

Tychè et Pronoia

La marche du monde selon Plutarque

Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



INTRODUCTION

LA MARCHÉ DU MONDE ET LES INCERTITUDES DE LA TYCHÈ

FRANÇOISE FRAZIER

Université Paris Ouest - Nanterre La Défense

Depuis l'œuvre pionnière de Daniel Babut, qui, il y a maintenant plus de quarante ans¹, précisait, en quelque sorte, « en creux », à travers la confrontation avec le stoïcisme, les contours de la pensée de Plutarque et invitait à en reconsidérer la cohérence sous un jour plus favorable, le regain des études sur le médioplatonisme et la réflexion sur la place qu'y a tenue Plutarque ont permis de préciser un platonisme qui n'est plus contesté ni marqué du signe infamant de « l'éclectisme ». Pour esquisser à grands traits sa conception philosophique sur le problème qui nous intéresse ici², l'univers est régi selon lui par une Providence divine, qu'on ne saurait mettre en doute pour abandonner le monde au Hasard, à l'instar des Épicuriens: il se situe ainsi dans la droite ligne de Platon, condamnant déjà au livre X des *Lois* (888 e sqq.), les théories physiques de son temps, qui considéraient que « toutes choses qui sont, furent ou seront prennent leur existence *ou de la nature ou de l'art ou du hasard*³ » et que le monde s'est formé « sans aucune intervention de l'intelligence, ni de *quelque dieu que ce soit*, ni de l'art, mais, comme nous le disions, *par la nature et le hasard*⁴ ». Mais, symétriquement, on ne saurait non plus faire intervenir indiscrètement partout la Providence et admettre que la divinité se mêle à la matière, comme le font les Stoïciens⁵. De là le recours en particulier à la démonologie⁶, qui permet, dans le prolongement des réflexions du *Banquet*, de penser le *metaxu*, la médiation entre monde divin et monde humain, inscrite dans la distinction fondamentale, attribuée à Platon, entre cause supérieure

¹ D. BABUT, 1969.

² Esquissé aussi par J. OPSOMER, 1997, et, en se limitant à la question des oracles, par F. ILDEFONSE, 2006, en part. 10-54.

³ 888 e: λέγουσί πού τινες ὡς πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα γιγνόμενα καὶ γενόμενα καὶ γενησόμενα τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ διὰ τύχην.

⁴ 889 c5-6: οὐ (δὲ) διὰ νοῦν, φασίην, οὐδὲ διὰ τινα θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην ἀλλά, ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχῃ.

⁵ À cet égard, Plutarque partage les reproches sarcastiques qu'il prête à son ami épicurien Boéthos dans le *De Pyth. orac.* 398 A-B (trad. F. Ildefonse): «Oui, il ne suffit pas d'enfermer le dieu claquemuré dans un corps mortel une fois par mois, mais nous le mêlerons à chaque pierre et à chaque bronze », mais il n'admet pas sa solution «comme si nous n'avions pas dans la fortune et le hasard un artisan suffisant de telles coïncidences» (ὥσπερ οὐκ ἔχοντες ἀξιοῦργων τῶν τοιοῦτων συμπτωμάτων τὴν τύχην δημιουργὸν καὶ τὸ αὐτόματον). Sur la double critique, de l'épicurisme et du stoïcisme, voir l'introduction de la solution dualiste du *De Iside* 45, 369 A-B.

⁶ Même si je ne le mets pas ici en avant, je ne méconnais pas non plus son emploi dans une théodicée qui exonère le divin de toutes les manifestations surnaturelles malveillantes et donc s'ancre derechef dans le postulat fondamental de la bonté divine. Sur les démons malfaisants, D. BABUT, 1969, 394 sqq, dont l'analyse (en part. 435-436) devrait amener à nuancer l'accusation d'incohérence de S. SWAIN, 1987, 274.

ou finale (qui relève de la divinité) et cause naturelle ou nécessaire (qui se déploie dans notre monde matériel)⁷. Exclue de la formation et de la marche de l'univers, la *tychè* intervient donc dans *notre* monde: elle est un facteur inévitable de l'action humaine, nouveau point d'opposition majeur avec le stoïcisme et qui peut déjà s'appuyer sur un autre passage des *Lois*, célèbre dans l'Antiquité⁸, où l'Athénien s'efforce de déterminer les *circonstances favorables* qui permettront au législateur de déployer son art avec succès. On pourrait, à première vue, dit-il, considérer que les affaires humaines ne sont que *tychai*, «vicissitudes» (IV 709 b1), et que ce sont ces *tychai* et les «malheurs de toutes sortes qui s'abattent de toutes sortes de manières⁹» les véritables législateurs. D'eux sans doute dépendent les succès de l'art du législateur comme de celui du navigateur, du pilote, du médecin ou du général, mais il ne faut pas s'en tenir là et les facteurs entrant en jeu sont en réalité au nombre de *trois*: à la divinité, et, avec elle, à la *tychè* et l'occasion (qui ne font qu'un), doit être ajouté le troisième facteur qu'est l'art¹⁰. Et l'Athénien se met en devoir d'examiner après cela, « parmi les circonstances qui doivent échoir à un pays¹¹ » pour qu'il soit heureusement administré, l'importance capitale d'un « législateur attaché à la vérité ». Réduction du rôle de la *tychè* et accentuation de la part humaine de savoir et de mérite, ou, au contraire, dans les temps troublés, et singulièrement à l'époque hellénistique, développement de la notion de *τύχη* pour des événements qui semblent échapper à la prise humaine¹²: il en résulte « divers visages » de la *tychè*, qu'a soigneusement inventoriés Luigi Torraca dans un précédent congrès Plutarque¹³, et qui ne laissent pas de rendre délicate l'interprétation de tel ou tel passage de notre auteur. Il ne s'agit pas ici de résoudre, ni même de traiter l'ensemble de la question et seuls quelques aspects de la marche du monde pourront être abordés, en fonction des intérêts et des spécialités propres de chacun des contributeurs. L'expression même, volontairement très large, qui a été choisie comme sous-titre, la « marche du monde », permet d'envisager les divers niveaux, celui des dieux, de l'univers, comme celui de l'histoire et de l'humanité. Il paraît néanmoins souhaitable, en préambule, de préciser les données du problème et d'en donner une vision d'ensemble, en se concentrant

⁷ Sur cette distinction capitale (qui sera développée *infra*) et son importance fondamentale dans le platonisme de Plutarque, voir D. BABUT, 2007, en part. 72-81.

⁸ Cf note *ad loc.* de E. DES PLACES, CUF, t. XI-2, p. 55: «Ce texte devait passer dans les anthologies, et le seul Stobée le cite en trois endroits. Au lieu de regarder les affaires humaines comme *pures vicissitudes* (b1), il faut les expliquer par trois principes: 1° un dieu ; 2° la fortune et l'occasion (celle-ci, *kairos*, plus positive que celle-là, *tykhè*); 3° le métier» (c'est moi qui souligne).

⁹ 709a 2-3: συμφοραὶ παντοῖαι πίπτουσαι παντοίως — entendre par là les guerres, disettes, épidémies, intempéries, évoquées en 709 a3-6.

¹⁰ 709b 7-c1: Ὡς θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς, τὰνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα. Ἡμερώτερον μὴν τρίτον συγχωρῆσαι τούτοις δεῖν ἔπεσθαι τέχνην.

¹¹ 709c 7: τῶν ἄλλων συμπτωμάτων ὅσα δεῖ χώρα συντυχεῖν.

¹² On pense immédiatement au traité de Démétrios de Phalère *Περὶ τύχης* évoqué par Polybe (XXIX, 21). Sur la *τύχη* comme antonyme du *λογισμός*, voir déjà Démosth. VIII 69.

¹³ L. TORRACA, 1996.

sur les notions grecques de τύχη et de πρόνοια, sur leurs occurrences¹⁴, le champ de chacune, leurs relations entre elles et les difficultés qu'elles soulèvent, avant de détailler les contributions ici présentées.

* *

Des deux notions, la plus délicate est sans aucun doute celle de τύχη, que je me contenterai de translittérer, parce que toute traduction est déjà une interprétation : je commencerai, modestement, par inventorier les difficultés que pose le simple choix d'une traduction¹⁵, car elles sont les plus clairs révélateurs des problèmes *de fond* posés à l'exégète. D'abord, comme beaucoup de mots, τύχη recouvre certes un concept philosophique¹⁶, mais c'est aussi un mot de la langue courante: pour prendre un exemple en français, le « hasard » n'a évidemment pas la même portée selon que, personne privée, je rends à des amis une visite imprévue, que j'explique d'un « je passais par hasard dans votre quartier », ou que je suis un scientifique, tel Jérôme Monod, m'interrogeant sur « le hasard et la nécessité » dans un « essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne¹⁷ ». Selon les contextes, on est donc fondé à distinguer quel type d'emploi fait Plutarque de cette notion, en se demandant s'il exprime ses propres conceptions de philosophe ou s'il énonce l'opinion la plus couramment reçue, et si, alors, il se contente de la reproduire ou l'adopte lui-même¹⁸.

¹⁴ Une telle étude suppose que l'on prenne la remarque de S. SWAIN, 1989, 272 : «The difficulty in estimating Plutarch's belief of providential interference in history lies principally in his terminology» comme une invitation à réexaminer cette terminologie —le répertoire des termes donné en appendice par le savant anglais (298-302) est utile, mais demanderait à être élargi aux *Moralia* et précisé. Dans ce réexamen, il faut partir du postulat que l'emploi de tel mot plutôt que de tel autre est important et que, en tout état de cause, le philologue ne saurait admettre *a priori* du «flou» sans s'interroger sur le sens d'une apparente synonymie.

¹⁵ Au moins au traducteur français: les problèmes sont sans doute un peu différents selon les langues (la «fortuna» italienne et la «chance» anglaise n'ont pas non plus d'exact équivalent français) et l'on comprendra sans peine que, sur une question aussi délicate, je me limite à ma langue maternelle. Le problème est longuement traité *infra* par Marie-Rose Guelfucci à propos de Polybe: nos conversations ont leur part dans l'exposé que je donne ici.

