



**HAL**  
open science

## L'akolasia est en nous (Platon, Tim. 72e). Deux solutions à l'intempérance humaine : Platon et Plutarque

Luciana Romeri

► **To cite this version:**

Luciana Romeri. L'akolasia est en nous (Platon, Tim. 72e). Deux solutions à l'intempérance humaine : Platon et Plutarque. Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique, 2005, 21, pp.225-240. 10.4000/kentron.1807 . hal-02651475

**HAL Id: hal-02651475**

**<https://normandie-univ.hal.science/hal-02651475>**

Submitted on 3 Jul 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

---

## L'akolasia est en nous (Platon, *Tim.* 72e). Deux solutions à l'intempérance humaine : Platon et Plutarque

Luciana Romeri

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1807>

DOI : 10.4000/kentron.1807

ISSN : 2264-1459

### Éditeur

Presses universitaires de Caen

### Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2005

Pagination : 225-240

ISBN : 2-84133-279-9

ISSN : 0765-0590

### Référence électronique

Luciana Romeri, « L'akolasia est en nous (Platon, *Tim.* 72e). Deux solutions à l'intempérance humaine : Platon et Plutarque », *Kentron* [En ligne], 21 | 2005, mis en ligne le 03 avril 2018, consulté le 06 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1807> ; DOI : 10.4000/kentron.1807

---



*Kentron* is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

## L'AKOLASIA EST EN NOUS (PLATON, *TIM.* 72e). DEUX SOLUTIONS À L'INTEMPÉRANCE HUMAINE : PLATON ET PLUTARQUE

J'entends m'interroger ici sur l'*akolasia*, terme que l'on peut traduire par « défaut de répression » ou « dérèglement », ou tout simplement, puisque ce terme désigne le caractère de ce qui ne se contient pas, par « intempérance » ou « démesure », voire « luxure »<sup>1</sup>. Je voudrais voir comment cette question est abordée dans un passage du *Timée* de Platon et comment toute la problématique que la question de l'*akolasia* soulève dans le *Timée* va se retrouver quelques siècles plus tard chez un platonicien comme Plutarque.

Pour ce faire, je partirai du passage qui a inspiré le titre de cet article et qui est tiré du *Timée* platonicien. Ce passage met particulièrement bien en lumière le problème qui se pose régulièrement dans la pensée grecque, et en particulier platonicienne, de la coexistence entre, d'une part, l'aspiration à un savoir qui rapproche tant que possible l'homme des dieux et qui en ce sens tire celui-ci vers le haut, et, d'autre part, la nécessité vitale pour ce même homme d'une nourriture pour son corps, une nourriture qui le lie de façon indissoluble à son humanité<sup>2</sup>. Car, c'est justement parce qu'il n'est pas un dieu, c'est-à-dire parce qu'il a un corps qui est susceptible de mourir, que l'homme doit se nourrir, c'est-à-dire nourrir son corps afin qu'il ne meure pas<sup>3</sup>. Voici le passage du *Timée* qui nous intéresse ici et qui se trouve

- 
1. En ce sens l'*akolasia* est souvent vue en opposition avec la *sôphrosunè*, qui désigne, quant à elle, un état sain de l'esprit, donc la sagesse, la modération dans les désirs, la tempérance. Sur cette opposition *akolasia-sôphrosunè* cf. Thuc. 3, 37 ; Ath. 14, 633c ; Arist. *Rhét.* 1 9, 1366b13-15, où la *sôphrosunè* est définie comme la vertu par laquelle on est, relativement aux plaisirs du corps, dans les prescriptions de la loi, et l'*akolasia* comme le contraire ; et encore *Eth. Nic.* II 7, 1107b5-6, où Aristote définit la *sôphrosunè* comme un milieu, une moyenne ou une médiété (*mesotès*) par rapport aux plaisirs et aux peines, et l'*akolasia* comme un excès (*hyperbolè*) par rapport à ces mêmes plaisirs et peines.
  2. La relation entre parole et nourriture est souvent problématique dans les textes philosophiques grecs appartenant au genre convivial, à commencer par le *Banquet* de Platon et jusqu'aux œuvres d'auteurs de l'époque impériale, comme j'ai essayé de le montrer dans Romeri 2002 ; pour les textes et les questions que je vais traiter ici, cf. en particulier les pages 119-138.
  3. Il faut préciser tout de suite que les dieux du Panthéon grec aussi connaissent une forme de nutrition, mais il s'agit d'une nutrition qui n'est pas en vue de la vie, puisque par définition les dieux sont

à l'intérieur de l'exposé de Timée concernant la formation de l'espèce humaine (*Tim.* 72e2-73a8) :

Voici le genre de raisonnement à partir duquel tout spécialement il conviendra [de penser] que [le corps] a été formé. Ceux qui ont composé notre race connaissaient l'intempérance pour les boissons et les nourritures qui devait se trouver en nous ; et ils [savaient] aussi que, par gloutonnerie, nous en aurions pris beaucoup plus qu'il ne convient et qu'il n'est nécessaire. Afin donc que, à cause des maladies, une destruction rapide ne survienne pas et que l'espèce mortelle, avant d'avoir atteint sa perfection, ne prenne pas fin immédiatement, [les dieux], qui prévoyaient ces choses, établirent le réceptacle qui est appelé « bas-ventre » pour contenir la boisson et l'aliment superflus, et ils enroulèrent sur eux-mêmes les intestins, pour que la nourriture, en transitant rapidement, n'obligeât pas le corps à avoir besoin tout aussi rapidement d'une nouvelle nourriture, et [pour que], en suscitant une insatiabilité, [la nourriture] ne rendît pas, par voracité, notre espèce tout entière étrangère à la philosophie et aux Muses, sourde à ce qu'il y a en nous de plus divin<sup>4</sup>.

Je voudrais d'abord expliquer le contexte dans lequel ce passage s'insère, car il est important de bien le situer afin de comprendre toute son importance et sa portée.

