

Tychè et Pronoia

La marche du monde selon Plutarque

Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.)



Toutes les oeuvres de cette série sont soumises à un arbitrage scientifique indépendant.

ÉDITEURS

FRANÇOISE FRAZIER ET DELFIM F. LEÃO

TITRE

TYCHÈ ET PRONOLA - LA MARCHÉ DU MONDE SELON PLUTARQUE

LIBRAIRIE

Centre d'Études Classiques et Humanistiques de l'Université de Coimbra

ÉDITION

1^a/ 2010

COORDONNATEUR SCIENTIFIQUE DU PROJET D'ÉDITION

Maria do Céu Fialho

CONSEIL D'ÉDITION

José Ribeiro Ferreira, Maria de Fátima Silva, Francisco de Oliveira et Nair Castro Soares

DIRECTEUR TECHNIQUE DE LA COLLECTION

Delfim F. Leão

CONCEPTION GRAPHIQUE ET PAGINATION

Ana Seiça Carvalho, Elisabete Cação, Nelson Ferreira, Rodolfo Lopes

ISBN: 978-989-8281-52-4

ISBN DIGITAL: 978-989-8281-53-1

DÉPÔT LÉGAL: 316681/10

© CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

© CLASSICA DIGITALIA VNIVERSITATIS CONIMBRIGENSIS

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E INOVAÇÃO
POCI/2010

SoPlutarco
Sociedade Portuguesa de Plutarco

Volume intégré dans les activités du projet « Plutarque et les fondements de l'identité européenne ».

Reservés tous droits. Dans les termes légaux, la reproduction totale ou partielle est expressément interdite quel que soit le moyen, sur papier ou en édition électronique, sans l'autorisation des titulaires des droits. Est d'ores et déjà objet d'exception l'utilisation dans les circuits académiques fermés pour l'enseignement ou extension culturelle par e-learning.

TABLE DES MATIERES

PRÉFACE	I
Éditeurs, Françoise Frazier et Delfim F. Leão	
INTRODUCTION: LA MARCHÉ DU MONDE ET LES INCERTITUDES DE LA <i>TYCHÈ</i>	III
Françoise Frazier (Université de Paris Ouest - Nanterre La Défense)	
DOCTRINES ET DÉBATS PHILOSOPHIQUES	
LA VISIÓN DEL MUNDO SEGÚN LAS REVELACIONES: <i>DE SERA</i> 563 E-568 A Y <i>DE GENIO</i> 590 A-592 E	3
Rosa María Aguilar (Universidad Complutense de Madrid)	
LA DOCTRINA DE LAS <i>ἐπελεύσεις</i> Y LA LIBERDAD DE INDIFFERENCIA: DE ARISTÓN DE QUIÓS A ARCESILAO (PLUT., <i>STOIC. REP.</i> 23, 1045 B-F)	13
Raúl Caballero Sánchez (Universidad de Málaga)	
FATO E FORTUNA NEGLI OPUSCOLI CONTRO GLI STOICI DI PLUTARCO: UN PROBLEMA ANCORA APERTO	39
Paola Volpe Cacciatore (Università di Salerno)	
L'ÉCRIT DE PLUTARQUE <i>SUR LA FORTUNE</i> : HISTOIRE D'UNE INTERPRÉTATION	47
Francesco Becchi (Université de Florence)	
SUPERSTICIÓN Y ATEÍSMO EN LA CRÍTICA ANTIEPICÚREA DE PLUTARCO	57
Juan Francisco Martos Montiel (Universidad de Málaga)	
ENTRE PHILOSOPHIE ET RELIGION, LES RELATIONS DES HOMMES ET DES DIEUX	
LE <i>DE SERA</i> , DIALOGUE PYTHIQUE :	
HASARD ET PROVIDENCE, PHILOSOPHIE ET RELIGION DANS LA PENSÉE DE PLUTARQUE	69
Françoise Frazier (Université de Paris Ouest - Nanterre La Défense)	
SOCRATES' <i>δαμόνιον</i> IN MAXIMUS OF TYRE, APULEIUS, AND PLUTARCH	93
Geert Roskam (Catholic University of Leuven)	
EMBAUCADORES Y FALSOS ADIVINOS EN <i>ORÁCULOS DE LA PITIA</i> 407 B-C	109
Ana Isabel Jiménez San Cristóbal (Universidad Complutense de Madrid)	
LE MONDE DES RÊVES À L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE DANS LES <i>VIES</i> ET LES <i>MORALLA</i> . ÉTUDE SUR LE VOCABULAIRE ET LA PENSÉE DE PLUTARQUE	121
Monica Durán Mañas (Universidad Complutense de Madrid)	

INTERPRÉTER L'ACTION HUMAINE

POLYBE, LA Τύχη ET LA MARCHE DE L'HISTOIRE Marie-Rose Guelfucci (Université de Franche-Comté, Besançon)	141
LA PROVIDENCIA COMO SALVAGUARDA DE LOS PROYECTOS HISTÓRICOS HUMANOS EN LAS <i>VIDAS PARALELAS</i> Aurelio Pérez Jiménez (Universidad de Málaga)	169
<i>TYCHE, KAIROS ET KRONOS</i> DANS LE <i>PHOCION</i> DE PLUTARQUE Delfim F. Leão (Université de Coimbra)	183
THE INTERPLAY OF TEXTUAL REFERENCES IN PLUTARCH'S <i>LIFE OF PHOCION</i> Maria do Céu Fialho (University of Coimbra)	195
I DONI DI ZEUS, IL DONO DI PROMETEO. STRUTTURE RETORICHE ED ISTANZE ETICO-POLITICHE NELLA RIFLESSIONE PLUTARCHEA SULLA τύχη Rosario Scannapieco (Università di Salerno)	207
FORTUNA E CARATTERE DA MENANDRO A PLUTARCO - CON UNA NOTA TESTUALE SU ALCUNE CITAZIONI DI MENANDRO IN PLUTARCO Angelo Casanova (Università di Firenze)	239
<i>INDEX LOCORVM</i>	251