¹⁶ Voir, par ex., F. E. PETERS, 1967, *sv tyche*: «As a metaphysical term, *tyche* falls under the general heading of accidental causes (*symbebekos*), i-e a cause having an unintended effect. Aristoteles distinguishes such accidental causes (which are efficient causes, *Phys.* II, 198 a) into those where there is no deliberation, *automaton* (spontaneity), and those where there is some degree of rational choice (*proairesis*), in which case it is *tyche* (*Phys.* II, 197a-198a). The role of *tyche* as a causal principle found its strongest appeals to the Atomists (see DL IX, 45; *Ar. Phys.* II, 196 a24) where chance is equated with a kind of blind physical necessity (*ananke*) operating without purpose. The identification of chance and physical necessity is made quite specific by Plato in his castigation of current physical theories (*Larws* X 889 c). Aristotle's final view on *tyche* is to separate it from material *ananke* and to render it inferior to both *nous* and *physis*, the two causes that operate with purpose (*telos*), *Phys* II, 198 a».

¹⁷ Ouvrage publié en 1970 aux éditions du Seuil. J'évite à dessein l'exemple, évident, du philosophe professionnel.

¹⁸ Et cela ne saurait être mis sur le compte de l'incohérence : en dehors des dialogues, où les interlocuteurs peuvent avoir précisément à harmoniser leurs notions, on rencontre ce genre

Une seconde distinction, plus évidente dans une édition moderne qui marque la différence en employant ou non la majuscule, se fait entre la notion, plus ou moins précise, et une force quasi hypostasiée, qui implique nécessairement une certaine vision du monde. Prenons par exemple la présentation de la première prise d'Athènes par Démétrios Poliorkète. Voici le texte grec :

Εὐτυχία δ ἄμα καὶ προνοία χρησάμενος ἐπεφαίνετο τῷ Πειραιεῖ φθίνοντος
Θαργηλιῶνος, προαισθημένου μὲν οὐδενός... (*Demetr.* 8, 5).

R. Flacelière choisit de traduire le participe apposé initial par «La Fortune ayant secondé sa prévoyance¹⁹» : sans doute, dans le texte grec tel que nous l'imprimons, la majuscule est-elle «mécaniquement» entraînée par la ponctuation, mais rien ne justifie de la conserver en français, en dehors d'un préjugé où l'importance de la *Tychè* à l'époque hellénistique doit avoir sa part. Car le texte de départ se borne à noter, très platement, «l'utilisation» (χρησάμενος) «conjointe» (ἄμα) de la «chance» (εὐτυχία), c'est-à-dire de conditions extérieures favorables, et de la prévoyance (προνοία), c'est-à-dire d'une bonne analyse et d'une bonne préparation de l'action²⁰. Rien n'y autorise à traiter le nom commun εὐτυχία comme la Τύχη divinisée, ni à transformer une simple concomitance (ἄμα) en aide («ayant secondé») qui renforce encore la personnification du facteur. Il faut donc se garder de retrouver trop vite la divine *Tychè* dans les emplois du nom commun εὐτυχία, remarque qui vaudrait aussi pour les nombreuses occurrences de τύχη τις, accompagnée ou non d'un qualificatif²¹.

Enfin, troisième point à considérer, les multiples traductions de τύχη (ou des dérivés et composés), comme on l'a déjà dit pour justifier ici le choix de la translittération, sont déjà des interprétations orientant le lecteur et suggèrent telle philosophie, ou renvoient à telle ou telle période historique. Ainsi la traduction du passage de *Démétrios* déjà citée semble se ressentir de l'atmosphère de l'époque hellénistique ; ailleurs, c'est l'influence de la *Fortuna*

de difficultés partout, jusque dans les traités d'Aristote, qu'il paraît imprudent d'accuser de mal conduire sa pensée — je pense en particulier, pour ce que je connais le mieux, aux emplois de *mythos* dans la *Poétique*. Dans le récit historique de même, Marie-Rose Guelfucci est amenée à opérer des distinctions en faisant intervenir la notion de « focalisation » (voir *infra*, pp. 143 sqq).

¹⁹ Par opposition, B. Perrin (Loeb, t. IX) traduit plus près du texte grec «by virtue of forethought combined with good fortune».

²⁰ Dans ce type de contexte le mot παρασκευή (ou un synonyme) peut être associé à πρόνοια (voir *Eum.* 5, 5 et les remarques de Marie-Rose Guelfucci sur Polybe).

²¹ On trouve τύχη τις (je ne spécifie pas les cas) sans qualification in *Numa* 9, 12, *Mari.* 23, 1 (ἢ τύχη τις ἢ νέμεσις ἢ πραγμάτων ἀναγκαῖα φύσις), *Sert.* 10, 6, *Comp. Ages.-Pomp.* 2, 1, *Brut.* 47, 5, *De def.* 39, 431 D, avec θεία in *Thes.* 36, 2, *Numa* 3, 6 et 20, 9, *Luc.* 3, 8, 4, 4 et 19, 6; *Alex.* 17, 6, *Dio* 4, 3, *Sept. Sap. Conv.* 162 B, *De fort. Rom.* 322 A et *Amat.* 762 A, avec δαιμόνιος in *Numa* 20, 8 et *Demosth.* 19, 1, avec παράλογος in *Cat. Min.* 11, 3 et *Dio* 26, 7, avec θαυμαστή in *Brut.* 50, 3 et *Mul. Virt.* 259 B; voir aussi *Alc.* 33, 2 (πονηρά), *Caes.* 9, 1 (ἄχαρις), *Comp. Demosth.-Cic.* 3, 4 (χρηστή), *Mul. Virt.* 254 E (βάσκανος), *De facie* 966 A (ἑτέρα). Derechef ces remarques rejoignent celles de Marie-Rose Guelfucci, *infra*, pp. 142-43.

romaine qui pourra être plus sensible. Il en résulte toute une série de sens, « hasard » ou « Hasard », « fortune » ou « Fortune », « chance » ou « Chance », qui esquisse les contours incertains du « contingent²² » et rend plus pressante la nécessité de prendre en compte tous les éléments *textuels* et *contextuels*. Le pluriel, qui se réfère à des « vicissitudes », souvent dommageables, ou, le singulier avec un génitif possessif, comme « la Fortune de César » (*Caes.* 38, 5²³), ne posent pas *a priori* de gros problèmes de traduction, mais, outre qu'on ne peut pas en dire autant de leurs implications sur la conception des relations entre divin et humain, ils sont loin de représenter la majorité des cas. Plutarque lui-même semble jouer de la multiplicité possible des sens dans sa polémique contre Chrysippe, lorsqu'il dénonce l'inconséquence du Stoïcien, qui retirerait à Dieu et à la Providence la responsabilité de « la permanence du monde » :

Ἀλλὰ τοῦτό γε συμπέπτωκεν αὐτομάτως κατὰ Χρῦσιππον. Εἰ γὰρ ἡ τοῦ τόπου κατάληψις αἰτία τῆς ἀφθαρσίας ἐστὶν αὕτη δὲ συντυχία γέγονε, δῆλον ὅτι συντυχίας ἔργον ἢ σωτηρία τῶν ὄλων ἐστίν, οὐχ εἰμαρμένης καὶ πρόνοιας²⁴.

La seconde phrase a suscité de nombreuses gloses sur la place que la *syntychia*, entendue comme « hasard », pouvait avoir dans la pensée de Chrysippe, mais cette interrogation repose sur l'interprétation du terme suggérée par Plutarque, à travers l'emploi, d'abord, de l'adverbe αὐτομάτως, puis, en conclusion, de l'opposition avec εἰμαρμένη καὶ πρόνοια. Plus probablement, comme le suggère Daniel Babut dans son commentaire, « ces mots ne se rapportent nullement dans le contexte de la citation de Chrysippe, à la notion de « hasard », mais indiquent seulement que la place occupée par le monde n'existe pas indépendamment de celui-ci: la place du monde n'est rien d'autre que ce qui "se trouve" occupé par celui-ci²⁵ ».

Cette « inflexion » se fait donc ici à travers des jeux d'associations et d'oppositions. C'est en effet toujours un élément important à considérer pour préciser le sens des mots, en particulier chez un auteur qui cultive avec prédilection l'usage des doublets. Se pose ainsi le problème, délicat, sur lequel je reviendrai, mais dont la reprise détaillée excède de loin les limites de ce préambule, de la θεία ou δαιμόνιος τύχη²⁶ ou des associations de δαίμων et

²² En dehors du contesté *De fato* 570 E-571 E, on ne trouve pas l'emploi technique en ce sens de τὸ ἐνδεχόμενον: sur le seul passage où la question peut se poser, *De facie* 938 C, voir le commentaire *ad loc.* de H. Cherniss (Loeb, vol. XII, p. 163), qui conclut à un emploi non technique.

²³ Mais l'expression est assez rare; on la trouve *in Tim.* 21, 5 ; *Caes.* 57, 1 (τοῦ ἀνδρός) et *Demetr.* 47, 3 (αὐτοῦ) semblent un peu différents.

²⁴ *De Stoic. rep.* 1055 D: « Mais si l'on en croit Chrysippe, ce résultat s'est trouvé acquis par hasard. Si en effet la cause de l'incorruptibilité du monde est la place qu'il a occupée, et si celle-ci a été le fait d'un accident fortuit, il est clair que le salut de l'univers est l'œuvre d'un accident fortuit, non du destin et de la Providence » (trad. D. Babut, c'est moi qui souligne).

²⁵ D. BABUT, 2004, n. 572, pp. 348-9 – avec renvoi aux notes 548 et 567 pour le détail de la position de Chrysippe (c'est à nouveau moi qui souligne).

²⁶ Voir *supra* n. 21.

