *philosophus* de profession, sait aussi discuter publiquement⁸⁵.

81. Les exemples sont très nombreux, même avec une *adnominatio* entre *negotium* et *otium* (cf. Pline [1992], p. 178) : *Ep.*, I, 3, 3-4 à Caninius Rufus (*Quin tu – tempus enim – humiles et sordidas curas aliis mandas, et ipse te in alto isto pinguique secessu studiis adseris ? Hoc sit negotium tuum hoc otium ; hic labor haec quies ; in his uigilia, in his etiam somnus reponatur. Effinge aliquid et excude, quod sit perpetuo tuum*) ; I, 22, 6 ; II, 8, 2-3 ; VII, 7, 2 ; VIII, 9, 1 ; cf. aussi le couple *studia-officia* dans *Ep.*, VIII, 23, 4. L'*Ep.*, III, 1, 11-12 semble apporter une solution chronologique au dilemme *negotium-otium*, grâce au précédent de Spurinna (cf. *supra* n. 70), qui peut se permettre de jouir de l'*otium* durant sa retraite (*hanc ego uitam uoto et cogitatione praesumo, ingressurus auidissime, ut primum ratio aetatis receptui canere permiserit*), car il avait déjà rempli tous ses *negotia* (*ille quoque, quoad honestum fuit, obiit officia, gessit magistratus, prouincias rexit, multoque labore hoc otium meruit*). Picone 1977, en revanche, soutient que Pline pensait résoudre ce dilemme en menant tout de front, grâce au remaniement des plaidoyers effectué dans les périodes d'*otium*, ce qui constituait le pendant nécessaire de son activité oratoire, juridique et politique, durant le *negotium*. Cf. aussi Cova 1978, p. 100, qui note à juste titre une certaine « incertezza teorica » à ce propos.
82. Cf. *supra* n. 81. Cf. aussi Leach 1990, p. 33-35 ; Cova 1997, p. 104-105 ; Malaspina 1999 ; Cova 2003, p. 93 ; Wolff 2003, p. 55-70 ; Galimberti Biffino 2007, n. 91 ; Lefèvre 2009, p. 246-250 ; Galimberti Biffino 2014, p. 38. Même l'austère Spurinna *scribit enim et quidem utraque lingua lyrica doctissima ; mira illis dulcedo, mira suauitas, mira hilaritas, cuius gratiam cumulat sanctitas scribens* (*Ep.*, III, 1, 7).
83. Gamberini 1983, p. 106 (discussion exhaustive p. 103-110). La subdivision instituée ensuite par Leach 2003, p. 161 entre un *otium* de maintien, pratiqué par Spurinna, un but en soi, et l'approche plutôt active et efficace de Pline sort du cadre de cette contribution.
84. *Ep.*, I, 14, 4 ; II, 18, 2 ; VI, 6, 5-6 ; VI, 11, 2-3 ; VII, 9 ; cf. Guillemain 1929, p. 26-59 ; Trisoglio 1972, p. 125-151 ; Bütler 1970, p. 104-106 ; Strunk 2012, p. 182.
85. Cf. *supra* n. 70 et *infra* chapitre 4.

J'ai déjà fait allusion au lieu commun – erroné à mon avis – du stoïcisme de Pline⁸⁶ : la centralité de l'*otium* cultivé que je viens de montrer dans son horizon littéraire est une autre preuve d'indépendance, voire d'anti-dogmatisme philosophique, étant donné les difficultés que même le génie de Sénèque avait dû affronter dans le *de Otio* pour justifier l'insertion de l'*otium* dans le système stoïcien⁸⁷. Ce concept tient plutôt de l'épicurisme et pour le comprendre parfaitement chez Pline, il faut le mettre en rapport avec le poids attribué aux villas dans la correspondance : l'*otium* de Pline en tant que tel, en effet, est inconcevable s'il est dépourvu de son décor naturel, c'est-à-dire de ses nombreuses villas hors de Rome, et pas seulement la *Laurentina* et les *Tusci*, auxquelles il consacre deux *ekphraseis* minutieuses⁸⁸. Un lien causal étroit et clair entre épicurisme, refuge dans ses villas et *otium* littéraire est attesté par Stace à propos de Manilius Vopiscus⁸⁹ et de Pollius Felix⁹⁰ : peut-on en déduire de la même façon qu'il existe une origine épicurienne au rapport de Pline avec ses villas et par conséquent à son *otium* ? En premier lieu, Pline ne semble avoir aucunement subi l'effet de l'enseignement entendu au sens d'une sagesse commune, plutôt qu'en un sens dogmatiquement stoïcien ou épicurien, du *caelum, non animum mutant, qui trans mare currunt*⁹¹ : il n'a pas honte d'admettre que son bien-être dépend du lieu où il se trouve. En second lieu, même si les descriptions de Stace portent sur l'ameublement et les richesses des villas de ses *patroni* beaucoup plus que celles de Pline, qui sont plutôt architectoniques et paysagères, ils ont pour souci commun de noter le bon goût, l'absence d'excès, de luxe et d'exagérations, ce qui s'inscrit pourtant à la fois dans la conception originelle d'Épicure et dans le *temperamentum* non-philosophique de Pline⁹². Enfin, le contexte historique tend à éloigner définitivement Pline des racines philosophiques de Manilius Vopiscus et de Pollius Felix. Ceux-ci s'étaient retirés de la vie publique et des *negotia* durant le règne de Domitien⁹³, alors que l'activité de

86. Cf. *supra* chapitre 3.3.

87. Cf. *e.g.* Sen., *Ot.*, I, 4 - 3, 2.

88. Plin., *Ep.*, II, 17 et V, 6. La bibliographie sur les villas de Pline est très dense. Je me borne à rappeler, après la liste d'Aubriou 1989, p. 337, les contributions les plus significatives pour ma recherche : Trisoglio 1972, p. 245-247 ; Myers 2005 ; Méthy 2007, p. 340-353 ; Lefèvre 2009, p. 223-251 ; Gibson, Morello 2012, p. 306-307 ; Castagna 2014, p. 52-54 ; Galimberti Biffino 2014 ; Gonzalès 2014 ; Marchesi 2015, p. 223-251. Pour la liaison *uilla-otium*, cf. *e.g.* Ep., I, 3 ; I, 9 ; V, 6, 45 ; VII, 3.

89. La *Villa Tiburtina* de Silu., I, 3, 90-104 (cf. surtout 91-94, *hic premitur fecunda quies, uirtusque serena / fronte grauis sanusque nitor luxuque carentes / deliciae, quas ipse suis digressus Athenis / mallet deserto senior Gargettius horto*).

90. La *Villa Surrentina* de Silu., III, 2, 112-115 ; 123-154 (cf. surtout 113, *seu uoluit monitus quos dat Gargettius auctor*).

91. Hor., *Ep.*, I, 11, 27 ; Ter., *Eun.*, 973 (sur une sagesse commune) ; pour le stoïcisme, cf. la fameuse *Ep.*, 28 de Sénèque ; pour l'épicurisme cf. Lucr., III, 1053-1075 (avec la reprise chez Sen., *Tranq.*, II, 14) ; en général Sabato 2006.

92. Pour Stace cf. Silu., I, 3, 92-93 (cité *supra* n. 89) ; pour Pline *e.g.* Ep., I, 15, 3 ; II, 6, 2 ; II, 17, 3 ; VI, 31, 13 ; cf. Cova 1972, p. 22-24 ; Myers 2005, p. 116 ; p. 120 (« it is notable that Pliny's villa letters do not evoke the philosophical associations of villa life such as we saw in Statius ») ; Gonzalès 2014, p. 107.

93. Ce qui était aussi une façon d'échapper au choix obligé entre collaboration et persécution (cf. Myers 2005, p. 104-105 : « The practice of leisure was safer than a political career », avec renvoi à Ep., VIII, 14, 7 ; p. 109 : « Statius's stress on his patrons' Epicurean sympathies

Pline, comme on l'a dit⁹⁴, est construite sur la dialectique continue entre les *officia* administratifs et l'*otium* dans les villas, sous le gouvernement du meilleur des princes. On peut donc en conclure que, tout comme Pline ne peut pas être rapproché des Stoïciens sous plusieurs aspects, son *otium* ne présente pas non plus de trait épicurien⁹⁵.

3.7.4.