PRÉFACE

Le présent volume trouve son origine dans la rencontre annuelle du Réseau International de recherche et de formation à la recherche Plutarque (RED) qui s'est tenue à la Maison de l'Archéologie et de l'Ethnologie René Ginouvès de Nanterre en novembre 2009 sur le thème « Hasard, Fortune, Providence: la marche du monde selon Plutarque ». Pour constituer ce recueil, l'intitulé a été un peu modifié: l'adoption de la translittération, *Tychè* et *Pronoia*, veut mettre d'emblée en lumière la spécificité des notions grecques ici examinées, spécificité qui intéresse le philosophe comme le philologue. Les communications s'étaient alors réparties sur quatre demi-journées: enrichies des contributions de Marie-Rose Guelfucci et Maria do Céu Fialho, elles ont été réorganisées selon trois axes, et s'adressent, non seulement aux «Plutarquistes», mais aussi aux historiens de la philosophie, aux historiens des religions et aux spécialistes d'historiographie.

Ayant éprouvé lors de cette rencontre le poids et les affres d'une organisation en solitaire, je tiens à exprimer d'abord toute ma gratitude à Delfim Leão, qui a accepté de collaborer avec moi pour la publication et de m'apporter son aide et son expérience éditoriale. Les deux éditeurs désormais réunis adressent aussi leurs remerciements aux institutions sans qui cette entreprise n'aurait pas été possible : pour Nanterre, l'équipe ArScAn-THEMAM (UMR 7041) et l'École doctorale 395, Milieux, cultures et sociétés du passé et du présent, qui ont soutenu la rencontre comme la publication, pour Coimbra, l'équipe du projet « Plutarque et les fondements de l'identité européenne » et le Conseil Éditorial des *Classica Digitalia* – la division éditoriale du Centre d'Études Classiques et Humanistiques de l'Université de Coimbra.

Enfin, derrière les institutions, derrière les mises au point et les mises en pages, il y a des personnes et plus que tout autre, « notre » auteur est là pour nous rappeler l'importance de l'humain. Que les referees qui, sans se laisser rebuter par la brièveté des délais impartis, ont accepté de faire profiter les auteurs et les éditeurs de leur lecture éclairée en soient chaleureusement remerciés : si

cet ouvrage peut apporter quelque chose aux lecteurs, ils y ont toute leur part. Nous aurions garde enfin d'oublier l'aide précieuse qui nous a été apportée par Ana Carvalho, Nelson Henrique, Elisabete Cação, Manuel Tröster et Rodolfo Lopes dans la préparation du volume pour la typographie.

Paris, juillet 2010

Les éditeurs,
Françoise Frazier et Delfim F. Leão

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 ἀξιοχρεῶν 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, *tychè*); 3° le métier» (c'est moi qui souligne).

⁹ 709a 2-3: συμφοραὶ παντοῖα πίπτουσι 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 συγχωρήσαι 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 secondés») 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 δαίμονιος 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 Χρύσιππον. 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 αὐτὴν (*scil.* τὴν πολιτείαν) ἀπολιπεῖν 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 τῆ 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):

En cuanto a la *pars construens*, Crisipo acepta el guante lanzado por los académicos y les contesta en su propio terreno que es lo que debe hacerse cuando alguien está obligado a escoger entre dos objetos indistinguibles. Sin admitir ningún movimiento fortuito del alma, Crisipo sustituye este concepto por el de «inclinación aleatoria de la mente» (κατὰ τὴν ἐπίκλισιν, ὡς ἔτυχε / τῆ ὡς ἔτυχεν ἐπικλίσει τῆς διανοίας / ἦν ἔτυχεν ἐπίκλισιν), explicando que se trata de una especie de sorteo (οἰονεῖ τινος κλήρου γινομένου / κατ' ἄλλον τιν' ἀποκληρώσαντες αὐτὰς λόγον), que hacemos cuando no podemos discernir qué indiferente nos conviene aceptar por no distinguirse uno del otro, y hemos de recurrir a un criterio distinto de selección del que habitualmente usamos (κατ' ἄλλον τιν' ... λόγον).

En el último ejemplo, el de las dos dracmas idénticas, el sorteo no impugna las diferencias reales pero imperceptibles entre las monedas, que se deben a causas ocultas y que sólo pueden vislumbrarse tras ser examinadas minuciosamente (δοκιμάζειν): en efecto, Crisipo deja claro que una moneda es de curso legal y la otra falsa, pero que no merece la pena molestarse en averiguar cuál es la buena y cuál la mala, sino coger al azar una de las dos (ἦν ἔτυχε), aunque eso suponga coger la moneda falsa.

En este punto, no debemos olvidar la definición crisipea de la τύχη (azar): «una causa oculta para la razón humana»⁵³. Por eso, la introducción de la suerte no pone en peligro el principio de causación: en efecto, el sorteo es la única medida que nos queda cuando no tenemos medios de valorar cuál de las dos monedas nos conviene. Ahora bien, nuestra ignorancia no anula la diferencia entre ambas, sólo la pone entre paréntesis. En este sentido, no se sostiene la contradicción denunciada aquí por Plutarco, según la cual Crisipo también daba entrada al azar y la suerte tras haber impugnado la facultad adventicia del alma, por no tener causa que la justifique. Al contrario, la concesión de Crisipo al azar es tan sólo una renuncia a saber o averiguar causas ocultas que, por ser tan imperceptibles, no merece la pena conocer tratándose de cosas indiferentes. Por eso, el acto de asentir y el movimiento del impulso no se cuestionan: para justificar la inclinación aleatoria de la mente ante objetos indiscernibles basta un simple sorteo.