Dans le long exposé qui constitue ce dialogue platonicien, Timée entend présenter un véritable modèle cosmologique, c'est-à-dire une explication cohérente et précise de l'Univers, ce qui implique et justifie aussi la transition vers une explication, tout aussi cohérente et précise, de la formation des espèces vivantes qui composent ce même Univers, et tout particulièrement de l'espèce humaine (cf. 41a-d). Au cours du dialogue Timée va donc passer de l'exposé concernant la composition et le fonctionnement du macrocosme à celui concernant la composition et le fonctionnement du microcosme qu'est l'homme, et plus précisément du corps de l'homme dans toutes ses parties et dans son lien avec l'âme. Le passage que je viens de lire se situe dans ce qu'on peut désigner comme la troisième partie du *Timée* (69a-90e), qui expose la formation du monde et de l'homme en considérant le résultat de la coopération entre raison et nécessité, ou, pour utiliser une terminologie plus platonicienne, le mélange qui dérive de l'union de deux sortes de causes que Timée a auparavant identifiées : d'une part, les causes véritables qui sont du ressort de l'intellect (ou du démiurge, donc de l'âme) et qui ont toujours une finalité, et, d'autre part, les causes accessoires qui sont du ressort de la nécessité, s'exprimant sans finalité et sans

---

éternels et immortels. De plus, les aliments des dieux que sont le nectar et l'ambrosie sont, eux aussi, *divins*, en ce sens qu'ils sont inaccessibles aux hommes. Pour quelques réflexions en ce sens, ainsi que pour quelques éléments de bibliographie je me permets de renvoyer à Romeri 1997, en particulier 67-70.

4. La traduction des extraits de Platon cités dans le cours de l'article est personnelle. Pour le texte grec, j'ai suivi l'édition Platon-Rivaud 1925.

ordre dans ce « lieu » ou ce « milieu spatial »<sup>5</sup> qu'est la *khôra* (cf. 46c-e, 48a, 68e, *passim*).

Sans vouloir rentrer dans le détail du texte, je voudrais néanmoins m'attarder un peu sur cette division qui caractérise l'exposé de Timée et qui mérite quelques éclaircissements. Timée va donner sa représentation de l'Univers physique, pour ainsi dire, à partir de trois points de vue différents, ce qui donne lieu à trois exposés différents, mais complémentaires de la formation de l'Univers. En premier lieu (29d-47e), Timée nous fait l'exposé des œuvres de la raison, de cet intellect qu'est le démiurge bon qui organise cet espace informe qu'est la *khôra* en fixant les yeux sur les formes intelligibles ; en deuxième lieu (47e-69e), il présente l'exposé des œuvres de la nécessité, de l'enchaînement mécanique de mouvements des quatre éléments, feu, air, eau, terre, se manifestant dans le milieu spatial ou le réceptacle, qui reçoit tous les corps et toutes les formes (cf. 50b6-7), mais qui est par nature en dehors de toute forme, littéralement *amorphe* (cf. 50d-51a) ; enfin, en troisième lieu (69a-90e), Timée va faire l'exposé de ce qui résulte de l'union entre les deux causes précédentes, en montrant comment l'action organisatrice du démiurge, qui obéit à un plan rationnel et vise toujours au bien, se combine concrètement avec les causes nécessaires qui, elles, ne visent à rien, même si elles produisent toujours des effets nécessaires. Et le fait que cette troisième partie soit bien un recommencement du même discours apparaît clairement à la fin de la deuxième partie, lorsque Timée annonce la suite de son exposé (69a6-b2)<sup>6</sup> :

Mais maintenant que, comme des ouvriers, nous avons à notre portée des matériaux de construction (*hulè*), [à savoir] les genres de causes transformés en matière, dont il faut que soit tissé ce qui reste de notre discours, revenons brièvement encore une fois au début et rapidement allons au même point, à partir duquel nous sommes parvenus jusqu'ici, et tâchons d'ajouter une fin et une tête à notre histoire, en accord avec ce qui précède.

Autrement dit, Timée, qui a déjà exposé le travail du démiurge (cause divine) et l'action de la nécessité (cause accessoire), va maintenant considérer la génération du monde à partir de ce nouveau point de départ, celui de leur coexistence et de leur collaboration dans le fonctionnement de ce même monde. Dans cette troisième et dernière partie, les effets des deux genres de causes pour ainsi dire s'accumulent, dans la mesure où les deux agissent dans la matière, même si la cause divine est supérieure, par valeur et dignité, aux causes nécessaires. Simplement, la cause divine se sert de la cause nécessaire comme d'un instrument et elle est en ce sens

5. Ou, suivant Brisson (Platon-Brisson 1992), 15, n. 12, ce « matériau ».

6. De même au début de la deuxième partie, en introduisant l'explication de la cause nécessaire, Timée annonce le nouveau commencement de son discours (cf. 48b).

par confrontation avec les causes nécessaires rationnelle, dominante et première (cf. 46d-e), tandis que les causes qui sont du ressort de la nécessité sont appelées tantôt errantes (*planômenè*, 48a7), tantôt servantes (*hupèretousai*, 68e5), tantôt accessoires (*sunaitiai*, 46c7), ou encore secondes (*deuterai*, 46e2)<sup>7</sup>. Celles-ci, qui sont donc préexistantes au travail du démiurge, continuent d'exister et d'agir dans le matériau auquel le démiurge donne forme et qu'il organise, mais elles sont en quelque sorte subordonnées aux causes divines afin de réaliser ce qui est bon et beau, action de subordination que Platon résume volontiers avec une image quelque peu énigmatique, celle de la persuasion<sup>8</sup>.

J'ai voulu m'attarder un peu sur l'organisation de l'exposé de Timée et sur ces questions de terminologie pour souligner cette idée qui domine toute la partie du texte dans laquelle nous nous trouvons, celle d'une collaboration, ou d'une union, entre l'ordre de la raison, c'est-à-dire l'ordre du bien, et celui du nécessaire, où le premier domine, ou persuade, le second en l'amenant à une bonne finalité, tout en se pliant et en s'adaptant à lui. Il est important de relever ce point, car nous verrons que, à ce propos, chez Plutarque, qui semble pourtant suivre sur ces questions la pensée platonicienne, les choses se modifient sensiblement et l'on pourra même parler d'une inversion dans le rapport de domination entre ces deux ordres.