τύχη²⁷. Je m'en tiendrai pour l'instant aux associations et / ou oppositions avec la notion de πρόνοια dont la traduction, infiniment moins délicate que τύχη, rappelle néanmoins la différence entre niveau humain et niveau divin²⁸, que le français distingue, en parlant de « Providence » divine et de « prévoyance » humaine. Se mêlent dans cette notion, en des proportions variables selon les passages, pensée et réflexion d'une part, soin et sollicitude de l'autre. L'accent sur la « pensée » divine, dans la droite ligne du *Timée*²⁹ —et qui s'épanouit plus tard avec la providence « pré-pensée » du néoplatonisme, antérieure à l'Intellect³⁰—, se trouve, par exemple, dans le *De Iside*, où c'est la connaissance qui est au premier plan: ainsi l'œil, utilisé pour représenter Osiris, est interprété comme l'emblème de sa *pronoia* (51, 371 E), de même que l'appellation μήστωρ employée par Homère (« arbitre ») désigne « sa prudence et sa sagesse » (τὴν εὐδουλίαν καὶ τὴν φρόνησιν) On trouve, situées ici au niveau divin, des qualités d'intelligence qui interviennent pareillement chez les hommes³¹: dans les *Définitions* transmises à l'intérieur du *corpus* platonicien, la πρόνοια apparaît comme παρασκευὴ πρὸς μέλλοντά τινα (414 a). Dans les *Vies*, elle s'associe volontiers à τόλμα, chez la même personne pour permettre une action à la fois hardie et réfléchie (*Comp. Alc.-Cor.* 1, 2, *Ant.* 3, 9³²) ou grâce à l'association de deux chefs complémentaires, Alcibiade (τόλμα) et Nicias (πρόνοια, *Alc.* 18, 1) ou Fabius (πρόνοια) et Marcellus (τὸ θαρραλέον, *Marc.* 9, 6). Il est notable cependant que, dans le *Ad principem inereditum*, qui n'est pas sans évoquer la théorie du bon roi telle qu'a pu l'élaborer l'époque hellénistique et que l'utilise le principat, pour soumettre le monde humain à la *pronoia* du roi ou du prince, comme le monde suit celle de la divinité³³, Plutarque, s'il fait bien du souverain « l'image de Dieu qui ordonne toute chose³⁴ », insiste sur la vertu, la justice, la

²⁷ Sur lesquelles a attiré l'attention F. E. BRENK, 1977, 145-183.

²⁸ Voir, par ex., *Lyc.* 29, 1, où Plutarque, après avoir comparé Lycurgue, parvenu à la fin de son œuvre, au démiurge de Platon plein de joie (*Tim.* 37 c), poursuit ἐπεθύμησεν ὡς ἀνυστόν ἐξ ἀνθρωπίνης προνοίας ἀθάνατον αὐτήν (*scil.* τὴν πολιτείαν) ἀπολιτεῖν καὶ ἀκίνητον εἰς τὸ μέλλον.

²⁹ *Tim.* 30 c: οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννονυ τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν —niveau cosmique, où le spécialiste de philosophie qu'est Luc Brisson (Paris, GF, 5^e ed. corrigée et mise à jour, 2001) choisit de traduire par « décision réfléchie », pour éviter le terme « providence » (*cf.* n. 125, p. 231) ; on retrouve le mot *au pluriel* en 44c: «concernant la génération de chaque partie des corps et concernant l'âme», il faut exposer δι' ἧς αἰτίας καὶ προνοίας γέγονε θεῶν (à ce niveau, on passe au pluriel aussi des divinités secondaires) et enfin en 45 b, dans la description de l'avant du corps, qui doit aussi avoir fonction de direction («magnifique exemple de description téléologique», selon L. Brisson, n. 293), les dieux ὄργανα ἐνέδησαν τοῦτω (*scil.* τῷ προσώπῳ) πάσῃ τῇ τῆς ψυχῆς προνοίᾳ (rendue cette fois par « prudence »).

³⁰ Voir sur ce point J. OPSOMER & C. STEEL, 1999, 232.

³¹ Exposé rapide par F. FRAZIER, 1996, 209 —à l'intérieur de la section consacrée à la vertu de prudence.

³² Opposition des deux in *Cleom.* 25, 4, où Plutarque se fait l'écho du jugement de Polybe (II, 64, 1-2).

³³ J.-P. MARTIN, 1986, dessine bien ce cadre de l'époque: l'idée que Plutarque incarnerait parfaitement cette époque et que l'idéologie serait plus importante dans sa conception que la philosophie me paraît en revanche fort contestable.

³⁴ *Ad princ. iner.* 780 E7-8: ἄρχων δ' εἰκὼν θεοῦ τοῦ πάντα « κοσμοῦντος » et, s'appuyant sur le mot εἰκὼν, il oppose à l'œuvre d'un sculpteur le travail sur lui-même du gouvernant (F1-2):

douceur et la *philanthropia*, sans jamais utiliser le mot *πρόνοια* – non plus que *φρόνησις* d'ailleurs. Si ressemblance du prince avec les dieux il y a, ce sera du côté de la *philanthropia* : par où l'on rejoint l'autre face de la *πρόνοια* divine, la sollicitude proche de l'*ἐπιμέλεια* déjà soulignée au livre X des *Lois*³⁵. Son expression la plus claire se trouve sans doute dans l'objection faite aux Épicuriens par Chrysippe, que ne désavoue pas Plutarque, mais qu'il met simplement en contradiction avec la théorie stoïcienne de l'*ἐκπυrosis*. Alors qu'il « combat surtout Épicure et ceux qui abolissent la Providence en s'appuyant sur les notions que nous détenons au sujet des dieux, conçus par nous comme bienfaisants et philanthropes³⁶ », Chrysippe commettrait la même erreur qu'eux en dépouillant les dieux de leur incorruptibilité (1052 B³⁷).

Cet examen rapide des problèmes que suscite la traduction exacte de *τύχη* et, à un moindre degré, de *πρόνοια*, destiné d'abord à mettre en évidence les difficultés d'interprétation qu'ils révèlent, rappelle quelques vérités, d'évidence sans doute, mais parfois négligées : l'extension du champ sémantique des notions grecques, l'impossibilité qu'une seule notion moderne le recouvre, les différences d'emploi d'une école à l'autre, d'une époque à l'autre, que peut refléter Plutarque. Il confirme aussi, je crois, la nécessité d'être attentif à l'emploi *explicite* des notions lorsque l'on veut essayer de préciser la représentation que Plutarque donne de la marche du monde. Est-il légitime de parler de « providence » quand il n'emploie pas le mot *πρόνοια*? Que signifie le « remplacement » à l'intérieur d'un développement de *τύχη* par *δαίμων*? Faut-il postuler dans tous les cas une *θεία τύχη*, là encore même quand l'expression n'est pas employée? Sans prétendre apporter ici de réponse à toutes ces interrogations, il faut, sur ces bases, reprendre la question, fort débattue, de la diversité des occurrences et de la possibilité d'en tirer une vision cohérente de la marche du monde.

* *

Pour réduire cette diversité et tâcher de l'éclairer, il est tentant, et l'on a tenté, d'opposer *Vies* et *Œuvres morales*. Cette position de départ est bien résumée par S. Swain en préambule à une étude centrée sur les *Vies* et sur les moments historiques majeurs qui semblent marquer une « direction providentielle »:

αὐτὸς αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα θεῶ δι' ἀρετῆς καθιστὰς καὶ δημιουργῶν ἀγαλμάτων τὸ ἥδιστον ὀφθῆναι καὶ θεοπρεπέστατον.

³⁵ Et qui, malgré les homonymies, malgré l'inflexion religieuse qu'elle reçoit à l'époque de Plutarque, ne doit à aucun moment être confondue avec l'amour divin du dieu de la Bible. Cette différence éclate en particulier dans le dialogue auquel je consacrerai ma propre contribution, le *De sera*, où la juste thérapeutique du dieu médecin des âmes n'a rien à voir avec la miséricorde divine.

³⁶ *De Stoic. rep.* 38, 1051 D12-E2: Πρὸς τὸν Ἐπίκουρον μάλιστα μάχεται καὶ πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας τὴν πρόνοιαν ἀπὸ τῶν ἐννοιῶν ἃς ἔχομεν περὶ θεῶν εὐεργετικοὺς καὶ φιλανθρώπους ἐπινοοῦντες.

³⁷ La critique de cette critique est faite par D. BABUT, 2004, n. 473 et 474, p. 309, qui renvoie aussi à D. BABUT, 1969, 460-462.

In the religious and philosophical Works of the *Moralia* Plutarch distinguishes clearly enough between events which are predetermined or guided by providence and those which happen by chance... God is in control of all that is important in the world, and anything that comes about by chance should be held to be irrelevant. In the *Lives* the posture is different. Here we still find θεός directing actions, but πρόνοια has practically disappeared along with 'the divine' and δαίμων is very much more frequent (with the distinction between δαίμων and θεός now blurred). The greatest difference is the meaning of τύχη. *We expect* this to mean 'fortune' or 'luck'; but often it is made into a guiding force and is used in contexts where *we might have expected* God or providence³⁸.

Cette distinction, posée comme un donné acquis, a été remise en question très justement par F. Becchi, lors d'un Congrès Plutarque consacré aux genres littéraires, où il la situe toutefois dans un cadre un peu différent:

Mi sembra dunque che il concetto di τύχη non possa interpretarsi come una variabile secondo il genere spiegabile con il ricorso all'opposizione tra la teoria e la pratica, tra la posizione teorico-ideale dei *Moralia* e quella pratico-reale delle *Vitae*, anche perché si registra un perfetto accordo tra *Vitae* e *Moralia* nel riconoscere che la felicità dipende in massima parte dal carattere e dalla disposizione d'animo di ognuno di noi e che la sorte non è in grado di mutare radicalmente una virtù conforme a ragione (*Sert.* 10. 6; *Dem.* 1. 4 ; *tranq. an.* 471 D)³⁹.

De la nature même de « l'accord » entre *Vies* et *Œuvres morales* mis en avant, il ressort clairement qu'il ne s'agit pas ici d'interprétation historique, comme dans l'étude de S. Swain, mais d'éthique personnelle, dont la fin est le bonheur, et de l'importance respective de la vertu et de la *tychè* pour l'atteindre. Aussi F. Becchi ne se réfère-t-il pas à l'article de S. Swain comme exemple de l'interprétation qu'il repousse, mais il renvoie au commentaire qu'a donné D. Babut du passage de *Sertorius* cité par lui entre parenthèses⁴⁰. Pour donner tous les termes du débat, j'en reproduis ici le début et la conclusion, tirée après l'examen d'un second exemple, celui de la *Vie de Timoléon*⁴¹ :

Le mouvement de ce texte (*scil. Sert.* 10) mérite d'attirer l'attention, Plutarque reprenant en quelque sorte d'une main ce qu'il a paru concéder de l'autre : on

³⁸ S. SWAIN, 1989, 273: c'est moi qui souligne des expressions qui me semblent révélatrices de la différence de méthode entre cette approche et celle que je propose; plutôt que de mettre en avant ce que nous attendons ou attendrions, je suggère, au moins dans un premier temps, d'essayer d'adopter la perspective de Plutarque. Voir aussi les réserves exprimées à la fin de ce volume par A. Casanova, p. 241.