⁵³ Cf. *SVF* 2. 965, 966, 967, 970: (ἡ τύχη) αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῶ.

BIBLIOGRAFÍA

- PLUTARCH'S «*Moralia*», XIII, 2, ed. and transl. H. Cherniss, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1976.
- PLUTARQUE, *Oeuvres Morales. Tome XV.1. Traité 70: Sur les contradictions stoïciennes; Traité 71: Synopsis du traité "Que les Stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes"*, texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par D. Babut, Paris 2004 (cf. pp. 219-227 del *Commentaire*).
- PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres = (Moralia). 11, Tratados platónicos ; Tratados antiestoicos*, introd., trad. y notas de M^a Á. Durán López [Tratados platónicos] y R. Caballero Sánchez [Tratados antiestoicos]. Madrid, Gredos, 2004 (cf. pp. 275-279)
- BOYS-STONES, G., «The epeleustikè dunamis in Aristo's psychology of action», *Phronesis* 41 (1996) 75-94.
- CHIESARA, M^a L., *Historia del escepticismo griego*, trad. esp., Madrid, 2007 [Torino 2004].
- IOPPOLO A. M^a., *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli, Bibliopolis, 1981.
- , *Opinione e scienza. Il dibattito tra stoici e accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Napoli, Bibliopolis, 1986.
- LONG A. A. & SEDLEY D. N., *The Hellenistic philosophers, I: Translations of the principal sources with philosophical commentary*, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 1987.
- LONG A. A. & SEDLEY D. N., *The Hellenistic Philosophers, II : Greek and Latin texts*, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 1987.
- MOREAU, J., «Ariston et le stoïcisme», en J. Moreau, *Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique*, Paris, 1979, pp. 21-42 [= «Ariston et le stoïcisme», *REA* (1948) 27-48].
- SEDLEY, D. N., «The Stoic-Platonist debate on *kathékonta*», en Ierodiakonou, K. (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, 1999, pp. 128-152.
- SPINELLI, E., *Sesto Empirico. Contro gli etici*, ed., trad. e comm. a cura di..., Napoli, 1995.

ΑΡÉΝΔΙCΕ

1. Plutarchus, *De Stoicorum repugnantiis* 23, 1045 B-F (ed. BABUT-CASEVITZ 2004):

Τοῦ κατηναγκάσθαι δοκοῦντες ὑπὸ τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν ταῖς ὁρμαῖς ἀπόλυσιν πορίζειν ἔνιοι τῶν φιλοσόφων ἐπελευστικὴν τινα κίνησιν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ κατασκευάζουσιν, ἐπὶ τῶν ἀπαρallάκτων μάλιστα γινομένην ἔκδηλον· ὅταν γὰρ δυοῖν ἴσον δυναμένων καὶ ὁμοίως ἐχόντων θάτερον ἢ λαβεῖν ἀνάγκη, μηδεμιᾶς αἰτίας ἐπὶ θάτερον ἀγούσης τῷ μηδὲν τοῦ ἑτέρου διαφέρειν, ἢ ἐπελευστικὴ δύναμις αὕτη τῆς ψυχῆς ἐπὶκλίσιν ἐξ αὐτῆς λαβοῦσα διέκοψε τὴν ἀπορίαν. πρὸς τοῦτους ὁ Χρῦσιππος ἀντιλέγων, ὡς βιαζομένους τῷ ἀναίτιῳ τὴν φύσιν, ἐν πολλοῖς παρατίθησι τὸν ἀστράγαλον καὶ τὸν ζυγὸν καὶ πολλὰ τῶν μὴ δυναμένων ἄλλοτ' ἄλλας λαμβάνειν πτώσεις καὶ ῥοπὰς ἄνευ τινὸς αἰτίας καὶ διαφορᾶς ἢ περὶ αὐτὰ πάντως ἢ περὶ τὰ ἔξωθεν γινομένης· τὸ γὰρ ἀναίτιον ὄλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον ἐν δὲ ταῖς πλαττομέναις ὑπ' ἐνίων καὶ λεγομέναις ταύταις ἐπελεύσεσιν αἰτίας ἀδήλους ὑποτρέχειν καὶ λανθάνειν ἡμᾶς ἐπὶ θάτερα τὴν ὁρμὴν ἀγούσας. ταῦτα μὲν οὖν ἐν τοῖς γνωριμωτάτοις ἐστὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ πολλάκις εἰρημένων· ἃ δὲ τούτοις πάλιν αὐτὸς ἐξ ἐναντίας εἴρηκεν, οὐχ ὁμοίως οὕτως ἐν μέσῳ κείμενα, δι' αὐτῶν παραθήσομαι τῶν ἐκείνου λέξεων. ἐν μὲν γὰρ τῷ περὶ τοῦ Δικάζειν ὑποθέμενος δύο δρομεῖς ὁμοῦ συνεκίπτειν ἀλλήλοις διαπορεῖ τί τῷ βραβευτῇ καθήκει ποιῆσαι· 'πότερον' φησὶν 'ἔξεστι τὸν βραβευτὴν τὸν φοίνικα, ὁποτέρῳ βούλεται, ἀποδοῦναι, καθ' ὃ ἂν τύχῳσιν αὐτῷ συνηθέστεροι ὄντες, ὡς ἂν ἐνταῦθα τῶν αὐτοῦ τι χαρισάμενον; <ἢ καθήκει> τρόπον τινὰ μᾶλλον, ὡς κοινοῦ τοῦ φοίνικος γεγονότος ἀμφοτέρων, οἰοεὶ τινος κλήρου γινομένου [ἐνάλλως]¹, κατὰ τὴν ἐπὶκλίσιν, ὡς ἔτυχε, δοῦναι αὐτόν; λέγω δ' ἦν ἔτυχεν ἐπὶκλίσιν, οἷα γίνεται, ὅταν δυεῖν προκειμένων δραχμῶν ὁμοίων κατὰ τὰ λοιπὰ ἐπὶ τὴν ἑτέραν ἐπικλίναντες λαμβάνωμεν αὐτήν.' ἐν δὲ τῷ ἔκτω περὶ Καθήκοντος εἶναι τινα φήσας πράγματα μὴ πάνυ πολλῆς ἄξια [εἶναι] πραγματείας μὴδὲ προσοχῆς, ἀφιέναι περὶ ταῦτα τῇ ὡς ἔτυχεν ἐπικλίσει τῆς διανοίας οἶεται δεῖν τὴν αἴρεσιν ἀποκληρώσαντας· 'οἷον' φησὶν 'εἰ τῶν δοκιμαζόντων τάσδε τινὰς δραχμὰς δύο ἐπὶ τοσόνδε οἱ μὲν τήνδε οἱ δὲ τήνδε φαῖεν εἶναι καλήν, δεοὶ δὲ μίαν αὐτῶν λαβεῖν, τηνικαῦτ' ἀφέντες τὸ ἐπὶ πλεῖον ἐπιζητεῖν, ἦν ἔτυχε ληψόμεθα, κατ' ἄλλον² τιν' ἀποκληρώσαντες αὐτὰς λόγον, καὶ εἰ μάλιστα τὴν μοχθηρὰν ληψόμεθα αὐτῶν.' ἐν τούτοις γὰρ <ἢ> ἀποκλήρωσις καὶ <τὸ> ὡς ἔτυχεν ἐπικλίνον τῆς διανοίας [τὸ] ἄνευ πάσης αἰτίας εἰσάγει τῶν ἀδιαφόρων λῆψιν.