Dans le chapitre 3.4 j'ai déjà introduit le thème de la gloire et de l'éloge (de soi), si présent dans les lettres qu'elle « auf heutige Leser befremdlich wirkt »⁹⁶. Malgré le fort ancrage de Pline dans le domaine littéraire, noté déjà plusieurs fois, et compte tenu des différences de genre entre sa correspondance et les plaidoyers cicéroniens, il est remarquable qu'il s'avère connaître de première main la discussion éthique sous-jacente, tout en évitant d'adopter une position philosophiquement nette⁹⁷.

3.7.5.

Loin d'être un fastidieux flatteur, Pline essaie avec son *Panegyrique* de proposer une vision (voire une « théorie ») politique du principat⁹⁸. Il faut dépasser les polémiques

may be understood as a mark of their cultural pretensions, but it also suggests that their withdrawal is politically acceptable, indicating acquiescence to the current political regime rather than protest », alors que Pline durant la même période suivit encore une fois une voie moyenne, en servant fidèlement l'État (et donc l'empereur), mais sans reculer face aux (possibles) dangers, comme il le raconte en *Ep.*, III, 11, 2-4 (cf. Trisoglio 1972, p. 44 ; Shelton 1987).

94. Cf. *supra* n. 81.

95. *Contra* André 1975, p. 243-244 : « Toute la doctrine de l'*otium* chez Pline révèle un effort pour concilier l'individualisme épicurien et le *decorum* romain » (p. 244), affirmation qui à mon avis se fonde encore une fois sur le recours à la « propriété de transitivité » sur Pline, cette fois de l'épicurisme, « désormais intégré à la pensée romaine » (p. 243), et non du stoïcisme.

96. Neger 2015, p. 316 ; cf. aussi Guillemin 1929, p. 13-21 ; Trisoglio 1972, p. 176-184 ; André 1975, p. 242-243 (qui y entrevoit une trace d'épicurisme) ; Aubrion 1989, p. 347 ; Radicke 1997 ; Wolff 2003, p. 53-56 ; Griffin 2007, p. 466-467 ; Méthy 2007, p. 74-87 ; p. 99-113 ; Fögen 2015, p. 38-39.

97. Neger 2015, p. 323-334, en partant d'*Ep.*, VII, 33, démontre que Pline « mit der Diskussion um das Thema Selbstlob bestens vertraut war » (p. 333), surtout chez Cicéron ; cf. aussi Cova 1978, p. 99.

98. Cf. Hammond 1938, p. 115 (« he expresses a fairly consistent point of view in his various remarks on political questions ») et surtout l'étude novatrice de Trisoglio 1972, p. 22-96, souvent oubliée ou ignorée de ceux qui ne lisent que de l'anglais : cf. *e.g.* Strunk 2012. Voir en outre Aubrion 1989, p. 345-349 ; Molin 1989, p. 790 (« sorte de texte organique définissant de façon précise les limites des pouvoirs du Prince ») ; Morford 1992, p. 585 (« The *Panegyricus*, therefore, for all its ceremonial rhetoric, was a serious attempt to define a working relationship between Senate and princeps. Pliny was trying to show *obsequium* with dignity towards a ruler who held overwhelming power, since the *Lex de Imperio Vespasiani* had already defined the constitutional limits of senatorial *libertas*. His purpose in speaking was explicitly to outline a course of action for the princeps ») ; Stadter 2006, p. 74 (« Pliny could consider the work of empire philosophy in action », avec renvoi aux maximes d'Euphratès en *Ep.*, I, 10, 10 ; cette philosophie n'est pourtant pas grecque, car du moins le livre X de la correspondance « is filled with Roman qualities »).

stériles relatives à la fois au conformisme⁹⁹ et au prétendu « pessimisme » ou « optimisme »¹⁰⁰ de notre auteur et reconnaître plutôt qu'il est réaliste et intelligent, en tant qu'il alterne éloge et admonestation, selon une démarche empruntée à la tradition des miroirs des Princes et à laquelle s'étaient adaptés le *Pro Marcello* cicéronien tout comme le *De Clementia*¹⁰¹. Malgré la différence de genre et l'orthodoxie stoïcienne proclamée par Sénèque¹⁰², ce dernier traité est le plus indiqué pour une comparaison : l'admission de l'absence d'une limite objective et légale au pouvoir de l'empereur est identique dans les deux visions politiques¹⁰³, à ceci près que Sénèque œuvre dans sa propre conscience, alors que Pline propose à Trajan, en général, un assortiment

L'unique voix contraire – mais limitée à la correspondance – qui fasse autorité est celle d'André 1975, p. 234-235 (« l'épistolier, déferent jusqu'à la servilité à l'égard de Trajan, n'a guère apporté sa contribution à l'idéologie monarchiste »). En revanche, Molin 1989, p. 789 me semble excessif quand il soutient « qu'il ne s'agissait pas d'un texte inspiré par la propagande impériale », alors qu'il est vrai que Pline y « parle en son nom » (p. 796 ; cf. aussi Hammond 1938, p. 120-121). J'ai déjà fait allusion à la morale sociale de Pline à propos d'évergétisme (cf. *supra* n. 45) et j'y reviendrai à propos de la mort des esclaves (cf. *infra* n. 107).

99. Cf. Aubrion 1989, p. 347 ; Soverini 1989, p. 536-545 et 554 sur le livre X de la correspondance (« servizio coscienzioso e leale [...] naturale riluttanza ad assumere posizioni personali troppo rischiose » ; même jugement chez Molin 1989, p. 785) ; Jal 1993. Soverini cite la formule de M. Hammond, sur Pline en tant qu'*average man*, mais en réfléchissant aussi sur le « conformismo di fondo da cui Plinio né sa né vuole mai realmente uscire, ma che non gli impedisce di conservare una sostanziale onestà e dirittura morale ».
100. Dans la correspondance les espoirs littéraires et moraux (I, 10, 1 ; IV, 15, 7-8) alternent avec le sentiment que « the contemporary literary scene is in a state of enervation » (Strunk 2012, p. 180, à propos d'*Ep.*, I, 13, 1-2), le dégoût pour la décadence morale de ses contemporains de tout âge (IV, 25 ; VIII, 23, 3) et la nostalgie du passé (II, 20, 12), sans penchants républicains néanmoins, considérés comme irréalistes : cf. Hammond 1938, p. 118 ; Trisoglio 1972, p. 3-6 ; p. 97-151 ; Cova 1978, p. 96-97 ; Aubrion 1989, p. 345 ; Jal 1993, p. 225 ; Lefèvre 2009, p. 23-47 ; p. 80-101 ; Wolff 2003 ; Haltenhoff 2011, p. 190-193 ; Strunk 2012, avec discussion de la bibliographie précédente.
101. Plin., *Ep.*, III, 18, 2 (*primum ut imperatori nostro uirtutes suae ueris laudibus commendarentur, deinde ut futuri principes non quasi a magistro sed tamen sub exemplo praemonerentur*) ; III, 18, 2 et *Pan.*, 4, 1 (*ut consulis uoce sub titulo gratiarum agendarum boni principes quae facerent recognoscerent, mali quae facere debent*). Cf. Hammond 1938, p. 124-125 ; Trisoglio 1972, p. 22 ; p. 50-78 ; Morford 1992, qui, plutôt qu'à Cicéron et Sénèque, pense à Isocrate et à son *Évagoras* comme modèle ; Griffin 2007, p. 468 ; Roche (dir.) 2011.
102. Sén., *Cl.*, I, 3, 2 ; II, 5, 2.
103. *Ibid.*, I, 1, 4 (*sic me custodio, tamquam legibus, quas ex situ ac tenebris in lucem euocauit, rationem redditurus sim*) vs. *Ep.*, III, 7, 14 ; III, 20, 12 ; *Pan.*, 66, 4 (*iubes esse liberos : erimus*) ; 72, 1 : chez Pline l'admission est explicite, mais cohabite avec d'autres affirmations de sens inverse, malgré la *Lex de imperio Vespasiani* (e.g. *Pan.*, 65, 1 : *quod ego nunc primum audio, nunc primum disco ; non est princeps super leges sed leges super principem, idemque Caesari consuli quod ceteris non licet*) ; cf. Hammond 1938, p. 124-125 (qui rappelle aussi « the Stoic concept of the king as animate law » à propos de *Pan.*, 24, 4), et Cova 1997, p. 102 (qui parle justement de « incertezza (o timidezza ?) concettuale »). Il est cependant clair qu'il s'agit d'une liberté d'esclaves : « La libertà dei servi o dei sudditi consiste nel non essere ostacolati nel perseguimento dei nostri fini. La libertà del cittadino consiste invece nel non essere sottoposti al potere arbitrario o enorme di un uomo » (Viroli 2011, p. xi) ; cf. aussi Hammond 1938, p. 128-129 ; Trisoglio 1972, p. 39 (« per il nostro scrittore il principato è una soluzione tecnica, mentre la libertà è un fatto morale ») ; Cova 1978, p. 98-99 ; Morford 1992, p. 584-592 ; Méthy 2007, p. 290 ; Strunk 2012, p. 187-192.

de nombreuses vertus et le dévouement envers l'État¹⁰⁴. De ce fait, il prend des distances avec Sénèque et sa valorisation excessive de la clémence comme vertu de base du bon prince, attestée par l'échec politique de Néron. Même si nous ne retrouvons rien ici qui puisse être classé comme purement philosophique, la réflexion plinienne constitue néanmoins une doctrine politique à part entière, non pas théorique ni utopique, mais personnelle et très réaliste : pourtant, malgré les efforts de Michel Molin, je ne vois en elle rien de typiquement stoïcien¹⁰⁵.