Notre passage s'insère donc dans cette troisième partie et je dirais que la formation du bas-ventre et en particulier des intestins est l'un des exemples les plus clairs et les plus intéressants, dans l'exposé de Timée, concernant le fonctionnement de cette collaboration entre la raison et la nécessité, mais aussi entre ce qu'il y a de divin et ce qu'il y a d'humain en nous. Pour le dire autrement et pour exprimer encore un peu plus explicitement mon sentiment sur ce passage, il me semble que la solution que les dieux du *Timée* trouvent à une intempérance naturelle qui nous caractérise avant même notre naissance, et qui, en tant que cause nécessaire, est absolument inextirpable de notre corps d'homme vivant, est précisément ce qui va permettre la bonne union de l'âme et du corps et, en définitive, ce qui va permettre aussi de réaliser le bien le plus grand pour tout mortel, à savoir la pratique de la philosophie<sup>9</sup>.

Revenons au texte duquel nous sommes partis pour le relire à la lumière de ces considérations. Dans un premier temps, Timée souligne la préexistence de l'*akolasia* à toute action ordonnatrice du démiurge et de ses aides :

7. Sur les différents genres de causes du *Timée*, on peut voir Natali 1997, en particulier 209-211.

8. *peithein*, cf. par exemple 48a, 56b.

9. De même, les yeux ont, comme fonction essentielle, celle de nous faire parvenir à connaître l'univers, les mathématiques et les sciences, et, enfin, de nous permettre de parvenir à la philosophie, désignée comme le bien le plus grand que les dieux ont jamais offert à la race des mortels (cf. 47a-b). Le même discours, continue Timée, peut aussi être tenu au sujet de la voix et de l'audition, que les dieux nous ont données pour les mêmes raisons et pour les mêmes fins (cf. 47c).

Ceux qui ont composé notre race connaissaient l'intempérance pour les boissons et les nourritures qui devait se trouver en nous ; et ils [savaient] aussi que, par gloutonnerie, nous en aurions pris beaucoup plus qu'il ne convient et qu'il n'est nécessaire.

Il ne s'agit pas tout simplement ici de stigmatiser l'excès de nourriture, ce *plus* qui dépasse le pur besoin alimentaire<sup>10</sup> car ce genre d'excès, qui existe, bien sûr, et qui est condamné, puisqu'il provoque des maladies, relève plutôt d'un mauvais équilibre à l'intérieur du corps et entre l'âme et le corps (cf. 82a-b ; 87d-88b). Ici il s'agit bien plus de montrer que l'*akolasia*, l'intempérance pour les boissons et les nourritures, est un caractère, pour ainsi dire, *plus que naturel* de l'homme, étant donné qu'elle préexiste à la composition de notre race et qu'elle subsiste après (et malgré) l'intervention organisatrice des dieux. En effet, nous dit Timée, les dieux chargés par le demiurge de nous composer savaient à l'avance que l'intempérance se trouverait en nous et ici l'usage du participe futur, *tèn esomenén... akolasian*, est très important car il ne fait que confirmer l'idée que nous *sommes*, c'est-à-dire nous *continuons d'être* nécessairement et naturellement sans retenue (*akolastoï*), même si nous avons le moyen de nous retenir (*kolazesthai*).

Je voudrais faire ici une remarque concernant cette conception, quelque peu étrange, d'une *akolasia nécessaire*, qui ressort de ce passage du *Timée*. Ce qui devrait être nécessaire, et j'entends *nécessaire* comme vital, c'est-à-dire nécessaire à l'*existence* de l'homme, est tout simplement le fait de se nourrir, c'est-à-dire de nourrir le corps par lequel l'homme existe. C'est en tout cas, me semble-t-il, dans ces termes, que Platon présente les choses dans un premier temps. En effet, lorsqu'il est question de l'âme mortelle qui, avec le principe de l'âme immortelle, doit se trouver dans l'homme, Timée explique que, après l'avoir placée dans le thorax, séparée du principe immortel divin qui se trouve, en revanche, dans la tête, les dieux divisent à son tour cette même âme mortelle en deux parties, une moins bonne que l'autre, en disposant entre elles, comme une sorte de cloison, le diaphragme (cf. 69e-70a). Dans la partie supérieure, c'est-à-dire entre le cou et le diaphragme, les dieux ont placé la partie de l'âme mortelle qui est la meilleure, celle qui participe au courage et à l'ardeur (cf. 70a-b), tandis que dans la partie inférieure, c'est-à-dire dans la région qui s'étend entre le diaphragme et le nombril, ils ont placé la partie la pire, c'est-à-dire cette partie de l'âme mortelle qui désire (*epithumètikon*) nourritures, boissons et tout ce dont le corps a besoin (cf. 70d-71a). C'est justement pour contenir tous ces aliments que les dieux ont aussi fabriqué dans cette même région une sorte de mangeoire (*phatnè*) à laquelle ils ont attaché cette partie *désirante* de l'âme mortelle. Or, Platon donne ici une sorte de justification pour toute cette disposition physique : nourrir (*trephein*), nous dit Timée (cf. 70e4-5), est une chose nécessaire, dans la

10. Comme le croit Joubaud 1991, 123-124.

mesure où cela est lié et conjoint au fait même que l'espèce mortelle doit exister. Autrement dit, puisqu'elle doit être mortelle, notre espèce doit nécessairement se nourrir<sup>11</sup>. Jusqu'ici il n'y a rien de particulièrement surprenant : Platon ne fait que reconnaître la nécessité de nourrir son corps pour le maintenir en vie. Mais ce qui est, en revanche, surprenant est que, dans un deuxième temps, il attribue un caractère nécessaire aussi à l'*akolasia*, mais ici *nécessaire* doit être entendu plutôt comme *spontané*, c'est-à-dire comme quelque chose qui n'est pas conduit ou voulu par une raison et qui n'est pas finalisé. Dans l'idée de Timée, il s'agirait, en somme, d'une disposition spontanée de l'homme à la démesure, et non pas d'un vice moral, qui dépendrait de notre volonté et qui en ce sens s'opposerait à la vertu qu'est la *sôphrosunè*, la modération.