³⁹ F. BECCHI, 2000, 313: le mot τύχη ne figure pas in *Demosth.* 1, 4 (mais l'idée est implicite: le lieu de naissance relève de la *tychè*), tandis que *De tranq. an.* 471 D évoque bien la sottise de qui incrimine δαίμονα και τύχην au lieu de ses propres erreurs. Pour *Sert.* 10, 6, voir note suivante.

⁴⁰ *Sert.* 10, 6: ἔμοι δ' ἀρετὴν μὲν εἰλικρινῆ καὶ κατὰ λόγον συνεστῶσαν οὐκ ἂν ποτε δοκεῖ τύχη τις ἐκστῆσαι πρὸς τοῦναντίον, ἄλλως δὲ προαιρέσεις καὶ φύσεις χρηστὰς ὑπὸ συμφορῶν μεγάλων παρ' ἀξίαν κακωθείσας οὐκ ἀδύνατον τῷ δαίμονι συµμεταβαλεῖν τὸ ἦθος.

⁴¹ D. BABUT, 1969 303-4, n. 5; je mets en gras le passage extrait par F. BECCHI , 2000, 313, n. 132 ; le passage sur la *Vie de Timoléon* est remplacé par [...].

peut admettre *en principe*, semble-t-il vouloir dire, que la véritable vertu est totalement indépendante de la fortune [thèse stoïcienne, cf. *SVF* III, 237 sqq., I, 449]; mais, *d'un autre côté*, les caractères vertueux que l'on rencontre dans la réalité ne sont pas à l'abri des défaillances... C'est l'opposition entre la théorie et la pratique, entre les enseignements de l'école et la réalité, que l'on retrouve ici comme dans les textes où Plutarque s'en prend directement au dogmatisme stoïcien. [...] Le mouvement et la conclusion de cette page (*scil. Tim.* 6) sont les mêmes que dans le passage cité de la *Vie de Sertorius*: sans doute en théorie, au niveau des concepts, la véritable vertu est-elle à l'abri des coups du sort; mais dans la réalité humaine, il en va en fait tout autrement⁴².

Ce développement, qui n'appartient d'ailleurs pas aux pages spécifiquement consacrées à la *tychè*⁴³, permet donc à F. Becchi de donner un contenu à l'opposition des *Vies* et des *Œuvres Morales*⁴⁴, mais la visée de D. Babut était autre et s'inscrivait dans le cadre de la polémique antistoïcienne, pour mettre en lumière une attaque précise du dogmatisme stoïcien.

À partir de ces trois analyses, centrées sur *un aspect* de la question, on peut essayer, je crois, d'esquisser une vision plus globale et de dégager quelques grandes lignes de force pour mieux cerner la manière dont les concepts de *τύχη* et de *πρόνοια* sont utilisés dans la description de la marche du monde. Plutôt que la notion de genre⁴⁵, assez floue dans l'Antiquité, ou que l'opposition entre théorie et pratique, il me paraît plus efficient de considérer les *problématiques* philosophiques dans lesquelles s'inscrit la réflexion de Plutarque. Et l'on en voit immédiatement deux se détacher, où les niveaux de réalité platoniciens fournissent une explication plus satisfaisante, je crois, qu'une opposition entre problèmes d'école et réalités existentielles. La première se situe donc au niveau métaphysique: *τύχη* et *πρόνοια* y sont les deux principes opposés auxquels peut être imputée l'organisation de l'univers, *τύχη* renvoyant à la doctrine épicurienne et étant éventuellement attribuée aussi à Aristote⁴⁶, *πρόνοια* étant adoptée par Platoniciens et Stoïciens –qui n'en ont cependant pas la même conception. On ne s'étonne donc pas de trouver cette problématique avec prédilection

⁴² Que l'attaque du dogmatisme stoïcien prévale ici est des plus probables et D. Babut conclut sa note en remarquant « le parallélisme entre l'image de cette vertu purement théorique et la conception stoïcienne traditionnelle » que souligne le vocabulaire employé (*ἀμετάπτωτον*, en particulier) ; on peut aussi, je crois, faire un sort à la notion de « pureté » contenue dans *εὐλοκρινῆ*: dans le monde qui est le nôtre, où la raison est nécessairement associée à la matière (*De def.* 435 F par ex. et D. BABUT, 1969, 285, n. 2), il ne peut y avoir de *pure* vertu, ce n'est pas seulement une vision dogmatique, c'est une erreur anthropologique.

⁴³ Fait en soi révélateur, la *tychè* est l'objet de *deux* développements, l'un, dans les pages qui suivent l'extrait cité, traite du hasard et de la Providence (308-313), l'autre, au chapitre suivant, plus diffus, s'inscrit dans l'étude de l'intervention divine (479-483).

⁴⁴ Que, je pense, D. Babut n'aurait pas plus acceptée que lui.

⁴⁵ Imposée à F. BECCHI, 2000, par le thème même de la rencontre.

⁴⁶ J. OPSOMER & C. STEEL, 1999, 2. 1. « The Platonic middle position » et en part. p.232, sur cette tendance à mettre Épicuriens et Aristotéliens dans le même camp ; synthétisant les deux analyses, l'idée (aristotélienne) selon laquelle la Providence ne s'étend pas au-delà des corps célestes est justifiée par la nécessité (épicurienne) de maintenir les dieux à l'abri du trouble.

dans les traités polémiques de Plutarque⁴⁷ et dans les dialogues platoniciens. Qu'il s'agisse de réfléchir à l'existence et au sens des oracles dans les *Dialogues Pythiques*, de développer une théodicée dans les *Délais de la justice divine* ou de montrer « comment la finalité de la Providence vient corriger, dans l'univers, le mécanisme des lois naturelles⁴⁸ » dans le *Visage qui est dans la lune*, la *Pronoia* situe la réflexion au niveau supérieur de la *cause finale*, celle dont Plutarque fait gloire à Platon⁴⁹, qui vient ordonner la matière et y introduire la raison, qui intervient aussi en ce monde pour « signifier » certains messages. C'est ainsi, probablement, dans le *Déclin des oracles* que l'on voit le mieux s'articuler cause finale de la Providence — celle qu'abordent d'entrée, sous des angles diamétralement opposés, le Cynique Planétiade, qui suppose un départ de la divinité ulcérée de l'indignité humaine (413 A-B), et le maître de Plutarque, Ammonios, qui voit dans la diminution du nombre des oracles un signe de la bonté divine, soucieuse de pas accuser les malheurs de la dépopulation (413 E-414 C) — et causes du fonctionnement — que Cléombrote et Lamprias traitent à deux niveaux différents, celui de la transmission par les *daimones* ou du mécanisme physique induit par le *pneuma*, mais qui, dans aucun des deux cas, ne doivent entraîner la suppression du niveau supérieur, comme le rappelle le même Ammonios à Lamprias : « il est terrible, objecte-t-il, de ne pas attribuer la découverte et le principe (*scil.* de l'oracle) à la divinité et à la Providence, mais à la *Tychè* et au hasard⁵⁰ ». Plus simple encore, parce qu'il n'appartient pas à une discussion philosophique, mais constitue un commentaire annexe au récit biographique, le passage sur le bélier unicolore de Périclès, cristallisant l'opposition autour des notions de τέλος et d'αἰτία, donne la présentation la plus claire des deux niveaux de causalité. Anaxagore, par une dissection, avait expliqué la cause du phénomène, tandis que le devin Lampon en avait compris le sens — annoncer le pouvoir de Périclès. Plutarque poursuit :

Ἐκάλυε δ' οὐδέν, οἶμαι, καὶ τὸν φυσικὸν ἐπιτυχάνειν καὶ τὸν μάντιν, τοῦ μὲν τὴν αἰτίαν, τοῦ δὲ τὸ τέλος καλῶς ἐκλαμβάνοντος· ὑπέκειτο γὰρ τῷ μὲν ἐκ τίνων γέγονε καὶ πῶς πέφυκε θεωρῆσαι, τῷ δὲ πρὸς τί γέγονε καὶ τί σημαίνει προειπεῖν. Οἱ δὲ τῆς αἰτίας τὴν εὐρεσιν ἀναίρεσιν εἶναι τοῦ σημείου λέγοντες οὐκ ἐπινοοῦσιν ἅμα τοῖς θεοῖς καὶ τὰ τεχνητὰ τῶν συμβόλων ἀθετοῦντες...⁵¹

⁴⁷ *De Stoic. rep.* 1035 B, 1043 B, 1044 C et F, 1048 B, C et E, 1050 B et D, 1051 D et E, 1052 C, 1053 B, 1055 D, *Stoic. abs.* 1057 E, *De com. not.* 1059 B, 1059 C et D, 1065 D, 1075 B et E, 1077 D et E, *Non posse* 1092B, 1100 D et E, 1101 C, 1102 A et 1103 A, *Adv. Col.* 1111 B, 1123 A et 1124 E, *De lat. viv.* 1129 B.

⁴⁸ D. BABUT, 1969, 312, qui cite la conclusion du développement ἐν παντί δὲ κρατεῖ τὸ βέλτιον τοῦ κατηναγκασμένου (*De facie* 928 C), auquel il ajoute *QC I 2*, 618 B.

⁴⁹ *De def.* 414 F et 435 E ; voir aussi *Nic.* 23, 3-4. De même Proclus considère la doctrine de la Providence comme « la gloire particulière du platonisme » [*Theol. Plat.* 1, 15 (76, 10)].

⁵⁰ *De def.* 435 E : ... δεινὸν ἡγοῦμαι μὴ θεῶν καὶ προνοίᾳ τὴν εὐρεσιν αὐτοῦ καὶ ἀρχὴν ἀλλὰ τῷ κατὰ τύχην καὶ αὐτομάτως ἀνατίθεσθαι.