¹ ἐνάλλως codd. plerique : ἀδήλως Pohlenz, del. Sandbach / ² ἄλλον codd.: ἄδηλόν Wyttenbach

Plutarco, *Las contradicciones de los estoicos* 23, 1045 B-F (trad. CABALLERO 2004):

Algunos filósofos, en la creencia de que proporcionan a nuestros impulsos una liberación de ser sometidos por la fuerza a las causas externas, sitúan en

el principio rector un movimiento adventicio que se manifiesta sobre todo en las decisiones entre objetos indiscernibles. En efecto, cuando, de dos cosas de importancia equivalente y similar disposición, es forzoso aceptar una, sin que ninguna causa nos empuje hacia una de las dos porque no se diferencia en nada de la otra, esa facultad adventicia del alma, adoptando por sí misma una inclinación hacia una o hacia otra, neutraliza nuestra perplejidad. Pero Crisipo, oponiéndose a estos filósofos porque violentan la naturaleza con lo incausado, trae a colación en muchos pasajes el astrágalo, la balanza y muchas cosas que no pueden tener caídas o inclinaciones, unas veces en un sentido otras en otro, sin una causa, esto es, sin una diferencia que o bien se encuentra en su interior o bien en el exterior. Porque lo incausado y lo espontáneo –objeta Crisipo– es completamente inexistente. Bajo esos movimientos imaginarios y llamados adventicios por algunos, laten causas ocultas que, sin darnos cuenta, conducen nuestro impulso en una dirección o en otra.

Pues bien, si estas opiniones están entre las más conocidas que ha formulado Crisipo en muchos pasajes, aquellas otras que él mismo ha expresado a su vez desde una posición contraria a ellas, al no estar en igual medida al alcance del público, voy a citarlas con sus palabras literales. Porque en *De cómo administrar justicia*, tras haber planteado el supuesto de que dos corredores llegan simultáneamente a la meta, propone el problema de cuál será la decisión más apropiada que el árbitro ha de tomar: «¿Es lícito – dice – que el árbitro entregue la palma a aquel que prefiera de los dos, dependiendo de que tenga por casualidad más trato con uno o con otro, como si con esta decisión fuera a regalar algo de su propiedad? ¿O en cierto modo <la decisión más apropiada> es, dado que la palma ha devenido propiedad común de ambos, hacer la entrega tras proceder a una especie de sorteo, de acuerdo con su inclinación aleatoria? Y cuando digo ‘inclinación aleatoria’ me refiero a la que se produce cuando, al tener delante de nosotros dos dracmas idénticas en todo lo demás, nos inclinamos por una de ellas y la aceptamos». Y en el libro sexto de *Sobre lo apropiado*, tras haber dicho que hay cosas que en absoluto merecen demasiado esfuerzo ni atención, piensa que respecto a ellas hemos de proceder a un sorteo, dejando nuestra elección en manos de la inclinación aleatoria de la mente: «Por ejemplo –dice–, si sometiendo a prueba en su exacto valor estas dos dracmas que tenemos aquí unos dijese que la moneda buena es ésta, otros que esta otra, pero es preciso aceptar una, sin preocuparnos de investigar más en tales asuntos aceptaremos una de ellas al azar, sorteándolas de acuerdo con un criterio distinto, aunque hayamos aceptado precisamente la moneda mala». Entonces, en estos pasajes el sorteo, o sea, la inclinación aleatoria de la mente, introduce la aceptación de las cosas indiferentes sin que intervenga ningún tipo de causa.

2. Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* 4.43:

Itaque mihi videntur omnes quidem illi errasse, qui finem bonorum esse dixerunt honeste vivere, sed alius alio magis, Pyrrho scilicet maxime, qui virtute

constituta nihil omnino, quod appetendum sit, relinquat, deinde Aristo, qui nihil relinquere non est ausus, introduxit autem, quibus commotus sapiens appeteret aliquid, quodcumque in mentem incideret, et quodcumque tamquam occurreret. is hoc melior quam Pyrrho, quod aliquod genus appetendi dedit, deterior quam ceteri, quod penitus a natura recessit. Stoici autem, quod finem bonorum in una virtute ponunt, similes sunt illorum; quod autem principium officii quaerunt, melius quam Pyrrho; quod ea non occurrentia fingunt, vincunt Aristonem; quod autem ea, quae ad naturam accommodata et per se assumenda esse dicunt, non adiungunt ad finem bonorum, desciscunt a natura et quodam modo sunt non dissimiles Aristonis. ille enim occurrentia nescio quae comminiscebatur; hi autem ponunt illi quidem prima naturae, sed ea seiungunt a finibus et a summa bonorum; quae cum praeponunt, ut sit aliqua rerum selectio, naturam videntur sequi; cum autem negant ea quicquam ad beatam vitam pertinere, rursus naturam relinquunt.

Ibidem, 4.46-47:

Vobis autem, quibus nihil est aliud propositum nisi rectum atque honestum, unde officii, unde agendi principium nascatur non reperietis. Hoc igitur quaerentes omnes, et ii, qui quodcumque in mentem veniat aut quodcumque occurrat se sequi dicent, et vos ad naturam revertemini. quibus natura iure responderit non esse verum aliunde finem beate vivendi, a se principia rei gerendae peti; esse enim unam rationem, qua et principia rerum agendarum et ultima bonorum continerentur, atque ut Aristonis esset explosa sententia dicentis nihil differre aliud ab alio, nec esse res ullas praeter virtutes et vitia, inter quas quicquam omnino interesset, sic errare Zenonem, qui nulla in re nisi in virtute aut vitio propensionem ne minimi quidem momenti ad summum bonum adipiscendum esse diceret et, cum ad beatam vitam nullum momentum cetera haberent, ad appetitionem tamen rerum esse in iis momenta diceret; quasi vero haec appetitio non ad summi boni adeptionem pertineret!

3. Diogenes Laertius, 7.162-163 (ed. LONG 1964):

(Ἀρίστων) μάλιστα δὲ προσεῖχε Στωικῶ δόγματι τῷ τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι. πρὸς ὃ Περσαῖος ἐναντιούμενος διδύμων ἀδελφῶν τὸν ἕτερον ἐποίησεν αὐτῷ παρακαταθήκην δοῦναι, ἔπειτα τὸν ἕτερον ἀπολαβεῖν· καὶ οὕτως ἀπορούμενον διήλεγξεν. ἀπετείνετο δὲ πρὸς Ἄρκεσίλαον· ὅτε θεασάμενος ταῦτον τερατώδη μήτραν ἔχοντα, “οἴμοι,” ἔφη, “δέδοται Ἄρκεσίλαῳ ἐπιχείρημα κατὰ τῆς ἐναργείας.” Πρὸς δὲ τὸν φάμενον Ἀκαδημαϊκὸν οὐδὲν καταλαμβάνειν, “ἄρ’ οὐδὲ τὸν πλησίον σου καθήμενον ὀρᾷς;” εἶπεν· ἀρνησαμένου δέ, τίς <δέ> σ’ ἐτύφλωσεν (ἔφη), τίς ἀφείλετο λαμπάδος αὐγάς;

4. Plutarchus, *Adversus Colotem* 26, 1122 B-D (ed. WESTMAN 1955):

Λέγεται δὲ τοῖς συνεπομένοις καὶ ἀκούουσιν, ὅτι τριῶν περὶ τὴν ψυχὴν κινήματων ὄντων, φανταστικοῦ καὶ ὀρμητικοῦ καὶ συγκαταθετικοῦ, τὸ μὲν φανταστικὸν οὐδὲ βουλομένοις ἀνελεῖν ἔστιν, ἀλλ’ ἀνάγκη προεντυγχάνοντας

τοῖς πράγμασι τυποῦσθαι καὶ πάσχειν ὑπ' αὐτῶν, τὸ δ' ὀρμητικὸν ἐγειρόμενον ὑπὸ τοῦ φανταστικοῦ πρὸς τὰ οἰκεῖα πρακτικῶς κινεῖ τὸν ἄνθρωπον, οἷον ῥοπῆς ἐν τῷ ἡγεμονικῷ καὶ νεύσεως γινομένης. οὐδὲ τοῦτ' οὖν ἀναιροῦσιν οἱ περὶ πάντων ἐπέχοντες, ἀλλὰ χρῶνται τῇ ὀρμῇ φυσικῶς ἀγούσῃ πρὸς τὸ φαινόμενον οἰκεῖον. τί οὖν φεύγουσι μόνον; ᾧ μόνῳ ψεῦδος ἐμφύεται καὶ ἀπάτη, τὸ δοξάζειν καὶ προπίπτειν τὴν συγκατάθεσιν, εἴξιν οὔσαν ὑπ' ἀσθενείας τῷ φαινομένῳ, χρήσιμον δ' οὐδὲν ἔχουσαν. ἡ γὰρ πρᾶξις δυοῖν δεῖται, φαντασίας τοῦ οἰκεῖου καὶ πρὸς τὸ φανέν οἰκεῖον ὀρμῆς, ὣν οὐδέτερον τῇ ἐποχῇ μάχεται. δόξης γάρ, οὐχ ὀρμῆς οὐδὲ φαντασίας ὁ λόγος ἀφίστησιν. ὅταν οὖν φανῇ τὸ ἡδὺ οἰκεῖον, οὐθὲν δεῖ πρὸς τὴν ἐπ' αὐτὸ κίνησιν καὶ φορὰν δόξης, ἀλλ' ἦλθεν εὐθὺς ἡ ὀρμή, κίνησις οὔσα καὶ φορὰ τῆς ψυχῆς.