Je reviens au texte. Les dieux, donc, qui savaient par avance que nous serions nécessairement démesurés, en ce qui concerne les aliments, ne pouvaient pourtant pas éliminer ce manque de mesure. Leur action ne peut être que palliative, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent qu'offrir une solution qui n'a que des effets passagers sur notre tendance à l'intempérance, sans vraiment agir sur la cause. Car, c'est clair, celle-ci ne peut pas disparaître, faute pour l'homme de pouvoir vivre sans un corps. Et voici quelle est la solution prévue : la formation du bas-ventre pour les nourritures superflues et la formation des intestins, qui par leur longueur et leur enroulement évitent un transit rapide de la nourriture, ce qui coïnciderait inéluctablement avec un désir continu de nourriture :

[les dieux], qui prévoyaient ces choses, établirent le réceptacle qui est appelé « bas-ventre » (*katô koilian*)<sup>12</sup> pour contenir la boisson et l'aliment superflus, et ils enroulèrent sur eux-mêmes les intestins, pour que la nourriture, en transitant rapidement, n'obligeât pas le corps à avoir besoin tout aussi rapidement d'une nouvelle nourriture.

- 
11. Pour être mortelle, notre espèce doit avoir un corps qui ne soit pas impérissable, et pour qu'il ne soit pas impérissable, le corps doit pouvoir périr. Or, en supposant le corps en parfaite santé pendant la durée (de toute façon, limitée) de sa vie, seul le manque de nourriture peut le faire périr. Donc, le fait même de *devoir se nourrir* pendant la durée de sa vie implique nécessairement que l'homme est mortel. Ce qui implique aussi que les immortels ne se nourrissent pas à proprement parler, ou du moins ils ne mangent pas pour vivre, mais peut-être uniquement pour le plaisir, comme le dit Aristote, *Mét.* B4, 1000a5-1001a2 ; cf. *supra* n. 3.
  12. Peut-être Platon fait-il ici un jeu de mots en utilisant ce terme de *koilia* pour désigner ce qui contient l'*akolasia*. En suivant Chantraine (*DELG s.v.*), il ne semble pas y avoir d'étymologie commune entre *koilia* (de *koilos*), qui désigne toute cavité du corps, notamment le ventre et l'estomac, et *kolazein*, tronquer, mutiler, contenir, par la suite châtier, corriger (de *kolos*, en parlant de chèvre, de bœufs, etc., sans cornes, d'où *kolobos*, mutilé). De même qu'il ne semble pas y en avoir entre ces deux-là et le terme *kôlon*, le gros intestin. Cf. aussi Frisk 1960 et, pour une tentative d'explication étymologique de *kôlon*, cf. Van Windekens 1986.



Donc, grâce à une incapacité de notre corps à satisfaire notre propre intempérance, faute de pouvoir aller aussi vite que le désir, l'homme peut atteindre sa perfection et son salut. Il faut se rappeler que nous sommes ici dans ce que Timée considère comme la partie la plus infime du corps humain. Le bas-ventre est, en effet, doublement séparé de l'âme divine qui est en nous, par le cou et par le diaphragme, le plus loin possible de la raison. Or, c'est ici, dans cette partie la plus basse, la moins digne, que se réalise le bien pour nous. Un double bien, d'ailleurs. Car, explique Timée, d'abord, on préserve la vie, puisque ce ralentissement physique, organique, évite que notre espèce ne connaisse une *destruction rapide, à cause des maladies, avant d'avoir atteint sa perfection*. Ensuite, et cela me paraît fondamental dans le discours de Timée, en sauvant la vie de l'espèce, ces mêmes organes agissent aussi, indirectement, en vue d'un autre bien, puisqu'ils évitent que, *par voracité, notre espèce ne soit complètement étrangère à la philosophie et aux Muses, sourde à ce qu'il y a en nous de plus divin*. Autrement dit, cette partie du corps de l'homme, qui est pourtant la plus éloignée de l'âme divine qui se trouve dans la tête, rend possible aussi l'écoute du *logos* qui vient de cette même âme et la réalisation de ce qui est défini ailleurs comme son bien le plus grand, la philosophie (cf. 47a). Voilà en quel sens la raison, ici les dieux, tout en s'adaptant aux contraintes imposées par la nécessité, ici l'*akolasia*, les subordonne en vue du bien, ici la philosophie. Et voilà en quel sens la nécessité ne s'oppose pas à la raison, mais elle est persuadée de collaborer à la réalisation de la bonne construction qu'est l'homme, en tant qu'union d'âme et de corps. Et pour illustrer l'efficacité de cette collaboration, les intestins sont, comme je l'ai dit, incontestablement exemplaires.

Il faut remarquer que si les dieux résolvent la question de l'*akolasia* originaire, que j'ai appelée spontanée, en faisant un corps qui, malgré lui, la contient et la maîtrise, la question qui peut se poser par la suite est celle d'une *akolasia* qui resurgit, c'est-à-dire qui se manifeste, malgré cette solution divine. S'agit-il dans ce cas d'un vice ? Je ne le pense pas, si je comprends bien le raisonnement de Timée et ses conséquences. Celle-là aussi devra être regardée comme quelque chose de corporel, en ce sens qu'elle serait le résultat d'une mauvaise disposition du corps, d'un corps qui souffre pour ainsi dire d'un défaut physique, et finalement elle devrait être regardée moins comme un vice que comme une véritable maladie. C'est en tout cas de cette manière que Timée présente et explique, un peu plus loin, un autre genre de démesure, l'*akolasia peri ta aphrodisia* (cf. 86d-e). Sur ce point le discours de Timée est très explicite : le dérèglement dans les choses concernant l'amour n'est pas un vice volontaire, mais une maladie de l'âme qui résulte d'une cause corporelle. Et Timée de conclure : personne n'est mauvais volontairement (*hekôn*), mais c'est par une mauvaise disposition du corps (*dia ponèran hexin tina tou somatos*), à laquelle peut s'ajouter le fait d'avoir été élevé sans éducation (*apaideuton trophèn*), que l'homme mauvais devient mauvais (*ho kakos gignetai kakos*). Or, ce qui vaut pour

l'intempérance dans l'amour, doit pouvoir valoir aussi, me semble-t-il, pour l'intempérance alimentaire<sup>13</sup>.