⁵¹ *Per.* 6, 4-5 : « Au reste, rien n'empêchait, je pense, le savant et le devin de rencontrer juste tous les deux, en saisissant correctement l'un la cause et l'autre la fin. Car l'un se proposait de considérer les causes et les modalités naturelles du phénomène, l'autre de prédire en vue de quoi il s'était produit et ce qu'il signifiait. Mais ceux qui prétendent que découvrir le cause, c'est

Si le concept de πρόνοια n'est pas introduit ici, dans un ouvrage qui n'est pas technique⁵², et où Plutarque se contente du vague θεοί, il est notable que l'on retrouve le problème des signes, de la *communication* entre hommes et dieux, qui est au cœur du *Déclin des oracles* comme des *Oracles de la Pythie*. À cet égard, sans doute n'est-ce pas un hasard si l'*Epsilon*, qui débouche sur l'affirmation de l'infinie distance entre la plénitude divine et la faiblesse humaine, est aussi le seul dialogue pythique à ne comporter aucune occurrence de πρόνοια⁵³. Au contraire, dès qu'il est question du soin que les dieux prennent des hommes ou de la formation du *cosmos*⁵⁴, la notion apparaît et l'on pourrait dire que, là où Proclus, par exemple, privilégiera l'antériorité (ontologique) que peut signifier le préfixe προ-, Plutarque est plus attentif au sème de sollicitude que comporte προ- pris au sens de « en faveur de ».

Essentielle pour le philosophe, cette opposition s'était aussi répandue au-delà des limites des écoles et faisait partie, pour ainsi dire, des « structures mentales » de l'homme cultivé. De la même manière que, à notre époque, les lycéens français apprennent⁵⁵ que le mouvement thèse / antithèse / synthèse doit structurer une dissertation digne de ce nom, sans que cette version affadie de Hegel enlève rien à la pensée philosophique de celui-ci, de même cette opposition, se retrouve dans une doxographie comme les *Opinions des philosophes* transmises à l'intérieur du *corpus* plutarquéen⁵⁶, et, ce qui est plus intéressant encore, dans une conférence comme *la Fortune des Romains*. Dans un grand mouvement d'amplification, après avoir rappelé les grandes joutes (ἄγῶνες) d'*Aretè* et *Tychè* et les reproches faites à chacune (stérilité ou inconstance, 316 C), Plutarque les tourne à la gloire de Rome, témoin décisif pour faire pencher la balance d'un côté ou de l'autre, (316 C9-D2). Bien plus, s'appuyant sur le poète Ion, qui attribuait mêmes œuvres à *tychè* et *sophia*, sources l'une et l'autre d'élévation pour les hommes, il conclut son préambule par une grandiose comparaison :

Αὐτὴν τὴν τὰ πάντα γεννῶσαν ἡμῖν καὶ φέρουσαν φύσιν οἱ μὲν τύχην εἶναι

détruire le signe ne réfléchissent pas qu'en même temps que ceux des dieux ils rejettent les signes créés par l'art humain» (trad. R. Flacelière, légèrement modifiée) — suivent les exemples du son émis par les disques, de la lumière des torches ou de l'ombre produite par l'aiguille des cadrans solaires.

⁵² Plutarque conclut lui-même ses réflexions en 6, 5 par un Ταῦτα μὲν οὖν ἴσως ἐτέρας ἐστὶ πραγματείας.

⁵³ Sans surprise, c'est dans le *De def.* que les occurrences sont le plus nombreuses, (7, 413 A8 et C8, 8. 414 F1, 19, 420 B3, 24, 423 C8, 29, 425 E10 et 426 A3, 30, 426 E1, 46, 435 D10 et 47, 436 D4); pour le *De Pyth.* 8, 398 A7, 18, 402 E3 et 24, 406 B6.

⁵⁴ Voir sur ce point le développement sur la pluralité des mondes dans le *De def.* (ch. 23-37 : occurrences citées à la note précédente), ainsi que *De facie* 927 A12 et C1 (Loeb) et *De Iside* 369 A8.

⁵⁵ Ou, du moins, apprenaient encore au XX^e s.

⁵⁶ *Plac. Phil.* 2, 3 886D-E; voir là aussi J. OPSOMER & C. STEEL, 1999, 233: «Also in the doxographical tradition, marked by its tendency to reduce complex philosophical doctrines and discussion to a few crudely simplified tenets, Epicurus' and Aristotle's doctrine on Providence had been put side by side».

νομίζουσιν, οἱ δὲ σοφίαν. Διὸ καλὸν τι τῇ Ῥώμῃ καὶ ζηλωτῶν ὁ ἐνεστῶς λόγος ἀξίωμα περιτίθησιν εἰ διαποροῦμεν ὑπὲρ αὐτῆς ὡς ὑπὲρ γῆς καὶ θαλάττης καὶ οὐρανοῦ καὶ ἄστρων, πότερον κατὰ τύχην συνέστηκεν ἢ κατὰ πρόνοιαν⁵⁷.

Ce passage a le double intérêt de nous montrer une certaine «banalisation» de l'opposition⁵⁸ et de nous amener à la seconde grande problématique. Si, en effet, dans l'ouverture de sa conférence, Plutarque se situe au niveau des principes, personnifiés avant même d'apparaître en deux superbes cortèges allégoriques inspirés de la mise en scène de l'apologue de Prodicos, *Tychè* et *Aretè*, lorsque l'on descend au niveau de la réalisation humaine de l'empire romain, on trouve dans le couple *tychè* et *aretè* les deux facteurs essentiels déterminant l'action des hommes.

Dans cette problématique éthique – qui, trouve son expression philosophique dans le *Sur la vertu éthique*⁵⁹, mais qui, elle aussi, comme le montre la nature même de la *Fortune des Romains*, a dépassé le strict domaine du philosophe et constitue une structure anthropologique utilisée en dehors des écoles, en particulier dans les éloges rhétoriques⁶⁰ — la *tychè* représente tout ce que « l'agent moral » rencontre et sur lequel il n'a pas de prise, tandis que l'*aretè*, qui peut se spécifier en vertus plus particulières, souvent de l'ordre de l'intelligence⁶¹, représente la part « intérieure », ou, pour mieux dire, personnelle, celle qui dépend de chacun de nous⁶². Consacrées à l'action des hommes d'État, les *Vies* mettent particulièrement en lumière cette sorte de « face à

⁵⁷ *De fort. Rom.* 316 D9-E5 (je continue de translittérer, là où, dans la CUF, j'ai dû adopter constamment la traduction «fortune», Plutarque lui-même jouant de la polysémie dans l'opposition finale avec πρόνοια) : « La nature elle-même, qui pour nous produit et porte toute chose, est, pour les uns, *tychè*, pour les autres, sagesse. Aussi la présente discussion confère-t-elle à Rome un bel honneur, digne d'envie, puisque nous nous demandons, pour elle comme pour la terre, la mer, le ciel et les astres, si sa constitution est l'œuvre de la *Tychè* ou de la Providence » (je n'entre pas ici dans la discussion qu'on pourrait avoir sur l'usage des majuscules et donc la personnification des facteurs dans des expressions aussi banales que κατὰ τύχην ou κατὰ πρόνοιαν : voir *infra*, n. 74).

⁵⁸ On la retrouve aussi dans le « badinage » polémique qui ouvre le *De com. not.* 1059 B-D.

⁵⁹ Après avoir rappelé la distinction du domaine théorétique, objet de la σοφία, et du domaine pratique (présenté significativement comme τὸ πρακτικὸν καὶ παθητικόν, *De virt. mor.* 443 F1), dont la vertu est la φρόνησις, il poursuit (443 F2-4) : Διὸ φρόνησις μὲν τύχης δεῖται, σοφία δ' οὐ δεῖται πρὸς τὸ οἰκεῖον τέλος οὐδὲ βουλής· ἔστι γὰρ περὶ τὰ εἶμι κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχοντα.

⁶⁰ Sans naturellement disqualifier pour autant la discussion philosophique ni reléguer automatiquement qui en discute au rang d'*Halbphilosoph* : comme on l'a souligné en commençant, l'importance de la *tychè* dans l'action morale est un élément de divergence majeur entre le stoïcisme et Plutarque. Cette coïncidence entre structures rhétoriques et pensée éthique est mise en lumière *infra* par Rosario Scannapieco.

⁶¹ En quoi l'on retrouve, transposée au niveau humain, l'opposition métaphysique précédente ; pour introduire l'image de l'univers, Plutarque, dans l'introduction du *De Fort. Rom.* passe, on l'a vu, par le relais de la *sophia* ; dans le *De Fortuna*, étudié par F. Becchi, l'antonyme majeur est εὐδουλία (associée à πρόνοια en 99 D, tandis que 98 D porte τὸν λογισμὸν καὶ τὴν ἐπιμέλειαν καὶ τὴν πρόνοιαν). Voir aussi sur cette opposition la communication de R. Scannapieco.

⁶² La part de responsabilité humaine est particulièrement appuyée dans une analyse comme celle de Polybe : voir *infra* la contribution de Marie-Rose Guelfucci.

face » entre un homme et des circonstances⁶³ et aucune préface ne le marque mieux que celle de *Phocion et Caton d'Utique*, deux héros dont « l'austérité et la grandeur de la vertu n'étaient plus en rapport avec les circonstances d'alors⁶⁴ ». Aucun passage cependant n'est plus éclairant que l'introduction de ce dialogue extraordinaire qu'est le *Démon de Socrate*, où l'on retrouve la matière historique des *Vies* utilisée comme matière philosophique d'un dialogue platonicien. Il s'ouvre sur une comparaison avec l'amateur de peinture, qui scrute les détails du travail sans se contenter d'une vision générale du tableau :

Οἶμαι δὴ καὶ περὶ τὰς ἀληθινὰς πράξεις ὁμοίως τῷ μὲν ἀργότερῳ τὴν διάνοιαν ἐξαρκεῖν πρὸς ἱστορίαν εἰ τὸ κεφάλαιον αὐτὸ καὶ τὸ πέρασ πύθοιτο τοῦ πράγματος, τὸν δὲ φιλότιμον καὶ φιλόκαλον τῶν ὑπὲρ ἀρετῆς ὥσπερ τέχνης μεγάλης ἀπειρασμένων θεατὴν τὰ καθ' ἕκαστα μᾶλλον εὐφραίνειν, <ὡς> τοῦ μὲν τέλους πολλὰ κοινὰ πρὸς τὴν τύχην ἔχοντος, τοῦ δ' ἐν αἰτίαις καὶ τοῖς <ἐργοῖς αὐτοῖς ἐπι>⁶⁵ μέρους ἀγῶνας ἀρετῆς πρὸς τὰ συντυγχάνοντα καὶ τόλμας ἐμφονας παρὰ τὰ δεινὰ καθορῶντα καιρῷ καὶ πάθει μεμιγμένου λογισμοῦ⁶⁶.