3.7.6.

Comme à propos de la gloire (chapitre 3.7.4), Pline s'avère connaître de première main la discussion éthique sous-jacente même en ce qui concerne les lieux communs (rhétoriques et philosophiques) de la consolation. Ici, pourtant, il est capable de s'en éloigner nettement, dans une polémique ouverte, par moments, à l'encontre de Sénèque et du stoïcisme¹⁰⁶. Dans ce domaine, sa contribution personnelle est très

104. Trisoglio 1972, p. 6 (« la politica nasce dagli intimi valori umani ») ; André 1975, p. 235 (« dévotion au bien public ») ; Picone 1977, p. 183 ; Molin 1989, p. 791-792 (*sapientia, patientia, non dissoluta clementia, seueritas-hilaritas, grauitas-simplicitas, maiestas-humanitas*) ; Morford 1992, p. 589 (« The virtues of such a princeps are *moderatio* and *sanctitas* (63.8), the former being the counterpart of the *obsequium* shown by his fellow citizens ») ; Cova 1997, p. 102 ; Stadter 2006 ; Méthy 2007, p. 117-141 (liste complète des vertus présentes dans la correspondance) ; Méthy 2014, en se bornant aux réponses de Trajan dans le livre X de la correspondance, met l'accent sur la « douceur » et la « justice » de l'empereur. Je ne suis pas d'accord avec Galimberti Biffino 2003, p. 186-187, qui suppose que le « minimo comun denominatore è recuperabile nella *moderatio* », avec le prince comme modèle des vertus de l'homme ordinaire : à mon avis, l'interprétation correcte est celle, inverse, de Cova 1978, p. 105 (« Non più la politica subordina a sé tutto l'uomo ma le norme di comportamento dell'uomo rifluiscono in politica. [...] Conseguentemente la figura del politico si compone secondo i tratti dell'immagine che Plinio si fa dell'uomo » ; cf. aussi p. 106, n. 32 et Rieks 1967, p. 248). Il est possible, mais indémontrable, que Pline entendait « devenir la conscience philosophique du Prince » (Molin 1989, p. 794).

105. Cf. *supra* n. 98. Selon Molin 1989, p. 792, « cette sagesse est clairement reconnaissable : la présence de quelques thèmes précis, comme l'idée que celui qui possède une vertu les possède toutes, permet d'identifier le stoïcisme, et l'insistance sur le rétablissement de la paix intérieure et le retour de la concorde, évidente au moment de la description de la liesse générale à Rome lors de l'*aduentus* de Trajan, quelle que soit la scène exacte à laquelle il est fait allusion, illustre l'axiome stoïcien de l'harmonie universelle. L'inspiration stoïcienne de Pline est peu connue. Il avait été marqué dans sa jeunesse par l'enseignement de C. Musonius Rufus, le maître d'Épictète, et par son admiration pour son oncle qui professait la philosophie du Portique ». Pourtant, les passages du *Panégryrique* présentés (59, 5 ; 4, 6 ; 22-23) ne sont pas convaincants, et je ne suis pas seul de cet avis (cf. Griffin 2007, p. 455) : sans répéter ce que j'ai dit *supra* au chapitre 3.3. à propos de la prétendue « propriété de transitivité » des croyances d'autrui sur Pline, je rappelle qu'*Ep.*, III, 11, 5-7 (*Musonium [...] cum admiratione dilexi*) témoigne d'une connaissance, mais non du moindre apprentissage philosophique auprès de Musonius, apprentissage que même d'autres savants lui supposent sans réserve (e.g. Bell 1990, p. 38, n. 8).

106. Cf. en général Gnifka 1973, p. 110 ; André 1975, p. 242 ; Cova 1978, p. 92-95 ; Idem 1997, p. 103-104 ; Wolff 2003, p. 75-77 ; Griffin 2007, p. 461-462 ; Lefèvre 2009, p. 213-221 ; Klodt 2012, p. 25-27. Ces lettres ne sont pas exactement des « consolations », car elles ne sont curieusement jamais envoyées aux parents proches du décédé, mais à des tiers,

pointue¹⁰⁷ et tourne autour de la notion de *mollitia*, avec laquelle sa mentalité pratique et anti-dogmatique prône la « découverte de l'intériorité »¹⁰⁸ et anticipe sur la sensibilité, la compréhension et la sentimentalité modernes. Le refus plinien de l'*apatheia* n'a rien de la *metriopatheia* aristotélicienne¹⁰⁹ : il n'a pas trait à la lutte contre la maladie, la douleur ou la mort, lutte dans laquelle l'idéal reste celui de la *temperantia* et de la *patientia*, à la fois romaines et philosophiques en général, mais il concerne le droit de pleurer ses morts¹¹⁰. Étant donné que la vie ne se fonde pas sur l'*autarkeia* stoïcienne,

moins émotionnellement touchés (cf. aussi *Ep.*, I, 12 sur Corellius Rufus et IX, 9). La raison n'en est ni l'embarras ni la paresse : Pline développe la réflexion chrysippéenne sur l'insuccès du traitement des *recentes tumores* (Cic., *Tusc.*, IV, 63 = *phlegmone* en SVF, III, 467 ; III, 474, cf. Graver 2016, p. 203) pour aboutir à la constatation très pessimiste de l'inutilité des pratiques consolatoires (aussi envers soi-même, cf. *Ep.*, VIII, 23, *supra* n. 52) quand elles seraient vraiment utiles, c'est-à-dire juste après le décès. L'*Ep.*, V, 16, sur la mort de la fille de Minucius Fundanus, est la plus connue et probablement la plus émouvante des lettres de « consolation » de Pline pour l'*acerbum funus* des jeunes : cf. Sherwin-White (Pline [1966]), p. 348 sur les études philosophiques de Fundanus, entre le stoïcisme de Musonius Rufus et peut-être le platonisme ; Syme 1991 ; Griffin 2007, p. 462-464.