L'ensemble de ce passage du *Timée* consacré aux organes de la nutrition que je viens de présenter n'a pas, dans la perspective platonicienne, une finalité de morale pratique, en ce sens qu'il ne veut pas être prescriptif ou prohibitif en ce qui concerne les régimes alimentaires et plus en général les modes de vie. Comme je l'ai dit, le *Timée* se présente comme une explication de la constitution de l'Univers, dans toutes ses composantes : en rendant compte de l'efficacité de son fonctionnement, Platon entend du même coup montrer la finalité divine qui le caractérise dans tous ses éléments, quelle que soit la fonction de ces éléments. Et il est clair que l'exposé consacré aux organes de la nutrition répond, plus que tout autre, à cette logique, dans la mesure où, comme toute partie du corps, même ces parties, qui sont, pourtant, les plus ignobles, ont un rôle incontournable dans la réalisation du bien pour l'homme. Car c'est dans les pauses que la lenteur de notre corps impose au désir insatiable que nous pouvons réaliser ce qui est mieux pour nous. Ne pouvant pas éliminer l'*akolasia*, les dieux nous ont dotés d'un corps incapable de la satisfaire et, du même coup, ce corps, ces organes ignobles, sont mis, eux aussi, au service de la vie, de la parole et de la philosophie. En définitive, la démesure spontanée qui nous caractérise, et pour contenir laquelle les dieux nous ont formés tels que nous sommes, rentre, elle aussi, à part entière, dans cette construction parfaite qu'est l'ensemble de l'univers décrit par Timée.

Je voudrais étudier maintenant comment ce genre de problématique se retrouve bien plus tard chez un auteur comme Plutarque. Celui-ci est incontestablement à plusieurs points de vue un véritable platonicien, ou du moins – quelles que soient ses relations avec l'école médio-platonicienne de son époque – il est assurément un très grand connaisseur de la pensée de Platon et sur plusieurs questions il se réclame, plus ou moins explicitement, de ce dernier.

---

13. Du reste Plutarque associe explicitement l'*akolasia* relative à l'amour à celle qui concerne les aliments, dans *Préceptes de santé* 126A-B, mais si, pour Platon, la luxure est une maladie et si la philosophie ne se réalise que dans un corps sain, c'est-à-dire équilibré, pour Plutarque, au contraire, la maladie empêche nécessairement la poursuite et la réalisation des plaisirs du corps, alors qu'une certaine faiblesse physique n'empêche pas forcément la philosophie ou d'autres nobles activités, d'où la conséquence, tordue et vicieuse dans son développement, certes, mais essentielle à Plutarque pour réaffirmer la nécessité de la modération, à savoir que même celui qui poursuit les jouissances du corps, – et celui-là à plus forte raison – doit chercher l'équilibre et le bon régime pour éviter la maladie et pour continuer ainsi d'avoir un corps qui peut éprouver du plaisir (cf. 126B-D). Il est aussi intéressant de rappeler qu'Aristote dit, à propos des diverses formes d'*akolasia*, qu'elles sont toutes en référence à un plaisir d'origine tactile, cf. *Eth. Nic.* III, 13, 1117b21-1118a35.

Je dirai tout de suite que je ne m'attacherai pas ici à la question de savoir comment Plutarque considère l'*akolasia*, en tant que telle, c'est-à-dire en tant que vice. En effet sur ce point il n'y a, me semble-t-il, aucune surprise ni aucune originalité de sa part : à plusieurs reprises dans ses textes, Plutarque condamne l'*akolasia* en l'associant ou bien à l'idée d'excès (*hubris*)<sup>14</sup> ou bien à l'incapacité à se maîtriser (*akrasia*), opposée en ce sens à la *sôphrosunè* qui est, en revanche, louée comme une maîtrise de soi (*enkrateia*)<sup>15</sup>. Mais ce qui m'intéresse de relever ici est la façon dont Plutarque comprend et élabore la problématique qui, comme j'ai essayé de le montrer, se développe dans le *Timée* à partir de l'idée d'une *akolasia* naturelle.

Je voudrais voir ainsi dans quels termes il va développer cette problématique, et précisément je tenterai de montrer deux choses : d'abord, que sa solution à un besoin vital de nourriture, et à plus forte raison à l'intempérance dans ce genre de désirs, tout en dépendant de la description physique de l'homme de *Timée*, s'éloigne de fait complètement de la solution de Platon et amène aux extrêmes conséquences l'inéluctable alternance entre manger et parler à laquelle l'homme est soumis et ensuite que, tout comme pour Platon, cette même question concernant la nécessité vitale de nourrir son corps se lie de manière incontestable à la question d'une aspiration au savoir et à la philosophie, bref à un mode de vie qui nous rapproche le plus possible du divin.

Dans le discours que Plutarque met dans la bouche du sage Solon au cours du *Banquet des sept sages* (cf. 159b-160c), la question de la nourriture humaine et de sa relation avec le temps consacré à la philosophie est posée à partir, disons, d'une perspective idéale, et la solution proposée par Solon est elle-même idéale, c'est-à-dire irréalisable. Elle est en ce sens en opposition avec la solution que le *Timée* propose pour maîtriser les désirs alimentaires et la démesure naturelle une solution qui, comme on l'a vu, est, certes, présentée comme divine, mais qui est en fait la description d'une condition humaine tout à fait concrète et réelle. L'intervention de Solon, qui est une véritable accusation contre la nourriture, est préparée par les discours qui la précèdent. L'attention des convives du banquet est, à ce moment-là, retenue par la mention, de la part de l'un des invités, du cas d'Épiménide, un ami de Solon, compté parfois, lui aussi, parmi les sept sages. Celui-ci, nous apprend-on, s'était imposé de s'abstenir de toute nourriture et ne mettait dans sa bouche qu'une petite quantité d'un produit puissant contre la faim (*tes alimou dunameôs... mikron*), qu'il composait lui-même et qui lui permettait justement de rester tout le jour sans déjeuner et dîner (cf. 157D). Sollicité par les autres convives, Solon va implicitement donner son approbation au régime extrêmement frugal de son ami Épiménide et son adhésion au choix de vie que ce genre de régime implique : de manière explicite, le sage Solon

14. Par exemple dans les *Praec. con.* 140B ; 145A ; dans les *Quaest. conv.* 746 F ; dans *Am.* 750B.

15. Cf. *De vert. mor.* 445B et s.

établit, en effet, une relation entre le souverain bien et le manque de tout besoin alimentaire. Voici le texte (158B9-C2) :

Et Solon dit alors : « Pourquoi fallait-il l'interroger sur cela ? Il était clair en effet que, après le bien souverain et absolu, le deuxième [bien] est de n'avoir besoin que de très peu de nourriture. Ou le plus grand [bien] ne te paraît-il pas de n'avoir absolument aucun besoin de nourriture ? »<sup>16</sup>.