L'*historia* ainsi visée n'est pas conçue comme simple information factuelle, pur résultat où la *tychè* a nécessairement sa part, mais comme une « histoire qui ne soit pas inutile⁶⁷ », où l'on voit l'*aretè* en action, où, autrement dit, doivent être prises en compte raison (λογισμός), passion (πάθος) et circonstances (καιρός) dans une sorte de « gros plan » sur les actions individuelles et les moments particuliers. C'est ce qu'illustre bien la suite du récit où se multiplient les imprévus

⁶³ J'ai, dans un de mes premiers articles (« À propos de la composition des couples dans les *Vies Parallèles* de Plutarque », *R.Ph.* 61 (1987) 65-75), effleuré une comparaison entre les époques en montrant que ce n'était pas leur *spécificité*, mais le caractère, favorable ou non, des circonstances offertes au héros qui entraient en jeu (69-70). Elle serait à reprendre et à développer à la lumière de l'opposition entre *aretè* et *tychè*, à laquelle je n'avais pas encore suffisamment réfléchi à l'époque.

⁶⁴ *Phoc.* 3, 3: βάρος καὶ μέγεθος τῆς ἀρετῆς ἀσύμμετρον τοῖς καθεστῶσι καιροῖς — le passage sera commenté par D. Leão et M. do Céu Fialho. La même préface montre qu'il faut aussi tenir compte de l'influence des circonstances d'époque sur l'*opinion publique* (cf. *Phoc.* 1, 1: ἀξίωμα καὶ ἦθος τῆς πόλεως, 2, 1: οἱ δῆμοι, 2, 2: τὰ ἦθη, 2, 7: τοῖς δημοτικοῖς, οἱ πολλοί, 2, 8: ἀνθρώπων — à côté de la mention des *τύχαι* τῆς Ἑλλάδος, 1, 4) ; c'est que le maniement des hommes est un élément majeur de l'action politique, aussi important que la gestion des événements (cf. F. FRAZIER, 1996, 121-124).

⁶⁵ Le texte présente ici une lacune, que je comble selon la proposition de Pohlenz. Si le détail n'est pas clair, le sens général et l'opposition qui nous intéresse ne laissent aucun doute.

⁶⁶ 575 B10-C9: « Je crois qu'il en va de même pour les actions réelles : l'esprit paresseux se contente pour l'histoire d'être informé en gros de la substance et de l'issue de l'affaire, tandis que le spectateur épris d'honneur et de noblesse des réalisations de la grande artiste qu'est la vertu trouve plus de plaisir aux détails, pensant que, si le résultat final tient beaucoup de la *tychè*, quand il s'agit des causes et des actions mêmes, c'est le détail des combats de la vertu contre les conjonctures de la *tychè* [j'appuie la traduction du participe] qu'il contemple, et les audaces réfléchies face aux dangers d'une raison aux prises avec circonstances et passion. »

⁶⁷ Je paraphrase *Nic.* 1, 5, qui établit aussi une hiérarchie entre les grands événements déjà racontés fort bien par Thucydide et Philistos et qui ne peuvent être totalement passés sous silence, et les détails nouveaux réunis πρὸς κατάνοησιν ἦθους καὶ τρόπου.

qui mettent à l'épreuve les conjurés, les aléas, ignorés de la *Vie de Pélopidas*, que la *tychè* oppose à leur entreprise⁶⁸. Même si elle n'est peut-être pas *uniquement* éthique — tout dépend de l'interprétation donnée à la discussion sur le démon de Socrate⁶⁹ —, la perspective ne correspond en tout cas nullement à ce que *nous* attendons d'une analyse historique: elle reste au niveau du vécu, que ce soit pour les agents de l'histoire, aux prises avec la *tychè*, ou pour Socrate, dont il s'agit de comprendre comment il pouvait ici-bas être réceptif aux signes divins.

L'histoire humaine en effet, troisième domaine à considérer, est aussi le plus délicat à interpréter, parce qu'il ne correspond vraiment à aucune problématique claire, comme c'était le cas pour les domaines métaphysique et éthique examinés jusqu'ici⁷⁰. Lorsque le Platonicien veut « prendre de la hauteur », il considère la formation du monde ou le destin de l'âme — c'est bien la démarche que décrit le *Démon de Socrate*, où Plutarque recourt au mythe pour expliquer la vraie nature du *daimon* et l'on pourrait encore citer, toujours dans le même registre, l'interprétation « quelque peu téméraire », selon les termes de D. Babut⁷¹, mais significative, du mythe d'Er que propose Lamprias (Q. C. IX 5, 740 C-D): dans « *nos affaires* », le choix du genre de vie ressortit au libre-arbitre (τῷ ἐφ' ἡμῖν), les conséquences inéluctables de ce choix, qui font que vit bien qui a bien choisi et mal qui a fait un mauvais choix, à la nécessité du destin (ειμαρμένης ἀνάγκη) et enfin à la *tychè* nos conditions de vie, c'est-à-dire l'éducation et le régime politique qui nous échoient (ταῖς τροφαῖς καὶ πολιτείαις⁷²). Il n'est question ici que de destinée individuelle, du choix de chaque âme. S'il s'agit d'élargir au cours historique des événements, Plutarque nous livre dans la préface de *Sertorius* une approche qu'il peut être intéressant de relire. Il l'introduit avec une remarque qui a toute chance d'être sienne:

Θαυμαστὸν μὲν ἴσως οὐκ ἔστιν ἐν ἀπείρῳ τῷ χρόνῳ τῆς τύχης ἄλλοτ' ἄλλως ῥεούσης ἐπὶ ταῦτ' ἀσυνπτώματα πολλακίς καταφέρεσθαι τὸ αὐτόματον⁷³,

⁶⁸ Voir l'introduction par Caphisias du dernier rebondissement, la lettre de dénonciation que reçoit Archias, mais qu'il est, heureusement, trop ivre pour lire in *De genio* 30, 596 D8-E3; on en retient généralement la métaphore théâtrale (cf. F. FRAZIER, « À propos de l'influence de la comédie dans l'*Érotikos* », in A. Casanova (a cura di), *Plutarco e l'età ellenistica*, Firenze, 2005, 195-199), mais il est peut-être plus remarquable qu'elle soit encadrée par des notations éthiques et le rappel de l'*agôn* des valeureux héros: ἡ δὲ χεῖρων, Ἀρχέδαμει, τύχη καὶ τὰς τῶν πολεμίων μαλακίας καὶ ἀγνοίας ταῖς ἡμετέραις ἐπανισοῦσα τόλμαις καὶ παρασκευαῖς καὶ καθάπερ δρᾶμα τὴν πράξιν ἡμῶν ἀπ' ἀρχῆς διαποικίλλουσα κινδυνώδεσιν ἐπεισοδίοις εἰς αὐτὸ συνέδραμε τὸ ἔργον, ὅζῳ ἐπιφέρουσα καὶ δεινὸν ἀνεπίστου περιπετείας ἀγῶνα. Sur la *Tychè* « mettre en scène », voir aussi la lecture de la fin de Philippe V que propose *infra* Marie-Rose Guelfucci.

⁶⁹ C'est tout le problème de l'articulation du récit avec la discussion philosophique. Les diverses interprétations sont rappelées *infra* par G. Roskam, n. 73, p. 102.

⁷⁰ Voir J. OPSOMER, 1997, 343.

⁷¹ D. BABUT, 1969, 308.

⁷² Ce qui fait que, sans la philosophie, on a pu, selon Platon, bien vivre, mais dans l'ignorance du bien, faute de cultiver la philosophie, en sorte que l'on fait au moment crucial un mauvais choix (*Rep.* X 619 c7-d2: ἐν τεταγμένη πολιτεία... βεβιωκότα, ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μεταληφότα) — c'est ce que Plotin résume sous le terme large de τὰ ἔξω (*Traité* 52 (II 3) 15).

⁷³ *Sert.* 1, 1 : « Dans l'infinité du temps, et compte tenu de la variété du cours de la *tychè*, il

avant d'évoquer l'attitude d'*autres personnes*:

... ἀγαπῶντες ἔνιοι τὰ τοιαῦτα συνάγουσιν ἱστορία καὶ ἀκοή τῶν κατὰ τύχην γεγονότων ὅσα λογισμοῦ καὶ προνοίας ἔργοις ἔοικεν⁷⁴.

Et de citer en exemples l'existence de deux Attis illustres, de deux Actéons, de deux Scipions, l'intervention de chevaux à chaque prise de Troie, le fait que Ios et Smyrne, l'une lieu de naissance, l'autre lieu de mort d'Homère, portent toutes deux un nom de plantes odoriférantes, avant d'arriver à une liste de grands génies militaires borgnes, où figure celui qui l'intéresse, Sertorius. Tous ces faits isolés relèvent du domaine des « curiosités », et n'ont guère à voir avec le sens de l'Histoire et quelque intervention providentielle que ce soit pour lui imprimer une direction: comme Plutarque le dit lui-même, ce qui pique l'intérêt, c'est une *ressemblance*, l'impression que cela résulte d'un calcul, mais lui-même n'y voit, d'après sa réflexion initiale, que hasard et coïncidence.

Plus généralement, Plutarque n'évoque jamais explicitement l'intervention de la *πρόνοια* dans les *Vies*: le seul passage où le mot ait ce sens se trouve dans la *Vie de Pompée* (75, 4 et 5), lorsque celui-ci discute avec le philosophe péripatéticien Cratippe de Pergame. C'est un sujet philosophique, bien adapté aux heures difficiles que vit alors le Romain, mais ce n'est pas Plutarque qui parle⁷⁵. Il s'agit donc, ici comme dans la préface de *Sertorius*, de l'opinion d'autrui et de la manière dont les événements sont vécus et interprétés soit par le héros soit par les gens qu'il a à commander, élément important de la situation politique à laquelle il fait face — et qu'il peut éventuellement « manipuler⁷⁶ », mais qui reste au niveau humain et concerne des faits isolés. Cependant, dans les affaires humaines, bien des éléments échappent au calcul humain, dans lesquels on peut voir « des causes invisibles⁷⁷ », qu'on a tendance à attribuer à une puissance supérieure⁷⁸: de là chez le biographe lui-même, lorsque ces événements imprévus ou imprévisibles (la différence est importante, puisqu'elle met en jeu l'*euboulia* humaine, pour employer le vocabulaire du *Sur la Fortune*⁷⁹), l'évocation de plusieurs causes possibles. Je

ne faut sans doute pas s'étonner que le hasard aboutisse souvent aux mêmes événements » (trad. D. Babut in D. BABUT, 1969, 310).