107. Pline réussit à « einen einheitlichen und bis zu gewissem Grade persönlich gefärbten Gesamteindruck zu erzeugen » (Gnilka 1973, p. 113 ; cf. aussi Gamberini 1983, p. 231-235). C'est à ce domaine que se rattache aussi l'attitude de Pline envers les décès des esclaves, décrite en *Ep.*, V, 19 ; VIII, 1 ; VIII, 16, qui est très étudiée aussi pour ses rapports avec Sen., *Ep.*, 47 : cf. Hammond 1938, p. 135 ; Rieks 1967, p. 232-234 ; Cova 1972, p. 24-27 ; Trisoglio 1972, p. 164-168 ; Cova 1997, p. 99 ; Lefèvre 2009, p. 181-194 ; Tzounakas 2011, p. 356 ; Gibson, Morello 2012, p. 303, avec une liste des passages et une bibliographie ; Gonzalès 2014.
108. Méthy 2007, p. 175 : cf. *Ep.*, IV, 21, 5 (*mollitia animi*) ; V, 16, 8 (*expulsisque uirtutibus aliis pietatis est totus*) ; V, 16, 10 (*solacium [...] molle et humanum*) ; VIII, 16, 4 (*hominis est enim adfici dolore sentire, resistere tamen et solacia admittere, non solaciis non egere*).
109. André 1975, p. 238 me semble franchement manquer de preuves quand il présume une source scolaire dans cette démarche plinienne : « à la rigueur vertueuse de l'ancien Portique, Pline ajoutera le sens de la relativité psychologique qui, issu de l'aristotélisme, s'est imposé au moyen stoïcisme ».
110. Cf. Cova 1972, p. 26-27, n. 22, sans doute le savant le plus pointu et le plus sensible à ce thème (« l'elogio delle [...] qualità eroiche [scil. della figlia] sembrerebbe solo un fastidioso complimento, se non servisse a rilevare per contrasto la 'mediocrità' paterna, così cara al nostro. [...] Ben lungi dal condannare la contraddizione fra la teoria e la pratica, Plinio loda tanta umana debolezza [...] La perfetta applicabilità a Fundano della massima di VIII, 16, 4 [cf. *supra* n. 108] ne conferma, mi pare, la centralità e l'universalità ») ; Gnilka 1973, p. 117 (« Plinius wollte nicht rasonieren und ermahnen, er wollte klagen und rühren ») ; André 1975, p. 245 ; Cova 1978, p. 92-95 (« *uirtus* è anche la *pietas* [...] Secondo il sentire stoico questa non è virtù, ma debolezza. Per Plinio è invece sostanza umana » : p. 93-95) ; p. 100-103 ; Aubrion 1989, p. 348-349 ; Méthy 2007, p. 207-230 ; Tzounakas 2011, p. 353-355 (« the need to express *dolor* supersedes any other, as it points to the extent of the loss suffered, the value of the person who has died and the genuine relationship that existed between the latter and the person in mourning » : p. 355). Klodt 2012, p. 43-48, en revanche, ne semble pas avoir compris l'enjeu : d'un côté elle a raison d'opposer l'attitude face à la mort qu'adopte de la fille de Fundanus, véritable « femme virile » (cf. n. 48) héroïque et stoïcienne, et le deuil démesuré de son père, condamnable à la fois du point de vue du *mos* romain et du Portique. Pourtant, la savante ne voit pas là la revendication consciente d'un nouvel espace de sentimentalité, mais plutôt une critique implicite du père, une critique qui n'a aucune raison d'être, si l'on pense au cas identique de Corellius Rufus (*Ep.*, I, 12 ; III, 3 ; IV, 17). Ici, l'éloge sincère de la

mais sur le rapport de dépendance réciproque entre les personnes, Pline soutient que la mort interrompt cette liaison et que par conséquent son bien-être (*Ep.*, I, 12) et le bien-être même des *sapientes* (*Ep.*, V, 16, 8) sont durement affectés par cette absence, qui cause à son tour le *desiderium* (*Ep.*, I, 12, 10 ; V, 16, 6). Percevoir ce sentiment et le partager avec son prochain, bref, ressentir de la douleur, même publiquement, est donc une attitude non seulement excusable, mais aussi nécessaire, sans qu'il soit besoin d'avoir recours à la justification stoïcienne des *propatheiai* de Cic., *Tusc.*, III, 83 ou *Sen.*, *Ep.*, 99, 14-16 ; 18-19¹¹¹.

4. LES « PRATIQUES »

Pour conclure mon enquête il me reste encore, comme convenu, à voir si l'on peut isoler une ou plusieurs « pratiques » reconnaissables comme philosophiques, dans le sens proposé par Pierre Vesperini¹¹² ou dans un sens semblable, en tenant compte du temps écoulé entre la république et l'empire de Trajan.

Il faut revenir à l'analyse sémantique du chapitre 2, où j'avais cité les lettres I, 10 (Euphratès) ; III, 1 (Spurinna) ; III, 11 (Artémidore) : en présentant des portraits à part entière d'intellectuels, elles sont, avec I, 22 (Titius Aristo), les seules à nous permettre d'envisager ces « pratiques »¹¹³. Pline y distingue clairement la « mauvaise pratique » d'un côté, qui consiste dans l'incohérence entre la profession de philosophe et le caractère véritable¹¹⁴, et la « bonne pratique », de l'autre côté, qui s'incarne

patience face à la douleur et de la détermination à se suicider (cf. *supra* n. 48) n'empêche pas Pline de refuser les consolations traditionnelles au motif qu'elles sont inutiles (*Ep.*, I, 12, 13 Pline = V, 16, 10-11 Minucius Fundanus) et en même temps de réclamer encore une fois un espace personnel pour les sentiments de *dolor* et de *desiderium* envers le défunt (*Ep.*, I, 12, 10-12 Pline = V, 16, 7-9 Minucius Fundanus).

111. Cf. Graver 2007, p. 87-108. Je ne suis pas d'accord avec Griffin 2007, p. 462-468, qui a recours juste aux *propatheiai* pour expliquer la position de Pline et surtout interprète les critiques pliniennes envers le genre des consolations (cf. *supra* n. 106) comme une démarche pédagogique (« what Pliny objects to as excessive harshness and lack of humanity is often a pedagogic strategy, a technique of protreptic, and doubtless recognized by the audience as such » : p. 467 ; résumé plus convaincant de la pédagogie de Pline chez Cova 1972, p. 25 ; p. 28). Il me semble que cette position revient à ne pas saisir les aspects de nouveauté relatifs à la *mollitia* et à la *pietas* dont je viens de parler.
112. Vesperini 2012, p. 510-511 énumère les usages « monumental », oratoire, ludique, éthique (mais en un sens esthétique) et littéraire.
113. À vrai dire, je me suis occupé dans ces pages aussi de Corellius Rufus (cf. *supra* notes 11, 28, 35, 48, 57, 106, 109), mais ses « pratiques » sont presque exclusivement concentrées sur la *patientia*, la maladie et la mort et ne peuvent donc pas fournir un portrait à part entière. Cf. Rieks 1967, p. 237-248 ; Trisoglio 1972, p. 101-103 ; p. 192-194 ; André 1975, p. 237 ; Lefèvre 2009 pour la liste complète des « médallions » dans la correspondance.
114. Cf. *Ep.*, I, 22, 6 : *in summa non facile quemquam ex istis qui sapientiae studium habitu corporis praeferunt, huic uiro comparabis* (avec référence à Titius Aristo, cf. *supra* n. 48 et *infra* n. 116). *Non quidem gymnasia sectatur aut porticus, nec disputationibus longis aliorum otium suumque delectat, sed in toga negotiisque uersatur, multos aduocatione plures consilio iuuat. Nemini tamen istorum castitate pietate iustitia, fortitudine etiam primo loco cesserit* ; *Ep.*, III, 11, 6 : *Nam ex omnibus, qui nunc se philosophos uocant, uix unum aut alterum inuenies tanta sinceritate, tanta ueritate* (avec référence au Stoïcien Artémidore, cf. *supra* n. 44 et *infra* n. 115 et 120). Cette incohérence est à son tour un lieu commun de la polémique antiphilosophique : cf. le

dans l'Euphratès d'*Ep.*, I, 10, que nous avons rencontré plusieurs fois, et plus brièvement dans l'Artémidore d'*Ep.*, III, 11, 5-7¹¹⁵.

Pourtant, les « bonnes pratiques » de ces deux philosophes sont semblables à celles d'autres personnages que Pline propose comme modèles de vie, mais qui ne sont pas philosophes, comme le Spurinna d'*Ep.*, III, 1 et le jurisconsulte Titius Aristo d'*Ep.*, I, 22. Entre les deux couples il y a certes une opposition privé-public, qui s'inscrit aisément dans l'opposition Rome-Orient : tout comme Spurinna, même le romain Titius Aristo est un *thesaurus* de connaissances, mais seulement à titre privé, réservé à Pline et aux autres amis qui le consultent¹¹⁶. Les portraits d'Euphratès et d'Artémidore, au contraire, représentent plutôt des professeurs, à qui l'on peut rendre visite personnellement, bien sûr, mais qui, comme nous le savons, sont aussi capables de *disputare* (*Ep.*, I, 10, 5) en public et qui en ceci peuvent être rapprochés du rhéteur Isée¹¹⁷. Il y a pourtant une autre « pratique » qui sépare en revanche nettement ce dernier des deux philosophes et qui dépasse la frontière sociale et raciale : Isée, tout en étant un orateur cultivé, élégant et convaincant et aussi un modèle d'intégrité morale, reste pourtant un *scholasticus*, inapte à la véritable vie publique (*in foro uerisque litibus*)¹¹⁸, alors qu'Euphratès et Artémidore sont des idéaux parfaits d'*oikeiôsis* et de vie vertueuse,

catalogue des préjugés chez André 1975, p. 228, n. 6 ; p. 236 ; Trisoglio (Pline [1992]), p. 393, qui rappelle *ad loc.* Cic., *Tusc.*, II, 11-12 et Quint., *Inst.*, I praef., 15, auxquels il faut ajouter du moins Sen., *Ep.*, 5, 1-2. Ces polémiques sont attestées aussi chez Tacite, *Ann.*, XIII, 42 ; XIV, 52 ; XIV, 57 ; XV, 45 ; XVI, 22, cf. Leach 1990, p. 32-33 ; André 1991, p. 3111-3112. Frede 1997, p. 6-7 souligne que les autres sources anciennes qui nous parlent d'Euphratès, en particulier Epict., IV, 8, 17-20, confirment son souci d'éviter cette « mauvaise pratique ».