Des réactions énergiques et pleines de bon sens face à cette prise de position radicale et invivable de Solon ne se feront pas attendre : d'abord celle du médecin Cléodoros (cf. 158C-F), qui donne des raisons religieuses, sociales, culturelles, bref tout à fait *humaines*, pour défendre la nourriture ; ensuite, celle du narrateur Dioclès (cf. 158F-159A), qui donne surtout des raisons *vitales* et tout à fait *corporelles*. Il faut remarquer que les arguments de Dioclès rappellent ceux du *Timée* et que c'est à la suite de cette dernière intervention que Solon va à son tour réagir. Voici les conclusions que Dioclès tire comme conséquence immédiate de l'hypothèse d'une vie sans nourriture (159A2-11) :

La vie [*i. e.* : sans nourriture] sera monotone et d'une certaine manière ce sera inutile que le corps reste attaché à l'âme : en effet, les plus nombreuses et les plus importantes parties de celui-ci ont été prédisposées, en tant qu'organes, à la nourriture : langue, dents, estomac, foie. Aucun d'entre eux n'est inactif, ni organisé en vue d'un autre usage, de sorte que celui qui n'a pas besoin de nourriture n'a pas non plus besoin de corps. Ce qui revient à dire qu'il n'a pas besoin de soi-même, car chacun de nous [est] avec un corps. Voilà donc, conclus-je, les contributions que nous apportons à la faveur du ventre ; mais si Solon, ou un autre, va porter une accusation [contre lui], nous l'écouterons.

Solon répondra immédiatement à cette invitation et tout particulièrement à cette question précise. Mais plus généralement on peut dire que toute la longue intervention de Solon qui suivra n'est au fond qu'une justification et un développement de sa toute première affirmation dans laquelle il a établi de manière catégorique un rapport entre la nourriture (ou plutôt, l'absence de nourriture) et le souverain bien. Commençons par le début de la réponse, qui concerne justement les organes de la nutrition et qui implicitement nous renvoie – pour s'y opposer – au *Timée* (159B1-D1) :

Bien sûr [que je vais porter mon accusation contre la nourriture], dit Solon, pour que nous ne semblions pas, en plus, moins judicieux que les Égyptiens, qui sectionnaient le cadavre et l'exposaient au soleil, puis ils jetaient dans le fleuve ces organes

16. La traduction des extraits de Plutarque cités dans le cours de l'article est personnelle. Pour le texte grec, j'ai suivi l'édition Plutarque-Defradas, Hani & Klaerr 1985.

[i. e. ces organes de la nutrition] et ce n'est qu'à ce moment-là qu'ils s'occupaient du reste du corps comme s'il était devenu pur. [...] Ne serait-il donc pas juste, mon ami, de retrancher, avec leur injustice, intestins, estomac et foie, qui ne nous fournissent ni la perception ni le désir d'aucune belle chose, mais qui ressemblent à des ustensiles de cuisine [...] ?

La première chose à remarquer est, bien sûr, que ce sont justement les organes constituant l'appareil digestif, à savoir estomac, foie et intestins – que Dioclès aussi avaient énumérés en y ajoutant les dents et la langue –, qui sont ici nommément stigmatisés par Solon. Or, au contraire, dans la composition divine de l'homme de Platon, ces mêmes organes, en plus d'assurer la fonction nutritive, étaient également fonctionnels dans la réalisation du bien, puisqu'ils garantissaient, ou du moins ils rendaient possible, le temps de la parole et de la philosophie. Loin de les considérer, comme dans l'optique de Timée, comme des éléments constitutifs d'un Tout parfait, qui indirectement répondent à une finalité divine, Solon ne regarde ces organes que dans leur fonction purement alimentaire, comme des parties qui, plus que toute autre, sont la marque de la mortalité humaine. Il faut remarquer du reste que même Dioclès qui, en s'opposant à Solon, défend les organes de la nutrition, en soulignant leur utilité, ne conçoit toutefois pas que ceux-ci aient une autre fonction indirecte, une autre finalité, outre celle de la nutrition. Autrement dit, à la différence de Timée, Dioclès ne voit aucune relation entre la fonction nutritive et la fonction intellectuelle. Et en ce sens, il est exactement dans la même position que Solon, même si la finalité de son discours est opposée à la position de celui-ci. Les organes de la nutrition évoqués par Dioclès et Solon sont donc incapables de toute autre fonction, et ils sont notamment incapables, pour Solon, de percevoir et de désirer quelque chose de beau. C'est pourquoi celui-ci préconise une solution radicale qui consiste à éliminer du corps ces organes indignes, afin de libérer l'homme de ses besoins – solution à tel point radicale qu'elle ne peut s'appliquer que sur un corps qui n'est déjà plus en vie, comme le dit implicitement Solon lui-même en faisant référence aux pratiques d'embaumement des Égyptiens. Mais, malgré la conscience de la radicalité, ou si l'on veut de l'idéalité, d'une telle solution, Solon poursuit son raisonnement dans cette direction en opposant ces parties, et finalement le corps tout entier, à l'âme, cet élément divin qui est en nous et grâce auquel le *logos* est possible pour l'homme, et avec le *logos* une certaine forme d'immortalité.

Et c'est précisément dans la suite de son raisonnement que Solon, tout en reconnaissant une situation d'alternance tout à fait semblable à celle décrite dans le texte platonicien, va finalement s'éloigner définitivement de l'esprit du *Timée*. Voici la suite de son argumentation, qui est la suite immédiate du passage précédent (159D1-9) :

Réellement on peut voir que l'âme de la plupart des gens est enveloppée par le corps, comme dans un moulin, puisqu'elle tourne sans cesse autour du besoin de nourriture.

Comme par exemple, nous aussi, tout à l'heure, nous ne nous voyions pas et ne nous écoutions pas les uns les autres, mais chacun, la tête penchée [sur son plat], était l'esclave de son besoin de nourriture, tandis que, maintenant que les tables ont été enlevées, que nous sommes libres, comme tu le vois, et que nous sommes parés de couronnes, nous passons notre temps en faisant des discours et nous sommes ensemble les uns avec les autres et nous avons du loisir, parce que nous sommes parvenus à n'avoir plus besoin de nourriture.