5. *SVF* 3.256, p. 60,33-61,9 (ed. VON ARNIM 1905) = Galenus, *de H. et Plat. decr.* 7.2 (208. 591 M.):

Ἐὰν οὖν τις τὸν θάνατον ἢ τὴν πενίαν ἢ τὴν νόσον ὡς κακὰ δεδιῶς ἦ, δέον θαρρῆν, ὡς ἐπὶ ἀδιαφόροις, ἐνδεία μὲν ἐπιστήμης αὐτὸν τίθενται ἀγνοεῖν τάληθές, ὡς ἂν Ἀρίστων τε καὶ Χρύσιππος εἴποι, κακίαν δὲ ἔχειν ψυχῆς, ἢν ὀνομάζουσι δειλίαν, ἢ ἐναντίαν ἀρετὴν αὐτοῖ φασι εἶναι <τὴν ἀνδρείαν, ἐπιστήμην οὔσαν ὣν χρὴ θαρρῆν ἢ μὴ θαρρεῖν>, τουτέστιν ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν τῶν ὄντως δηλονότι τοιούτων, οὐ κατὰ ψευδῆ δόξαν ὑπειλημμένων, οἷάπερ ἐστὶν ὑγίεια καὶ πλοῦτος καὶ νόσος καὶ πενία. τούτων γὰρ οὐδὲν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι φασι, ἀλλὰ ἀδιάφορα πάντα. καὶ τοίνυν, εἰ τὸ μὲν ἡδὺ νομίσας τις ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀνιαρὸν κακὸν ἀκολουθῶν τῇ δόξῃ τῆδε τοῦ μὲν τὴν αἴρεσιν ποιοῖτο, τοῦ δὲ τὴν φυγὴν, ἀμαθῆς ἐστὶν οὐσίας ἀγαθοῦ καὶ διὰ ταῦτα ἀκόλαστος. ἐν ἀπάσαις γὰρ πράξεσιν αἰρουμένων ἡμῶν τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, φευγόντων δὲ τὸ φαινόμενον κακόν, ἐχόντων δὲ φύσει τὰς ὀρμὰς ταύτας ἐφ' ἑκάτερον ἡ φιλοσοφία διδάσκουσα τὸ κατὰ ἀλήθειαν ἀγαθόν τε καὶ κακὸν ἀναμαρτήτους ἐργάζεται.

6. *SVF* 3.122, p. 29,17-28 (ed. VON ARNIM 1905) = Sextus Empiricus, *Adv. math.* 11.59:

Τὸ <ἀδιάφορον δ' οἶονται λέγεσθαι τριχῶς, καθ' ἓνα μὲν τρόπον> πρὸς ὃ μῆτε ὀρμή μῆτε ἀφορμὴ γίνεταί, οἷον ἐστὶ τὸ περιττοῦς ἢ ἀρτίους εἶναι τοὺς ἀστέρας ἢ τὰς ἐπὶ τῇ κεφαλῇ τρίχας, <καθ' ἕτερον> δὲ πρὸς ὃ ὀρμή μὲν καὶ ἀφορμὴ γίνεταί, οὐ μᾶλλον δὲ πρὸς τόδε ἢ τόδε, οἷον ἐπὶ δυοῖν δραχμῶν ἀπαρράλλακτων τῷ τε χαρακτηρὶ καὶ τῇ λαμπρότητι, ὅταν δέη τὴν ἑτέραν αὐτῶν αἰρεῖσθαι: ὀρμή μὲν γὰρ γίνεταί πρὸς τὸ ἕτερον αὐτῶν, οὐ μᾶλλον δὲ πρὸς τόδε ἢ τόδε, <κατὰ δὲ τρίτον καὶ τελευταῖον τρόπον> φασι ἀδιάφορον τὸ μῆτε πρὸς εὐδαιμονίαν μῆτε πρὸς κακοδαιμονίαν συλλαμβανόμενον. Καθ' ὃ σημαίνόμενόν φασι τὴν τε ὑγίαν καὶ νόσον καὶ πάντα τὰ σωματικὰ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἐκτὸς ἀδιάφορα τυγχάνειν διὰ τὸ μῆτε πρὸς εὐδαιμονίαν μῆτε πρὸς κακοδαιμονίαν συντείνειν.

FATO E FORTUNA NEGLI OPUSCOLI CONTRO GLI STOICI DI PLUTARCO: UN PROBLEMA ANCORA APERTO

Paola Volpe Cacciatore
Università di Salerno

Abstract

In arguing that the order of necessity mingles with that of causality and with the free will, Plutarch confutes Stoic doctrines about physics and Providence. At the same time, he elaborates a somewhat 'median' theory, with the aim of balancing the relationship between Providence and free human enterprise.