115. Pour Euphratès, cf. les passages cités *supra* notes 70 et 78 et *infra* n. 120. Pour Artémidore, cf. *supra* notes 28 et 114. Je remercie C. Lévy de m'avoir montré *per litteras* comment Pline sait présenter concrètement, dans son portrait d'Euphratès, « la structure de l'*oikeiôsis* sociale en cercles concentriques », typique du stoïcisme et ancrée dans la culture de l'époque impériale. Les cercles concentriques vont en effet de l'individu à la famille, à la patrie (Euphratès est attaché à sa première, la Syrie, et à sa seconde, Rome) et enfin à l'humanité tout entière.
116. Plin., *Ep.*, I, 22, 2 : *Quam peritus ille et priuati iuris et publici ! Quantum rerum, quantum exemplorum, quantum antiquitatis tenet ! Nihil est quod discere uelis quod ille docere non possit ; mihi certe quotiens aliquid abditum quaero, ille thesaurus est. 3. Iam quanta sermonibus eius fides, quanta auctoritas, quam pressa et decora cunctatio ! Quid est quod non statim sciat ? Et tamen plerumque haesitat dubitat, diuersitate rationum, quas acri magnoque iudicio ab origine causisque primis repetit discernit expendit* (sur cette prudente procédure juridique d'origine néo-académicienne d'Aristo, cf. Scarano Ussani 1995 et Tamburi 2009).
117. Plin., *Ep.*, II, 3 ; cf. *supra* n. 61. Le rapprochement entre un philosophe et un rhéteur rappelle à mon avis ce que Cicéron disait de Molon (*Brut.*, 316 : *Molonem adplicau cum actorem in ueris causis scriptoremque praestantem tum in notandis animaduertendisque uitis et instituendo docendoque prudentissimum*) ; cf. Guérin 2012-2013, p. 24-26 sur les rapports entre discours philosophique et déclamatoire.
118. Plin., *Ep.*, II, 3, 5 : *diebus et noctibus nihil aliud agit nihil audit nihil loquitur. Annum sexagensimum excessit et adhuc scholasticus tantum est : quo genere hominum nihil aut sincerius aut simplicius aut melius. Nos enim, qui in foro uerisque litibus terimur, multum malitiae quamuis nolimus addicimus.* L'adjectif réapparaît, toujours avec une nuance péjorative, en *Ep.*, I, 24, 4 à propos de Suétone ; II, 20, 9 ; IX, 2, 3 : le point commun entre ces occurrences est le mépris pour une activité considérée aussi comme *umbratica*, éloignée de la réalité du forum et de la vie active. L'*oratio philosophorum* est définie comme *umbratilis* par Cic., *Orat.*, 64 (cf. Guérin 2012-2013, p. 22-23), ce qui à mon avis replacerait l'*hapax umbratica* de Plin., *Ep.*, IX, 2, 3 dans le domaine de la rhétorique, plutôt que de la morale.

au-delà des différences privé-public et Rome-Orient, au même titre que Spurinna et Aristo¹¹⁹. Cette exemplarité est patente, parce que Pline, pour tous les quatre, s'efforce de montrer les retombées qu'entraîne leur perfection morale dans les « pratiques » de la vie quotidienne, pratiques qui s'inscrivent dans une étiquette faite d'élégance, de gentillesse, d'amitié, de bonne éducation et de bon goût, de refus du luxe ; bref, dans le *temperamentum* dont j'ai déjà parlé et qui se reflète même dans l'aspect physique et la possession de biens matériels, à l'encontre de tout rigorisme stoïcien¹²⁰.

5. CONCLUSIONS

La philosophie constituait une partie considérable de la formation culturelle de Pline, qui ne l'a jamais ni expulsée du « territoire des intellectuels », comme Quintilien fut censé l'avoir fait, ni mise non plus au centre de ses intérêts : guidé par son

119. Cf. *supra* n. 115 pour l'*oikeiôsis* ; en outre, cf. Gazich 2003, p. 137-140 (« È la capacità di calarsi nella realtà, che con le sue esigenze di mutevolezza di flessibilità rende i *praecepta* inefficaci per la loro astrattezza e per la loro rigidità: virtù come la *castitas*, la *pietas*, la *iustitia* la *fortitudo*, non si apprendono in astratto, ma si imitano da modelli viventi » : p. 140), Méthy 2007, p. 193-200 ; Lefèvre 2009, p. 163-164. Il est vraiment dommage que Grimal 1955, p. 383, dans sa comparaison entre Euphratès et Isée, ne se soit point aperçu de cette différence, en insistant seulement sur les similitudes : « Les deux personnages les plus admirés de Pline, Euphratès et Isée, sont tous deux des hommes d'école, et non plus des hommes d'action. [...] Pline, maintenant, se tourne vers des modèles orientaux, et soupire après l'*otium*. Mais, ce faisant, il demeure pourtant fidèle encore à certains traits fondamentaux de l'âme romaine. Les modèles qu'il choisit accordent tous deux la prédominance aux préoccupations morales ; l'un et l'autre affichent un sens égal de la 'mesure', et se réfèrent au grand critère stoïcien de la 'conformité à la Nature'. [...] Il n'y a, dans leur enseignement, rien dont puisse rougir un sénateur romain » ; jugement très proche chez Sherwin-White (Pline [1966]), p. 138 et Rieks 1967, p. 227-228.
120. Cf. *supra* chapitre 3.7.1. pour le *temperamentum*. « Pratiques » d'Euphratès : *Ep.*, I, 10, 3 (cf. *supra* n. 78) ; 5 (cf. *supra* n. 70) ; 6 (cf. *supra* n. 50). « Pratiques » d'Aristo : *Ep.*, I, 22, 4 (*ad hoc quam parvus in uictu, quam modicus in cultu ! Soleo ipsum cubiculum illius ipsumque lectum ut imaginem quandam praeae frugalitatis adspicere*, avec le commentaire d'André 1975, p. 236 et Galimberti Biffino 2003, p. 186) ; 6 (cf. *supra* n. 114). « Pratiques » de Spurinna : *Ep.*, III, 1, 2 (*uita disposita*) ; 4 (*honestissimi sermones*) ; 6 (cf. *supra* n. 70) ; 7 (cf. *supra* n. 83) ; 9 (*adponitur cena non minus nitida quam frugi, in argento puro et antiquo ; sunt in usu et Corinthia, quibus delectatur nec adficitur. [...] tanta comitate conuiuium trahitur*) ; 10 (*illi post septimum et septuagesimum annum aurium oculorum uigor integer, inde agile et uiuidum corpus*). « Pratiques » d'Artémidore : *Ep.*, III, 11, 1 (*benigna natura*) ; 6 (*mitto qua patientia corporis hiemes iuxta et aestates ferat, ut nullis laboribus cedat, ut nihil in cibo in potu uoluptatibus tribuat, ut oculos animatum contineat. Sunt haec magna, sed in alio ; in hoc uero minima, si ceteris uirtutibus comparentur*) ; 8 (*benignitas*). Cf. en général Cova 1978, p. 112-113 ; Leach 1990, p. 20-21 ; Frede 1997, p. 6 ; Ludolph 1997, p. 63-64 (qui met justement en lumière la façon ludique et paradoxale avec laquelle Pline atténue l'image excessivement sérieuse de la *patientia* stoïcienne de III, 11, 6, « das Bild eines Musterstoikers [...]. Man möchte sagen: Sokrates redivivus! », au moyen de la *benignitas* et de *ceterae uirtutes*) ; Méthy 2007, p. 196-200 ; Haltenhoff 2011, p. 204, n. 129 (« Im Grunde sagt der Philosoph ja auch das, was ein Angehöriger der römischen Elite hören möchte », à propos d'Euphratès en *Ep.*, I, 10, 10). Étant donné que le *Panegyrique* est le portrait du prince idéal, il n'est pas étonnant de retrouver même ici cette conception globale de vertus intérieures et extérieures, y comprise la beauté physique (*Pan.*, 4, 7 ; cf. Hammond 1938, p. 123) : je répète ici (cf. *supra* n. 104) ce que dit Cova 1997, p. 106, « Traiano ha una misura media non dissimile da quella osservata in altri ».