⁷⁴ *Sert.* 1, 3 : « il y a des gens qui recueillent avec prédilection, par enquête ou oui-dire, tous ceux des événements arrivés du fait de la *tychê* qui ressemblent à des œuvres du calcul et d'une providence (ou, avec un *hendiadyn*, d'un calcul providentiel) ».

⁷⁵ De même, Paul-Emile réfléchit *περὶ τῆς τύχης καὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων* (*Aem.* 27, 2).

⁷⁶ Voir sur ce point les contributions de Monica Duran Mañás et de Marie-Rose Guelfucci.

⁷⁷ Voir, par ex., *Tim.* 14, 2, où sont présentées les *réactions* de ceux qui ont vu tomber Denys, les uns se réjouissant de le voir abattu par la *Tychê*, tandis que les autres, pleins de compassion, *ἔθεῶντο πολλὴν ἐν ἀσθενέσει τοῖς ἀνθρωπίνους καὶ προδήλοισι τὴν τῶν ἀδῆλων αἰτιῶν καὶ θεῶν δύναμιν*.

⁷⁸ Sur cette bipartition, voir encore ce que dit Paul-Emile, qui se présente, dans un discours (*Aem.* 36, 3), comme *τῶν ἀνθρωπίνων οὐδὲν δεῖσας, τῶν δὲ θεῶν ὡς ποικιλότατον πρᾶγμα τὴν τύχην αἰεὶ φοβηθεῖς*.

⁷⁹ Voir *infra* la contribution de F. Becchi et, pour la distinction, *Cras.* 27, 6 (après le désastre de Carrhes), *παράδειγμα τοῖς πολλοῖς τύχης, τοῖς δ' εὖ φρονοῦσιν ἀβουλίας καὶ φιλοτιμίας*.

me contenterai pour le montrer de l'introduction du récit de Chéronée dans la *Vie de Démosthène* :

Τύχη δέ τις [ὡς] ἔοικε δαιμόνιος ἢ περιφορὰ πραγμάτων⁸⁰ εἰς ἐκεῖνο καιροῦ συμπεραίνουσα τὴν ἐλευθερίαν τῆς Ἑλλάδος ἐναντιοῦσθαι τοῖς πραττομένοις⁸¹.

Dans ce passage, où Plutarque se souvient peut-être du récit de Démosthène lui-même⁸², tout mériterait commentaire : l'emploi, à nouveau, du verbe « sembler », la modalisation de la dite *tychè* par τις et la mention du καιρός. Il faudrait encore ajouter que la suite de la phrase fait intervenir de nombreux « signes », qu'énumère Plutarque avant de confesser la difficulté qu'il y a à « arbitrer » en ce domaine⁸³.

Échec majeur et décisif où *semble* se manifester un pouvoir surnaturel, Chéronée présente les caractéristiques mêmes des grands moments qui invitent à s'interroger sur une certaine direction providentielle de l'Histoire. Au déclin de la Grèce, S. Swain ajoute, dans cette même catégorie, la libération de la Sicile, l'origine de Rome, l'extension du pouvoir romain dans l'Orient grec, la chute de la république et l'établissement d'un pouvoir monarchique à Rome⁸⁴. Le savant anglais ne méconnaît nullement l'importance que garde toujours le facteur humain et éthique, et l'on pourrait, dans le même esprit, souligner que les interrogations sur les raisons de tel ou tel événement interviennent avec prédilection quand un héros vertueux échoue, à l'instar de Phocion et Caton⁸⁵, et surtout de Brutus⁸⁶. Ce point acquis, on peut aussi se demander si, au-delà des problématiques que constituent les conditions d'action de la vertu humaine ou l'existence d'interventions divines dans le monde humain, se dégage la conception d'une certaine *finalité* de l'histoire, qui excède le simple constat *a posteriori* du cours qu'ont pris les événements⁸⁷. D. Babut le suggère⁸⁸, tout

⁸⁰ Il existe dans la tradition une autre leçon ἐν περιφορᾷ, adoptée par B. Perrin dans la Loeb : voir le commentaire de F. E. BRENK, 1977, 169 et n. 23 ; elle me semble moins bonne que la leçon retenue par Ziegler dans l'édition Teubner et reprise dans la CUF que je donne ici.

⁸¹ *Demosth.* 19, 1: «*Il semble qu'une sorte de tychè divine* (R. Flacelière force à nouveau la traduction en parlant de « destin surnaturel ») *ou* le cours des événements fixant à ce moment décisif les bornes de la liberté de la Grèce s'opposait à ce qui était fait.»

⁸² R. Flacelière (CUF, t. XII, note *ad loc.* p. 140) rapproche de *S. cour.* 271: ... ἀνθρώπων τύχην κοινήν καὶ φορὰν τινα πραγμάτων.

⁸³ *Demosth.* 20, 1: ταῦτα μὲν οὖν ὅπως ἔχει διατιῆσαι χαλεπόν.

⁸⁴ S. SWAIN, 1989, 276: «Certains periods and / or major events clearly attract comments on the involvement of τύχη/ θεός.»

⁸⁵ Mais l'échec peut s'expliquer dans leur cas par une certaine inadaptation à la situation : voir *infra* la contribution de Delfim Leão.

⁸⁶ Voir D. BABUT, 1969, 480: « Il arrive souvent qu'elle (*scil.* l'intervention divine) tende à infléchir le cours de l'histoire indépendamment, pourrait-on penser, des mérites ou démérites des acteurs du drame » ; suivent les exemples de Démosthène et de Brutus.

⁸⁷ Point qui sera abordé *infra* pour Polybe, témoin et analyste de l'ascension de Rome, par Marie-Rose Guelfucci.

⁸⁸ D. BABUT, 1969, 481 : « Le scepticisme instinctif avec lequel Plutarque accueille ce genre de traditions, particulièrement nombreuses quand on aborde la période la plus ancienne de

en soulignant à quel point Plutarque reste attentif à « éviter un recours abusif à l'intervention divine⁸⁹ », «hasard, causalité naturelle, providence divine... concour(a)nt, en un équilibre subtil, à l'enchaînement des événements», tandis que S. Swain exprime cette finalité à travers l'hypothèse que certains événements semblent non seulement se produire, mais *plaire aux dieux*⁹⁰ et il conclut son étude en s'interrogeant sur « les fins de la Providence⁹¹ ». Derrière le problème philosophique se profile aussi la question si débattue de l'opinion de Plutarque sur Rome. Ce n'est pas ici le lieu de la reprendre, mais il me semble que parler de concours de causes de nature différente, de plaisir des dieux ou de finalité de l'Histoire n'est pas exactement la même chose et qu'il vaudrait la peine de réexaminer ce qui nous est dit dans les *Vies*, en attachant aussi la plus grande attention au vocabulaire employé et aux points de vue. Pour le dire autrement, l'existence d'une « philosophie de l'histoire⁹² » chez le platonicien qu'est Plutarque ne me semble pas aller de soi et mériterait sans doute un réexamen pour la confirmer ou l'infirmer.

* *

Laissant pendante la question d'un « sens de l'Histoire » et de l'intérêt de Plutarque pour ce que nous appelons philosophie de l'histoire, le présent recueil propose donc modestement quelques aperçus sur la «marche du monde», aperçus divers d'où l'on peut dégager trois grands axes.

Une première partie aborde les questions sous l'angle le plus philosophique, et place la réflexion dans le cadre des discussions polémiques entre écoles. Seule fait exception «l'ouverture», qui, avec Rosa Maria Aguilar, rend hommage au platonisme de Plutarque en esquissant le tableau comparatif des deux grandes visions du monde peintes respectivement dans le mythe de Timarque et dans le mythe de Thespésios. Les auteurs suivants se concentrent sur des notions plus techniques et problématiques, qui mettent en jeu le libre-arbitre, le destin ou la fortune. Dans une longue et minutieuse étude, Raúl Caballero revient sur

l'histoire (*scil.* les légendes extraordinaires comme celles de Romulus et Rémus), se trouve ainsi tempéré par la conviction que la simple explication par les causes naturelles ne suffit pas à rendre compte de la complexité des faits, et surtout de la finalité que révèle parfois l'histoire. »

⁸⁹ *Ibid.* 482-483.

⁹⁰ S. SWAIN, 1989, 276 : « Plutarch did not simply muddle what happened with what was destined to happen. The present order and good government of the world was pleasing to the divine in his eyes, and indeed divine interest was obvious in the natural world around him also. »

⁹¹ *Ibid.* 292-298, «V. The Aims of Providence».

⁹² Voir, par exemple, la conclusion de son étude sur *daimon et tyche* par F. E. BRENK, 1977, 183: « It is evident that for Plutarch's philosophy of history *tyche* was a very important element indeed »; l'importance de la *tychè* est indéniable, mais une « philosophie de l'histoire », au sens où nous l'entendons, va-t-elle de soi? Quant à l'hypothèse d'une « cosmologie de l'histoire » que C. DARBO-PÉCHANSKI, *L'istoria. Commencements grecs*, Paris, 2007, 308-311, croit pouvoir tirer d'une synthèse fulgurante du *De procreatione* et de la préface de *Sertorius*, elle ne me paraît guère convaincante, pas plus que la méthode consistant à juxtaposer deux extraits aussi limités et disparates de l'œuvre de Plutarque pour tirer des conséquences aussi vastes ne me semble pertinente.

une controverse hellénistique touchant la liberté d'indifférence dont Plutarque se fait l'écho au chapitre 23 des *Contradictions des Stoïciens* (1045 B) et qui a fait l'objet aussi de nombreux débats entre savants modernes. Retrouvant dans cette page du Chéronéen un épisode de la polémique du III^e s. autour de la certitude de la connaissance et des risques d'ἀπραξία liés à l'ἀπορία ἐν ἀπαραλλάκτοις, il en propose une reconstitution dont il détaille les étapes, d'une polémique interne à la Stoa entre Ariston, l'«inventeur» de la notion d'ἐπέλευσις, et Persée, aux critiques académiciennes d'Arcésilas, qui transforme l'ἐπέλευσις en ἐπελευστική δύναμις τῆς ψυχῆς jusqu'à l'ultime chapitre écrit par Chrysippe, substituant à l'idée d'une indiscernabilité totale le concept d'ἐπίκλισις τῆς διανοίας, critiqué à son tour par Plutarque. C'est encore dans le cadre de la polémique antistoïcienne que se situe l'étude de Paola Volpe: revenant sur les notions de «fortune» et de «destin», la place de la τύχη et le problème des possibles, elle fait la liste des objections présentées par Plutarque dans les chapitres 44-47 des *Contradictions des Stoïciens* et lit sa tentative de solution comme un effort pour concilier Providence et libre-arbitre. Centrée sur la fortune, la contribution de F. Becchi, récent éditeur du Περὶ τύχης⁹³, présente cet opuscule comme un «écrit de philosophie éthique, où l'auteur réfute la doctrine de ceux qui considèrent que c'est la τύχη qui gouverne la vie des hommes et où il défend la valeur de l'εὐδουλία» et il retrace l'histoire de son interprétation. La polémique encore est au cœur de l'étude de Juan Francisco Martos Montiel, mais elle vise cette fois les Épicuriens... et les interprétations modernes qui cherchent à réduire les contradictions entre les critiques, opposées, formulées par Plutarque contre la superstition dans l'opuscule homonyme et contre l'athéisme dans le *Non posse*. Contre ces tentatives, le savant espagnol souligne le contraste entre l'exactitude matérielle des citations épicuriennes faites par le Chéronéen et l'inexactitude tendancieuse de ses interprétations.