Per Crisippo - e più tardi Posidonio - "il destino (che poi coincide con la provvidenza divina) è l'ordine del mondo in quanto consequenzialità seriale e intromissione simpatetica di tutti i processi causa-effetto scaturiti dal Logos"¹. Nel *De fato* l'autore², dopo aver definito il significato del termine εἰμαρμένη, ovvero *connessione*, discute i rapporti tra destino, provvidenza, caso, libero arbitrio esaminando fino a che punto sia vera la formula πάντα καθ' εἰμαρμένην. Sono questi i problemi che Plutarco affronta negli opuscoli contro gli Stoici in nome della libertà umana che, in quanto tale, respingeva ogni sottomissione ad un unico principio.

Il mondo secondo Crisippo occupa il centro dell'infinito vuoto e, grazie a questa sua posizione, esso si conserva unito e compatto. Ciò avviene solo ad opera della τύχη, causa prima del "raccolgersi e conservarsi" di ogni parte del mondo. Un determinismo questo che portava gli Stoici a scorgere "un legame di simpatia universale"³ ovvero un concatenarsi di avvenimenti, unica condizione per il mantenimento dell'ordine. Il destino domina tutti gli esseri: come Ragione dispensa ogni cosa con ordine e misura, come Provvidenza veglia alla conservazione degli esseri in modo da subordinarli al fine supremo che è poi il destino stesso. In tale concezione Plutarco rilevava forti contraddizioni: la prima di esse stava nell'ammissione da parte di Crisippo di un centro nell'infinito che, per essere tale, non può avere né un centro né un inizio, né una fine; la seconda nel pensare che la coesione del mondo è dovuta ad un movimento del tutto naturale delle sue parti verso il centro⁴: se fosse vera

¹ E. MAGRIS, 2001, p. 68.

² Sulla dubbia paternità dell'opuscolo cf. tra gli altri E. VALGIGLIO, 1993, pp. 34 ss.

³ S. NICOLSI, 1959, p. 164.

⁴ Cf. M. BALDASSARRI, 1976, I p. 120; M. ZANATTA, 1993, p. 419. "Al di là delle deviazioni e dei fraintendimenti dell'esegesi di Plutarco (...) il problema interpretativo ha indubbiamente il suo punto nodale nella comprensione di che cosa sia quel "luogo centrale" di cui si parla una volta accertato che non può essere il centro dell'universo (...) Allora l'espressione διὰ τὸ ἐν μέσῳ εἶναι, il cui soggetto è indubbiamente il mondo, è molto vicina alla metafora, giacché la nozione stessa di centro non esprime un concetto locativo, bensì relazionale (...): si tratta cioè dello spazio centrale rispetto al sistema di equipressioni": così ancora M. ZANATTA, 1993, p. 424). Il problema del fato doveva essere di grande attualità se numerosi sono i testi paralleli,

questa seconda ipotesi si potrebbe negare la necessità di un mondo al centro dell'infinito vuoto. Cicerone stesso (*nat.* II 115), ricordava così la tesi stoica “Ita stabilis est mundus (...) Omnes enim partes eius undique medium locum capessentes nituntur aequaliter”.

Vi era però un altro problema che evidenziava Plutarco (*De Stoic. rep.* 1055D) in quanto, se le affermazioni stoiche riguardo alla dottrina fisica erano contraddittorie, altrettanto rivelavano grandi contraddizioni rispetto alla dottrina su Dio e la Provvidenza, cui Crisippo attribuiva cause meno importanti sottraendo quella più importante e maggiore⁵. Veniva così a cadere il concetto di Dio come “prima omnium causa” (Sen., *benef.* IV 7) o come ἀρχὴ πάντων (Hyppolytus Philosoph., 21.1, *DDG* p. 571 = *SVF* I 153, p. 41 = p. 78 Radice), in quanto tutto si doveva esclusivamente alla τύχη. È evidente - come giustamente afferma Pohlenz - che Plutarco abbia distorto il pensiero crisippeo dal momento che “non è possibile che Crisippo abbia parlato di un centro dell'apeiron (...) Avrà semplicemente spiegato il permanere del cosmo sempre allo stesso posto con la pressione esercitata da tutte le parti verso il centro, tanto più che nello spazio vuoto non c'era né motivo né possibilità di movimento e traslazione”.

Continuando il suo ragionamento antistoico Plutarco considera contraddittoria anche la dottrina crisippea dei *possibili* in rapporto a quella del fato. A differenza di Diodoro Crono⁷, che aveva definito il possibile “ciò che o è vero o sarà vero”, Crisippo considera che tutto ciò che è in grado di ricevere

tra i quali si ricordano Apuleio, *Su Platone e la sua dottrina* (in particolare I 12), la traduzione commentata del *Timeo* ad opera di Calcidio (ed. J. H. WASZINK, 1962, pp. 142, 145-147) e il *De natura hominis* di Nemesio (in particolare 109, 11-12: cf. ed. M. MORANI, 1981, 38): sulla teoria medioplatonica relativa al fato e sulle sue fonti cfr. G. BOYS-STONES, 2007, pp. 433-437. Cf. inoltre R. CABALLERO, 2005, pp. 315-336.