temperamentum, Pline évite le bannissement préalable de la philosophie tout comme la passion exclusive que lui voue Sénèque. En tant que *paideia*, la philosophie grecque n'est qu'un genre parmi les autres, une composante du tout ; en tant que *philanthropia*, elle ne se distingue pas, pour ses résultats pratiques chez Euphratès et Artémidore, de la *sapientia* issue du *mos*, qui est pourtant bien plus inhérente aux Romains tels que Spurinna, Pline ou Trajan.

Dans un premier temps, j'avais pensé pouvoir me borner à répéter en conclusion pour Pline ce que Jean-Marie André avait écrit à propos de Tacite, son ami et compagnon : « Une *humanitas* que la philosophie peut enrichir, mais dont elle n'a pas le monopole, ni pour l'éducation, ni pour la conduite politique : l'*homo maxime humanus* doit rester un citoyen »¹²¹. Parvenu à la fin de mon enquête, pourtant, je crois nécessaire d'ajouter que les apports pliniens au niveau de l'éthique (gestion du deuil), de la politique (conception du pouvoir impérial) et des « pratiques » du *temperamentum*, même sans être éminemment philosophiques ou être présentés comme tels par notre auteur, relèvent de la philosophie des écoles hellénistiques et non pas de la « moralité populaire ». Sur cette base, Pline contribue de façon personnelle et novatrice à l'évolution culturelle du II^e siècle après J.C., en vue du dépassement du « stoïcisme d'État »¹²², de l'acceptation des émotions dans l'univers moral et enfin de l'affaiblissement progressif de l'orthodoxie d'école au profit d'une politique « humaine »¹²³. Il me semble donc peu généreux de refuser à Pline la « méditation intérieure »¹²⁴ : par son insatisfaction éclectique envers les systèmes philosophiques en général et le stoïcisme triomphant en particulier, Pline a su, en quelque sorte, comprendre les faiblesses structurelles de ce dernier et en anticiper le déclin, qui se déroula un siècle plus tard, parallèlement à la crise politique au cours de laquelle le Portique perdit sa capacité à assurer une base idéologique à la concorde civile des classes sociales¹²⁵.

BIBLIOGRAPHIE

Sources anciennes

PLINE, *Lettres*

[1966] Pline, *Lettres*, éd. A. N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford, Oxford University Press.

[1992] Pline, *Lettres*, éd. F. Trisoglio, *Plinio il Giovane, Opere*, Turin, UTET.

Littérature secondaire

ANDRÉ (J.-M.)

1966 *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines à l'époque augustéenne*, Paris, PUF.

121. André 1991, p. 3152.

122. Cf. *supra* n. 45.

123. Hammond 1938, p. 140. Cf. *supra* n. 29 pour les possibles influences d'Euphratès.

124. André 1975, p. 247.

125. Donini 1982, p. 178 ; *ibidem* : « non lasciava certamente più spazio al tentativo stoico di mediazione fondato su poche affermazioni ottimisticamente rassicuranti, ormai patentemente smentite da una realtà difficilissima ».

- 1975 « Pensée et philosophie dans les *Lettres* de Pline le Jeune », *Revue des études latines* 53, p. 225-247.
- 1991 « Tacite et la philosophie », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* II, 33/4, p. 3101-3154.

AUBRION (É.)

- 1989 « La “correspondance” de Pline le Jeune. Problèmes et orientations actuelles de la recherche », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* II, 33/1, p. 304-374.

BALBO (A.)

- 2014 « Ricognizioni sul tema della fortuna in Seneca », *Spazio Filosofico* 3, p. 555-565.

BEAGON (M.)

- 1992 *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford, Clarendon Press.

BELL (A. A.)

- 1990 « Pliny the Younger: the Kinder, Gentler Roman », *The Classical Bulletin* 66, p. 37-41.

BÉNATOUÏL (T.)

- 2006 *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin.

BÉNATOUÏL (T.), BONAZZI (M.) (dir.)

- 2006 *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leyde, Brill.

BOLISANI (E.)

- 1961-1962 « Nel XIX centenario della nascita di Plinio il Giovane: la sua *humanitas* », *Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 120, p. 59-79.

BURY (E.)

- 1989 « *Humanitas* als Lebensaufgabe. Prolegomena zu einer Neukonzeption der Lektüre der Plinius-Briefe », *Der Altsprachliche Unterricht* 32, p. 42-64.

BÜTLER (H.-P.)

- 1970 *Die geistige Welt des jüngeren Plinius. Studien zur Thematik seiner Briefe*, Heidelberg, Winter.

CAMPANILE (D.)

- 2016 « Stoicismo e propensione evergetica in età romana », *Mediterraneo Antico* 19, p. 145-156.

CANOBBIO (A.)

- 2017 « Elementi senecani nell'epistola 3.5 di Plinio il Giovane », *Athenaeum* 105, p. 120-136.

CASTAGNA (L.)

- 2014 « Ville, villeggiatura, viaggi di piacere in Seneca e Plinio il Giovane », dans O. Devillers (dir.), *Neronia IX : la villégiature dans le monde romain de Tibère à Hadrien. Actes du IX^e congrès de la SIEN (Villa Vigoni, Loveno di Menaggio, 3-6 octobre 2012)*, Bordeaux, Ausonius, p. 47-54.

CASTAGNA (L.), LEFÈVRE (E.) (dir.)

- 2003 *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, München / Leipzig, Saur.

COVA (P. V.)

- 1972 « Arte allusiva e stilizzazione retorica nelle lettere di Plinio », *Aevum* 46, p. 16-36.
- 1978 *Lo stoico imperfetto. Un'immagine minore dell'uomo politico nella letteratura latina del principato*, Naples, Società Editrice Napoletana.
- 1997 « La presenza di Seneca in Plinio il Giovane », *Paideia* 52, p. 95-107.
- 2003 « Plinio il Giovane contro Quintiliano », dans L. Castagna, E. Lefèvre (dir.), *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, München / Leipzig, Saur, p. 83-94.

DEANE (S. N.)

- 1918 « Greek in Pliny's Letters », *The Classical Weekly* 12, p. 41-44 ; p. 50-54.

DEVILLERS (O.) (dir.)

- 2014 *Autour de Pline le Jeune. En hommage à N. Méthy*, Bordeaux, Ausonius.

DONINI (P.)

- 1982 *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Turin, Rosenberg & Sellier.

DORANDI (T.)

- 2014 « Compte rendu de P. Vesperini, *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, Rome, École française de Rome, 2012 », *Compte-rendu de l'École française de Rome* 44, p. 167-177.

FEARS (J. R.)

- 1977 *Princeps a diis electus. The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Rome, American Academy.

FÖGEN (T.)

- 2009 *Wissen, Kommunikation und Selbstdarstellung. Zur Struktur und Charakteristik römischer Fachtexte der frühen Kaiserzeit*, München, Beck.
- 2015 « *Ars moriendi*: Literarische Portraits von Selbsttötung bei Plinius dem Jüngeren und Tacitus », *Antike und Abendland: Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihre Nachlebens* 61, p. 21-56.
- 2017 « Gattungsvielfalt in den Briefen des Jüngeren Plinius. Episteln im Spannungsfeld von ethischer Unterweisung und literarischer Pluridimensionalität », *Gymnasium* 123, p. 21-60.

FREDE (M.)

- 1997 «Euphrates of Tyre», dans R. Sorabji (dir.), *Aristotle and After*, Londres, Institute of Classical Studies, University of London, p. 1-11.

GALIMBERTI BIFFINO (G.)