Comme je l'ai déjà dit ailleurs<sup>17</sup>, ce passage me paraît exemplaire de la volonté de Plutarque de bien montrer, voire de théoriser, ce qu'il conçoit comme une profonde incompatibilité entre *trophè* et *logos*, c'est-à-dire entre le moment consacré au corps et à la satisfaction d'un besoin du corps, notamment alimentaire, et le moment consacré aux activités de l'âme, ici la compagnie et la conversation d'hommes sages. S'excluant réciproquement, *trophè* et *logos* s'opposent ici de manière nette et définitive : au moment du repas, les hommes ne se parlent ni ne s'écoutent – même pas les plus sages d'entre eux, les sept sages –, car le besoin de nourriture occupe toute la place. En somme, loin d'être un *convivium*, qui favorise les relations et la conversation, le repas commun est dans la perspective du Solon de Plutarque le lieu privilégié de la clôture sur soi, de l'isolement, et surtout du silence. Inversement, la conversation peut commencer lorsque (et parce que) la nourriture n'est plus là, une fois les tables enlevées et la tête relevée de son plat<sup>18</sup>. Il faut remarquer que dans l'alternance qui est ici envisagée par Plutarque entre l'ordre du besoin et l'ordre du bien, ce dernier ne peut se réaliser que si le premier est déjà satisfait et tant que celui-ci demeure satisfait. Autrement dit, seule la satisfaction corporelle rend possible l'activité et la jouissance de l'âme, une âme qui est donc en quelque sorte dominée par le corps, en ce sens qu'elle est toujours obligée de se soumettre au rythme de celui-ci<sup>19</sup>. Or, il est vrai que l'homme décrit dans le *Timée* se trouve exactement dans cette

17. Sur ce passage cf. Romeri 1997 et 2002, en particulier 119-125.

18. Il faut observer que cette incompatibilité ici clairement affichée par Plutarque rappelle celle, beaucoup moins explicite, du *Banquet* platonicien, car, comme les sept sages, les invités d'Agathon ne commencent à prononcer leurs discours sur l'Amour qu'après le *deipnon*, le repas, qui, lui, se déroule complètement en silence. Sur ce point je me permets de renvoyer encore une fois à Romeri 2002, 70-79.

19. Remarquons, néanmoins, que dans les *Préceptes de santé*, Plutarque inverse les termes, puisqu'il dit que, quand les autres occupations, notamment intellectuelles, le permettent, il faut alors réparer ses forces physiques en donnant à son propre corps la détente, le repos et un bon repas (cf. 136A-D). Évidemment, Plutarque entend ici souligner l'importance du bon équilibre entre l'âme et le corps, afin de préserver la santé : de même que le corps doit laisser parfois la place à l'activité de l'âme, l'âme aussi doit parfois laisser le corps récupérer ses forces. Ce genre de considérations rappelle la fin du *Timée*, lorsque Timée préconise de bien équilibrer les deux désirs naturels de l'homme, celui de la nourriture, qui concerne le corps, et celui de l'intellection, qui concerne l'âme (cf. 87d-88c). Afin d'éviter pour le corps les maladies et pour l'âme les vices les plus graves, un seul remède :

situation d'alternance continuelle, puisque, on l'a vu, ce n'est que dans les moments de satiété, ou si l'on veut rester dans la terminologie du *Timée*, dans le temps de la digestion, avant que son corps ne puisse éprouver un nouveau désir alimentaire, que l'âme de ce même homme peut se consacrer aux Muses et à la philosophie. Mais, si c'est bien d'une même constitution physique que Plutarque et Platon font dépendre l'alternance entre les activités et les plaisirs du corps et les activités et les plaisirs de l'âme – ce qui montre bien, me semble-t-il, que Plutarque s'inspire ici du *Timée* de Platon – il faut remarquer, néanmoins, que chez Plutarque la relation de domination et de soumission entre l'ordre du bien et l'ordre du nécessaire est inversée par rapport à celle que l'on trouve chez Platon. Pour ce dernier, ce sont les causes nécessaires, en l'occurrence le fait d'éprouver le désir de manger, qui sont, on l'a vu, désignées par la terminologie de l'asservissement, tandis que la cause divine, en vue du bien, est définie comme première et dominante : le fait de manger, dans la mesure où il implique aussi le temps de la digestion, donc de la parole, est mis au service du bien. Au contraire, Plutarque est encore une fois si radical dans son discours que les conséquences de celui-ci trahissent le sens du *Timée* platonicien : loin d'être asservi au bien, le désir de nourriture domine les hommes et les enferme sur eux-mêmes. La terminologie de Solon est sur ce point sans équivoque : l'homme est l'esclave, *douleuein*, de son besoin de nourriture et ne connaît la liberté, *eleutheros gegonôs*, que dans la courte durée de la satisfaction de ce même besoin. Dans cet intervalle de temps, qui sépare un besoin satisfait d'un autre à venir, l'homme a, à proprement parler, du temps pour soi, du loisir, de la *skholè*. Ce loisir – ce temps qui est libre avant tout des contraintes du corps – les sages, comme Solon, le mettront bien sûr au profit de l'échange réciproque, de la *sunousia* qui se réalise avant tout grâce au *logos*, à la parole. Mais là encore Solon évoque une situation idéale (159E1-4) :

N'est-il pas vrai donc que, si notre condition actuelle se prolongeait sans interruption pendant toute notre vie nous aurions toujours le loisir de rester en compagnie les uns des autres, sans craindre la privation ni connaître l'abondance ?

Bien sûr, l'hypothèse d'une vie qui se trouverait sans interruption dans un état d'équilibre et de juste satiété, sans privation ni abondance, est irréalizable, tout comme l'était celle d'extirper les organes de la nutrition de notre corps<sup>20</sup>. Et par cette hypothèse Plutarque s'éloigne encore un peu plus de Platon. Avec cette question rhétorique,

---

ne mouvoir ni l'âme sans le corps ni le corps sans l'âme, ce qui signifie que celui qui s'occupe de son âme doit aussi pratiquer la gymnastique pour son corps, et que celui qui aime s'occuper de son corps doit aussi s'adonner à la musique et à la philosophie pour l'âme.