Les notions mises en jeu, l'athéisme et la superstition, servent de transition vers le second grand axe, où les relations entre hommes et dieux passent au premier plan. De nouveau cette partie s'ouvre sur des contributions «platoniciennes». Françoise Frazier s'attache à la théodicée de Plutarque dans les *Délais de la justice divine*, dialogue qui prend encore pour point de départ l'opposition de la Providence platonicienne avec la *tychê* épicurienne, mais qui, s'élargissant considérablement, s'inscrit, par la mise en scène, mais surtout à travers la dernière partie de la discussion et le mythe, dans le cadre delphique: philosophie et religion s'unissent et se renforcent dans ce qui peut se lire comme un dialogue pythique. Platonicien est aussi le thème du « démon de Socrate » que Geert Roskam développe: comparant son traitement par Maxime de Tyr, Apulée et Plutarque, il scrute la série, beaucoup plus élaborée, des réponses proposées par Plutarque, le seul à réserver une place à une réponse rationaliste, avec l'exposé initial de Galaxidoros. À travers les interventions successives, celle de Simmias, qui exploite de façon originale la traditionnelle pureté morale de Socrate, avant de développer un mythe à la manière platonicienne,

⁹³ *La Fortuna*, Napoli, d'Auria, 2010 (= CPM n° 47).

jusqu'au «dernier mot» de Théanor, qui élargit la perspective, c'est tout un itinéraire qui se dessine, avant que le texte revienne à l'action immédiate de la libération de la Cadmée. Cette réalité du monde humain est au cœur des deux études suivantes : spécialiste d'histoire des religions, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal commente de très près le passage des *Oracles de la Pythie* (407 B-C), où Plutarque évoque les personnages qui ont porté atteinte à la crédibilité de l'oracle, ποιητικοὶ ἄνδρες, χρησμολόγοι et surtout τὸ ἀγυρτικὸν ... περὶ τὰ μητρῶια καὶ Σεραπεῖα ... γένος, objet d'un examen minutieux qui conjugue étude du vocabulaire (non exempt, lui non plus, d'influences platoniciennes) et prise en compte de la réalité des cultes orientaux; la liste s'achève sur la condamnation de γόητες et ψευδομάντις, mot ultime qui résume l'activité de gens transformant la divination en activité lucrative. Remontant dans le temps, Monica Duran Mañas s'attache pour sa part aux rêves rapportés dans les *Vies* des héros hellénistiques — l'époque qui est le plus souvent associée au règne de *Tychè* —, et conjugue elle aussi étude de vocabulaire et commentaire en contexte, pour faire apparaître la prééminence chez Plutarque biographe de l'utilisation psychologique.

Cette première étude sur les *Vies* constitue une transition vers le dernier axe, celui qui aborde l'interprétation de l'action humaine et de la part qu'y a la *tychè*. L'importance que cette dernière a prise au cours de l'époque hellénistique est souvent mise en avant, lieu commun, voire « idée reçue », dont la (trop?) large utilisation invite à un réexamen. La spécialiste de Polybe qu'est Marie-Rose Guelfucci, s'appuyant sur le chapitre qu'elle avait consacré à ce thème dans sa thèse d'habilitation soutenue à Paris IV-Sorbonne en 1994 et restée inédite et qu'elle avait déjà retravaillé pour une communication au congrès international de Besançon de novembre 2006 intitulé « Jeux et enjeux de la mise en forme. Aux marges de l'histoire?⁹⁴ », donne en ouverture une longue et minutieuse analyse de l'ensemble des emplois de *tychè* dans les *Histoires*. Le quasi «essai» qu'elle rédige ainsi propose une vision nouvelle, à la fois cohérente et stimulante, de la démarche de l'historien qui, je crois, pourrait servir de base à un réexamen de « notre Plutarque » et nous amener à prêter plus d'attention aux « points de vue » reflétés dans le récit, en les distinguant nettement des commentaires personnels de l'auteur. Suivent trois contributions qui reviennent sur ces moments importants de l'histoire où l'on peut croire à quelque intervention divine : Aurelio Pérez Jiménez relève les passages essentiels dans l'ensemble des *Vies*, et singulièrement ceux qui concernent les premiers temps de Rome et son ascension, et propose de donner un contenu aux « projets de la Providence » évoqués par S. Swain, tandis que Delfim Leão et Maria do Céu Fialho se concentrent sur le personnage de Phocion, qui eut, comme Caton, à affronter des circonstances hostiles. Le premier insiste sur l'analyse des notions essentielles de *tyche*, *kairos* et *chronos*, tandis que la seconde s'attache à la construction textuelle de la figure, mettant au jour la comparaison interne entre le Grec et le Romain qu'on peut lire en filigrane dans le récit de cette

⁹⁴ À paraître prochainement aux Presses Universitaires de Franche Comté.

paire dépourvue de *synkrisis* finale. Y participent en particulier l'utilisation du modèle de Socrate et la référence à un hypotexte sophocléen. Les textes poétiques sont encore, à divers titres, au cœur des deux dernières contributions. Des *Vies* on passe, avec Rosario Scannapieco, au *corpus* des *Moralia* et à l'image d'Alexandre. Prenant pour fil conducteur dans la diversité des occurrences les passages poétiques, et particulièrement les citations d'Homère et d'Hésiode, où il distingue l'image des «dons de Zeus», versés du côté des τυχηρά ou de l'εἰμαρμένη, et la figure de Prométhée, représentant la πρόνοια-prévoyance, R. Scannapieco montre d'abord, en s'appuyant sur le *Comment écouter les poètes*, objet d'une minutieuse comparaison avec le *Sur la fortune*, puis en confrontant un passage de la *Vie d'Homère* (120-121), le chapitre 23 de *Coriolan* et les *Contradictions des Stoïciens* (1048 C-49 A), comment se dégagent des structures rhétoriques récurrentes qui correspondent aussi à une conception cohérente des relations de la fortune et de la volonté individuelle. Il se concentre ensuite sur le personnage d'Alexandre et les conférences qui lui sont consacrées, prenant désormais pour point majeur de comparaison le *Prométhée* d'Eschyle, avant d'esquisser une comparaison avec le traitement du même sujet pour Rome. Enfin, Angelo Casanova, après avoir replacé les notions de *tychè* et de *pronoia* dans le cadre large de la pensée de Plutarque et mis en lumière tous les «contrepois» que la vertu humaine peut opposer à la *tychè*, attire l'attention sur les citations, qui ne sont sans doute pas «hasardeuses», d'un auteur aussi sensible que Plutarque à l'influence de la *tychè* sur le caractère, Ménandre. Son analyse débouche sur un examen textuel minutieux de deux de ces citations, dans la *Fortune des Romains* (316 C-D) et dans les *Propos de Table* (III 6, 654 D), concluant ainsi notre volume sur la même double note philosophique et philologique qu'a essayé de donner cette introduction.

OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS

- BABUT, D. *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969.
- *Plutarque, Œuvres Morales*, t. XV-1 et 2, *Traité antistoïciens*, texte établi par Michel Casevitz, traduction et notes par D. Babut, Paris, 2004 et 2002.
- «L'unité de l'Académie selon Plutarque. Notes en marge d'un débat ancien et toujours actuel», in M. Bonazzi, C. Lévy & C. Steel (eds.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagorism in the Imperial Age*, Brepols, 2007, 63-98.
- BECCHI, F. «La nozione di τύχη in Plutarco : una variabile secondo il genere?», in I. Gallo & C. Moreschini (a cura di), *I generi letterari in Plutarco*, Atti del VIII Convegno plutarco (Pisa, 2-4 giugno 1999), Napoli, 2000, 299-317.
- BRENK, F. E. *In Mist Apparelled : Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, 1977.
- FRAZIER, F. *Histoire et Morale dans les Vies Parallèles de Plutarque*, Paris, 1996.
- ILDEFONSE, F. *Plutarque, Dialogues Pythiques*, Paris, GF n° 1051, 2006.
- MARTIN, J.-P. «Plutarque: un aspect de sa pensée et de son temps », *Mélanges offerts à M. Labrousse, Pallas* h.s., 1986, 59-78.
- OPSOMER, J., «Quelques réflexions sur la notion de Providence chez Plutarque», in C. Schrader, V. Ramón y J. Vela (eds), *Plutarco y la historia*, Zaragoza, 1997, 343-356.
- OPSOMER, J. & STEEL, C. «Evil without a Cause. Proclus' Doctrine on the Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy», in T. Fuhrer & M. Erler (hrsgs), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Stuttgart, 1999, 229-260.
- PETERS, F. E. *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New York / London, 1967.
- SWAIN, S. «Plutarch: Chance, Providence and History», *AJP* 110 (1989) 272-302.
- TORRACA, L. «I presupposti teoretici e i diversi volti della *tyche* plutarco», in I. Gallo (a cura di), *Plutarco e la religione*. Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995), Napoli, 1996, 105-55.