- 2003 «Il *temperamentum* e l'uomo ideale dell'età traiana», dans L. Castagna, E. Lefèvre (dir.), *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, München / Leipzig, Saur, p. 173-187.
- 2007 «Pline et la culture grecque», dans Y. Perrin (dir.), *Neronia VII : Rome, l'Italie et la Grèce. Hellénisme et philhellénisme au premier siècle après J.-C. Actes du VII^e Colloque international de la SIEN (Athènes, 21-23 octobre 2004)*, Bruxelles, Latomus, p. 285-301.
- 2014 «*Amoenitas, utilitas e voluptas in ville e villeggiatura*. Testimonianze di Vitruvio e di Plinio il Giovane», dans O. Devillers (dir.), *Neronia IX : la villégiature dans le monde romain de Tibère à Hadrien. Actes du IX^e congrès de la SIEN (Villa Vigoni, Lovenjo di Menaggio, 3-6 octobre 2012)*, Bordeaux, Ausonius, p. 37-46.

GAMBERINI (F.)

- 1983 *Stylistic Theory and Practice in the Younger Pliny*, Hildesheim / Zürich / New York, Olms.

GAZICH (R.)

- 2003 «Retorica dell'esemplarità nelle *Lettere* di Plinio», dans L. Castagna, E. Lefèvre (dir.), *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, München / Leipzig, Saur, p. 123-141.

GIBSON (R. K.), MORELLO (R.)

- 2012 *Reading the Letters of Pliny the Younger. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

GNILKA (C.)

- 1973 «Trauer und Trost in Plinius' Briefen», *Symbolae Osloenses, Latinae* 49, p. 105-125.

GONZALÈS (A.)

- 2014 «La villa plinienne expression de l'*humanitas* ? Conditions de vie, statuts, santé et *obsequium*», dans O. Devillers (dir.), *Neronia IX : la villégiature dans le monde romain de Tibère à Hadrien. Actes du IX^e congrès de la SIEN (Villa Vigoni, Lovenjo di Menaggio, 3-6 octobre 2012)*, Bordeaux, Ausonius, p. 105-114.

GRAVER (M. R.)

- 2007 *Stoicism and Emotion*, Chicago, University of Chicago Press.
- 2016 «The Performance of Grief: Cicero, Stoicism, and the Public Eye», dans D. Cairns, D. Nelis (dir.), *Emotions in the Classical World*, Stuttgart, F. Steiner, p. 195-206.

GRIFFIN (M. T.)

2007 « The Younger Pliny's Debt to Moral Philosophy », *Harvard Studies in Classical Philology* 103, p. 451-481.

GRILLI (A.)

1953 *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milan, Bocca.

GRIMAL (P.)

1955 « Deux figures de la Correspondance de Pline : le philosophe Euphratès et le rhéteur Isée », *Latomus* 14, p. 370-383.

GUÉRIN (C.)

2012-2013 « *Intempestiva philosophia* ? éloquence déclamatoire et éloquence philosophique au 1^{er} siècle apr. J.-C. », *Itaca* 28-29, p. 21-43.

GUILLEMIN (A.-M.)

1929 *Pline et la vie littéraire de son temps*, Paris, Les Belles Lettres.

HACHMANN (E.)

2000 « Der fortuna-Begriff in Senecas *Epistulae Morales* », *Gymnasium* 107, p. 295-319.

HALTENHOFF (A.)

2011 « Wertorientierung, Rollenbewußtsein und Kommunikationspragmatik in den Briefen des Jüngeren Plinius », dans A. Haltenhoff, A. Heil, F.-H. Mutschler (dir.), *Römische Werte und römische Literatur im frühen Prinzipat*, Berlin, De Gruyter, p. 167-205.

HAMMOND (M.)

1938 « Pliny the Younger's Views on Government », *Harvard Studies in Classical Philology* 49, p. 115-140.

HENDERSON (J.)

2002 *Pliny's Statue. The « Letters », Self-Portraiture and Classical Art*, Exeter, University of Exeter Press.

HINDERMANN (J.)

2011 « Verliebte Delphine, schwimmende Inseln und versiegende Quellen beim älteren und jüngeren Plinius. *Mirabilia* und ihre Erzählpotenz (epp. 4.30 ; 8.20 ; 9.33) », *Gymnasium* 118, p. 345-354.

HØGEL (C.)

2015 *The Human and the Humane. Humanity as Argument from Cicero to Erasmus*, Göttingen/Taipei, Vandenhoeck und Ruprecht/National Taiwan University Press.

JAL (P.)

1993 «Pline épistolier, écrivain superficiel ? Quelques remarques», *Revue des études latines* 71, p. 212-227.

JONES (C. P.)

1968 «Julius Naso and Julius Secundus», *Harvard Studies in Classical Philology* 72, p. 279-288.

KLODT (C.)

2012 «*Patrem mira similitudine exscriperat*. Plinius' Nachruf auf eine perfekte Tochter (epist. 5,16)», *Gymnasium* 119, p. 23-61.

KOHL (B. G.)

1992 «The Changing Concept of the *Studia Humanitatis* in the Early Renaissance», *Renaissance Studies* 6, p. 185-209.

LANA (I.)

1973 «La teorizzazione della collaborazione degli intellettuali con il potere politico in Quintiliano, *Inst. orat.*, libro XII», dans I. Lana (dir.), *Studi sul pensiero politico classico*, Naples, Guida editori, p. 427-449.

LEACH (E. W.)

1990 «The Politics of Self-Representation. Pliny's Letters and Roman Portrait Sculpture», *Classical Antiquity* 9, p. 14-39.

2003 «*Otium* as *Luxuria*: Economy of Status in the Younger Pliny's Letters», *Arethusa* 36, p. 147-165.

LEFÈVRE (E.)

2009 *Vom Römertum zum Ästhetizismus. Studien zu den Briefen des jüngeren Plinius*, Berlin, De Gruyter.

LEO (F.)

1960 «Tacitus», dans E. Fraenkel (dir.), *Friedrich Leo. Ausgewählte kleine Schriften*, Rome, Edizioni di Storia et letteratura, p. 263-276.

LEPORE (E.)

1954 *Il Princeps Ciceroniano e gli ideali della tarda Repubblica*, Naples, Istituto italiano per gli studi storici.

LOTITO (G.)

2001 «*Suum esse*»: forme dell'interiorità senecana, Bologne, Pàtron.

LUDOLPH (M.)

1997 *Epistolographie und Selbstdarstellung. Untersuchungen zu den 'Paradebriefen' Plinius des Jüngeren*, Tübingen, Narr.

MALASPINA (E.)

- 1996 « Arria Maggiore: una 'donna virile' nelle epistole di Plinio? (Ep. III,16) », dans *De tuo tibi. Omaggio degli allievi a I. Lana*, Bologne, Pàtron, p. 317-338.
- 1999 « L'autenticità di CIC. epigr. 3 Soubiran e le dicerie su Cicerone », *Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione classica dell'Università di Torino* 13, p. 173-196.
- 2016 « Compte rendu de P. Vesperini, *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, Rome, École française de Rome, 2012 », *Revue de métaphysique et de morale* 92, p. 587-592.

MANTELLO (A.)

- 1984 « Un illustre sconosciuto tra filosofia e prassi giuridica. Eufrate d'Epifania », dans *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino II*, Naples, Jovene, p. 963-995.

MARCHESI (C.)

- 1970 *Storia della letteratura latina*, Milan / Messine, Principato.

MARCHESI (I.)

- 2008 *The Art of Pliny's Letters. A Poetic of Allusion in the Private Correspondence*, Cambridge / New York, Cambridge University Press.

MARCHESI (I.) (dir.)

- 2015 *Pliny the Book-Maker. Betting on Posterity in the Epistles*, Oxford / New York, Oxford University Press.

MÉTHY (N.)

- 2007 *Les lettres de Pline le Jeune. Une représentation de l'homme*, Paris, PUPS.
- 2014 « L'*Optimus Princeps* : idéal et réalité. Les lettres de Trajan à Pline le Jeune », dans O. Devillers (dir.), *Autour de Pline le Jeune. En hommage à N. Méthy*, Bordeaux, Ausonius, p. 13-24.

MICHEL (A.)

- 1960 *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements de l'art de persuader*, Paris, PUF.

MOLIN (M.)

- 1989 « Le *Panegyrique* de Trajan. Éloquence d'apparat ou programme politique néo-stoïcien ? », *Latomus* 48, p. 785-797.