20. Je signale toutefois que Plutarque n'utilise pas ici la structure grammaticale typique de l'hypothèse de l'irréalité, c'est-à-dire l'indicatif imparfait avec *an*, mais celle qui désigne l'éventualité, c'est-à-dire le subjonctif avec *an*.

introduite par *ara... ouk*, qui implique une réponse positive, Solon montre encore une fois l'implication nécessaire entre l'absence totale de besoins du corps et cet état de perfection auquel l'homme parvient lorsqu'il consacre tout son temps à satisfaire son âme, grâce à la communion entre les sages et au *logos*. Or, précisément parce qu'il ne peut se réaliser que dans des intervalles de temps, et pas tout le temps, le *logos* humain est et sera toujours interrompu, limité par le corps<sup>21</sup>. À l'inverse, on pourrait penser que seuls les dieux, parce que, à la différence des hommes, ils vivent sans besoins alimentaires et ont donc un temps *toujours libre*, seraient capables d'un *logos* infini et parfait. Cette conséquence radicale de tout son discours, qui verrait dans l'absence absolue de tout besoin alimentaire la réalisation d'un état divin, ne fait que confirmer l'importance de sa première phrase de laquelle nous sommes partis : *Il est clair, disait Solon, que, après le bien souverain et absolu, le deuxième [bien] est de n'avoir besoin que de très peu de nourriture*. Et la conclusion s'imposait : *le plus grand [bien] est donc de n'avoir absolument aucun besoin de nourriture*.

En somme, l'idéal serait d'être un dieu, ce qui coïnciderait avec une absence absolue de besoin. Mais, ne pouvant évidemment pas être un dieu et donc ne pouvant pas atteindre le bien premier et souverain, l'homme, du moins le sage, doit se contenter d'atteindre un bien second (*deuteron*), qui consisterait, non seulement, cela va de soi, à éviter toute *akolasia*, mais aussi à limiter le plus possible, comme le faisait Épiménide, la satisfaction même des besoins vitaux.

Cette attaque contre l'homme, et avant tout contre le corps de l'homme, qui passe par l'élimination idéale des organes de la nutrition, est ce qui éloigne définitivement le Solon de Plutarque du *Timée* de Platon. Car, il ne faut pas l'oublier, le corps de l'homme du *Timée*, malgré les contraintes imposées par la nécessité, est néanmoins un produit de l'intellect divin, donc un produit nécessairement bon et parfait dans sa composition. En somme, ce corps est lui-même d'une certaine façon divin.

De l'idée, quelque peu surprenante chez Platon, d'une *akolasia* originaire et spontanée que notre propre corps nous permet de contenir et qui donc ne nous empêche pas de philosopher et d'être, de temps en temps, comme un dieu, on passe chez Plutarque à l'idée, quelque peu inquiétante, d'une vie austère et idéale, une vie de sage qui ne devrait pas connaître le besoin, ni donc le plaisir qui dérive de la satisfaction de ce même besoin. En d'autres termes, le *Timée* platonicien et le *Banquet des sept sages* de Plutarque prennent position, chacun avec ses différents points de vue et sa différente finalité, face à une même constatation concernant la nature et les limites de l'homme, pour en définitive proposer deux solutions qui vont jusqu'à s'opposer.

21. L'intervention constante du corps et de ses besoins dans les activités de l'âme est stigmatisée de manière très forte aussi dans le *Phédon* de Platon (66b-67a).



Le Platon du *Timée* prend en compte les choses d'un point de vue tout à fait physique en ce sens qu'il présente une description de la constitution et de la disposition du corps de l'homme. Tout se passe comme s'il se demandait : pourquoi ne mangeons-nous pas tout le temps et ne sommes-nous pas à l'évidence tous *akolastoi*? À quoi il répondrait : parce que notre corps nous empêche de le faire, sauf dysfonctionnement. Le Solon de Plutarque, qui prend en compte les choses du point de vue de l'âme intellectuelle, donnerait lui aussi cette réponse, mais à une tout autre question : pourquoi, même nous qui sommes des sages, ne philosophons-nous pas tout le temps? Précisément, répondrait-il, parce que le corps nous empêche de le faire.

Ce qui est surprenant pour le Platon du *Timée* est que les hommes, ou mieux certains hommes et à certains moments, puissent, malgré leur corps et leur *akolasia* naturelle qui continue d'exister en eux, faire aussi de la philosophie. Ce même corps qui pour Plutarque empêche les sages d'être tout le temps sages est ce qui permet, dans le *Timée*, à l'homme d'une bonne constitution, faute de pouvoir philosopher tout le temps et de pouvoir manger tout le temps, d'être de temps en temps *philosophe* – et cela grâce à cette ruse de l'intellect divin que sont les intestins.

Bien entendu, ce naturalisme platonicien a un prix : il oblige à distinguer différentes natures humaines, car c'est par nature que certains hommes seront philosophes, et d'autres non. Pour Plutarque, en revanche, il n'y aurait qu'une seule nature humaine, puisque les sages sont sur le même plan naturel que les autres hommes et que c'est par un effort personnel qu'ils peuvent limiter leur besoin de nourriture et devenir ainsi des sages.

Luciana ROMERI

*Université de Caen Basse-Normandie*

## Références bibliographiques

- BRISSEON L. (1994), *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, 2<sup>e</sup> éd. revue, Sankt Augustin, Academia Verlag [1974].
- FRISK H. (1960), *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, C. Witer Universitätsverlag, 2 vol.
- JOUBAUD C. (1991), *Le Corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*, Paris, Vrin.
- NATALI C. (1997), « Le cause del *Timeo* e la teoria delle quattro cause », in *Interpreting the Timaeus-Critias: Proceedings of the IV Symposium Platonicum* (Selected Papers), T. Calvo, L. Brisson (éd.), Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 207-213.

LUCIANA ROMERI

- PLATON (Rivaud 1925), *Œuvres complètes*, t. X, *Timée – Critias*, A. Rivaud (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- PLATON (Brisson 1992), *Timée / Critias*, L. Brisson (trad.), Paris, Flammarion.
- PLUTARQUE (Defradas, Hani & Klaerr 1985), *Œuvres morales, tome II*, J. Defradas, J. Hani, R. Klaerr (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- ROMERI L. (1997), « La parole est servie », *Revue de philosophie ancienne*, 15, 1, p. 65-93.
- ROMERI L. (2002), *Philosophes entre mots et mets. Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table*, Grenoble, J. Million.
- VAN WINDEKENS A. J. (1986), *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque*, Louvain – Paris, Peeters.