MOLLEA (S.)

- 2016 "Compte rendu de C. Høgel, *The Human and the Humane. Humanity as Argument from Cicero to Erasmus*, Göttingen / Taipei, Vandenhoeck und Ruprecht / National Taiwan University Press, 2015", *Bryn Mawr Classical Review* 2016.02.31.

MORFORD (M. P. O.)

- 1992 « *Iubes esse liberos*. Pliny's *Panegyricus* and Liberty », *American Journal of Philology* 113, p. 575-593.

MORGAN (T.)

2007 *Popular Morality in the Early Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press.

MYERS (K. S.)

2005 «*Docta otia. Garden Ownership and Configurations of Leisure in Statius and Pliny the Younger*», *Arethusa* 38, p. 103-129.

NEGER (M.)

2015 «*Neque enim vereor, ne iactantior videar...: Plinius und der kaiserzeitliche Diskurs über das Selbstlob*», *Gymnasium* 122, p. 315-338.

PICONE (G.)

1977 *L'eloquenza di Plinio. Teoria e prassi*, Palermo, Palumbo.

RADICKE (J.)

1997 «Die Selbstdarstellung des Plinius in seinen Briefen», *Hermes* 125, p. 447-469.

RADERMACHER (L.)

1936 «Niketēs n° 5», *Paulys Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft* 33, col. 319-321.

REEVE (M. D.)

1996 «Classical Scholarship», dans J. Kraye (dir.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 20-46.

RIEKS (R.)

1967 *Homo, humanus, humanitas. Zur Humanität in der lateinischen Literatur des ersten nachchristlichen Jahrhunderts*, München, Wilhelm Fink.

ROBIANO (P.)

2000 «Euphrates (Mestrius)», dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques III*, Paris, CNRS, p. 337-342.

ROCHE (P.) (dir.)

2011 *Pliny's Praise: the Panegyricus in the Roman World*, Cambridge / New York, Cambridge University Press.

ROCHETTE (B.)

2004 «Compte rendu de J. Henderson, *Pliny's Statue. The « Letters », Self-Portraiture and Classical Art*, Exeter, University of Exeter Press, 2002», *L'Antiquité classique* 73, p. 405.

SABATO (F.)

2006 «*Tecum fugis: riscrittura senecana di un modulo poetico*», *Invigilata Lucernis* 28, p. 227-236.

SCARANO USSANI (V.)

1995 «Il “probabilismo” di Titius Aristo », *Ostraka* 4, p. 315-332.

SCHANZ (M.), HOSIUS (C.)

1935 *Geschichte der Römischen Literatur. Zweiter Teil. Die römische Literatur in der Zeit der Monarchie bis auf Hadrian*, München, Beck, 4^e éd.

SCHWERDTNER (K.)

2015 *Plinius und seine Klassiker. Studien zur literarischen Zitation in den Pliniusbriefen*, Berlin / Boston, De Gruyter.

SHELTON (J.-A.)

1987 «Pliny's Letter 3.11: Rhetoric and Autobiography », *Classica & Mediaevalia* 38, p. 121-139.

SIGOT (E.) (dir.)

2000 *Otium-Negotium. Beiträge des Interdisziplinären Symposions der Sodalitas zum Thema Zeit, Carnuntum, 28.-30. 8. 1998*, Vienne, Praesens.

SOVERINI (P.)

1989 «Impero e imperatori nell'opera di Plinio il Giovane: Aspetti e problemi del rapporto con Domiziano e Traiano », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* II, 33/1, p. 515-554.

STADTER (P. A.)

2006 «Pliny and the Ideology of Empire. The Correspondence with Trajan », *Prometheus* 32, p. 61-76.

STROH (W.)

2008 «De origine uocum humanitatis et humanismi », *Gymnasium* 115, p. 535-571.

STRUNK (T. E.)

2012 «Pliny the Pessimist », *Greece & Rome* 59, p. 178-192.

SYME (R.)

1991 «Minicius Fundanus from Ticinum », dans A.R. Birley (dir.), *Ronald Syme, Roman Papers VI-VII*, Oxford, Clarendon Press, p. 603-619.

TAMBURI (F.)

2009 «I decreta Frontiana di Aristone », dans *Studi in onore di Remo Martini*, vol. III, Milan, Giuffrè, p. 713-758.

TRISOGGIO (F.)

1972 *La personalità di Plinio il Giovane nei suoi rapporti con la politica, la società e la letteratura*, Turin, Accademia delle Scienze.

TZOUNAKAS (S.)

- 2011 « Seneca's Presence in Pliny's Epistle 1.12 », *Philologus* 155, p. 346-360.

VENINI (P.)

- 1952 « Le parole greche nell'Epistolario di Plinio », *Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere, Scienze Morali e Storiche* 85, p. 259-269.

VESPERINI (P.)

- 2012 *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, Rome, École française de Rome.

VESPERINI (P.) (dir.)

- 2017 *Philosophari. Usages romains des savoirs grecs sous la République et sous l'Empire*, Paris, Garnier.

VIROLI (M.)

- 2011 *La libertà dei servi*, Bari, Laterza.

WESENBERG (G.)

- 1956 « Titius Aristo n° 27a », *Paulys Real-Encyclopaedie der classischen Altertums-wissenschaft*. Suppl. 8, col. 857-859.

WILDBERGER (J.)

- 2014 « The Epicurus Trope and the Construction of a "Letter Writer" in Seneca's *Epistulae Morales* », dans M.L. Colish, J. Wildberger (dir.), *Seneca Philosophus*, Berlin / New York, De Gruyter, p. 431-466.

WOLFF (É.)

- 2003 *Pline le Jeune ou le refus du pessimisme. Essai sur sa correspondance*, Rennes, PUR [en libre accès <http://books.openedition.org/pur/35785>].

ZUCKER (F.)

- 1928 « Plinius epist. VIII 24. Ein Denkmal antiker Humanität », *Philologus* 84, p. 209-232.

Durant la correction des épreuves, quand il n'était désormais plus possible de modifier de façon substantielle mon article, j'ai été informé de la publication imminente de :

Canobbio (A.)

- 2019 « L'epistola 1.10 di Plinio il Giovane. Il filosofo Eufrate tra Seneca e Quintiliano », *Athenaeum* 107.



UMR 8167, **Orient et Méditerranée – Textes, Archéologie, Histoire**
CNRS, Sorbonne Université, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne,
École pratique des hautes études, Collège de France

Loin d'être l'apanage d'un cercle fermé de professionnels, la philosophie, à l'époque romaine, irrigue des textes de tous genres (rhétoriques, historiques, poétiques, dramatiques...) sous forme de réminiscences, d'allusions, de citations, de déformations et de réécritures.

C'est la centralité de la philosophie dans la vie lettrée qui est examinée dans ce livre, du début de l'époque impériale à l'aube de l'Antiquité tardive, tant dans le monde romain que dans le monde grec. Quels sont les auteurs qui, sans pour autant se définir comme les disciples d'une école ou comme des professeurs de philosophie, utilisent cette dernière ? Selon quelles modalités, pour quelles raisons, face à quel public le font-ils ? Font-ils usage d'une philosophie approximative en se contentant de recycler de simples topiques, ou développent-ils une réflexion approfondie et originale, témoignant d'une lecture précise des textes philosophiques ? En quoi consiste la philosophie de ces « non-philosophes », et quelle place cette appréhension élargie de la philosophie tient-elle dans la pensée et l'imaginaire à l'époque de l'Empire romain ?

Far from being confined to a closed circle of professionals, philosophy in the Roman age irrigates texts of all kinds (rhetorical, historical, poetical, dramatic), through reminiscences, allusions, quotations, deformations and rewritings.

This book examines the centrality of philosophy in scholarly life, from the beginning of the imperial era to the dawn of Late Antiquity, in the Roman as well as Greek world. Who are the authors who, even though they do not claim to be disciples of a school or teach philosophy themselves, make use of philosophy? In which ways, for which reasons, for which audience do they do so? Do they resort to an approximate philosophy, merely recycling topical patterns, or do they engage in deep and original reflection implying a precise reading of philosophical texts? What does this philosophy of "non-philosophers" consist in? What is the place of this broad approach to philosophy in Roman thought and imagination during the Empire?



EDITTA
EA 1491

ISBN 978-2-7018-0546-7