⁵ Plutarco trae spunto da Crisippo, *De Stoic. rep.* 1054C (*SVF* II 551, p. 174 = p. 624 Radice) che così argomenta “A quella specie di incorruttibilità” che riguarda il cosmo contribuisce anche la definizione della τῆς χώρας κατάληψις, quando questo sia al centro, perché se si pensasse di collocarlo in altra sede, senz'altro gli toccherebbe di essere distrutto.” Il problema è ripreso dal Cheroneo anche in *De def. orac.* 425D “C'è da restare stupiti, anzi non si capisce proprio quale azione, secondo Crisippo, il cosmo dovrebbe subire per starsene fisso in mezzo peraltro insieme con la sostanza la quale occupa eternamente la posizione centrale- e quanto meno per essere ridotto alla stabilità e ad una specie di incorruttibilità”. Cf. pure *De fac. in orbe lun.* 925F- 926A.

⁶ M. POHLENZ, 2005, p. 146 ss. Cf. G. BOYS-STONES, 2007, pp. 440-441: “They are committed to this position just insofar as they take god to be coextensive with matter. In fact Stoics think that god is the active aspect, or “principle” within the matter from which the cosmos is constructed. In this case, there simply is nothing else which *could* be responsible for the charges which matter undergoes. But if everything is to be traced back to god, then everything is due to god. One can think of this both by considering that, insofar as god is identified with the matter out of which the cosmos is made, the actions of any part of the cosmos are necessarily *his* actions too.(...) But this is precisely where Platonism differs most starkly from the Stoa. For the Platonist world is the product not of one, but of *two* causal streams. One is associated with divine providence which *transcends* the world; the other with matter which (at least conceptually) *predates* it.”

⁷ Diodoro Crono fu uno dei maggiori dialettici della scuola di Megara. La sua concezione è basata su un assoluto determinismo: ogni situazione si sviluppa secondo una necessità rettilinea che si concreta realmente.

l'essere, anche se non passerà all'essere, è possibile⁸ in tal modo sottraendo al fato la sua invincibilità e la sua forza su tutto.

“È possibile che chi è destinato a morire in mare, sia atto a morire in terraferma?” si domanda ironicamente Plutarco non allontanandosi troppo da quanto dice Cicerone nel *De fato*: “Crisippo, sudando sette camicie per spiegare come conciliare l'onnipotenza del destino con il fatto che c'è qualcosa che dipende da noi, si avviluppa in un groviglio di contraddizioni”⁹. Il problema dei possibili coinvolgeva il rapporto fato-libero arbitrio¹⁰ così come il rapporto rappresentazione-assenso. Rappresentazione (φαντασία) e assenso (συγκατάθεσις) “non sono più funzioni di facoltà psichiche autonome, ma stadi diversi di un processo che si svolge nel logos¹¹. Si tratta così della rappresentazione che proviene dal mondo esterno ma che la ragione trasforma in una immagine mentale esprimibile in una forma proposizionale; dell'assenso che la ragione può concedere o negare al materiale proposto dalla rappresentazione (...) infine dall'impulso (ὁρμή) che genera l'azione”¹² e l'impulso è il λόγος che gli prescrive di agire, come si legge nel libro *Sulla legge* (*De Stoic. rep.* 1037F).

Ma che cosa è il logos? Il logos o retta ragione è “la legge di dio grazie alla quale a ciascuno tocca quello che gli spetta e gli si addice” (Philo, *De mundi opificio* cap. 142, I, p. 50,2 Wendl. = *SVF* III fr. 337, p. 82 = p. 113 Radice), è la virtù perfetta (Sen., *epist.* 31, 8 = *SVF* III 200, p. 48 = p. 1064 Radice) che dà all'uomo la pienezza della felicità¹³, è l'oggetto della filosofia (Clemens Al. *Paedag.*, I 13, p. 159 Potter = *SVF* III 293, p. 72 = p. 1110 Radice), è il fato (εἰμαρμένη μοῖρα ovvero la 'parte', il destino che gli dei assegnano ad ognuno di noi) è Zeus che governa il tutto con la sua legge (così l'inno di Cleante a Zeus, Stob. I 1, 12, p. 25 Wachsmuth = *SVF* I 357, p. 121 = p. 236 Radice), è πρόνοια ovvero governo della provvidenza del mondo. In tale climax è evidente come il logos determini le scelte degli esseri viventi e come il fato “rappresenti la forma di causalità universale e perfetta e compiuta, la garanzia totale dell'ordine del mondo, la sua difesa inespugnabile di fronte ai rischi del

⁸ Cf. a tale riguardo Alexander Aphrod., *Comm. in Arist. Analyt. pr.* p. 177, 25 Wallies (= *SVF* II 202a, p. 65 = p. 406 Radice); Procl., *in Plat. Parmen.* IV p. 103 Cousin (= *SVF* II 202b, p. 65 = p. 406 Radice). Cf. ancora Cic., *fat.* 13: “quae non sint futura posse fieri dicis”.

⁹ Cic. *fat.* 20.

¹⁰ Su fato e possibilità, Alexander Aprod., *de fato* 10 p. 176, 14; p. 177, 7 Bruns (= *SVF* II 959- 960, p. 279 = p. 834 Radice). M. BALDASSARRI, 1976, I p. 33 n.; M. ZANATTA, 1993, p. 431, che schematizza in modo chiaro il problema posto da Plutarco: “(1) posto il concetto di possibile si distrugge quello di Fato inteso come necessità ineluttabile. (2) Stante la necessità del Fato, (a) un evento possibile che non si avveri coincide con l'impossibile; (b) ogni proposizione vera è necessaria; c) ogni proposizione falsa è impossibile”.

¹¹ M. POHLENZ, 2005 p.180. Cf. Sen., *epist.* 113, 18 (= *SVF* III 169, p. 40 = p. 1048 Radice). “Nella teoria della conoscenza stoica il concetto di *phantasia* svolge un ruolo particolarmente significativo. Crisippo arriva a distinguere tra *phantasia* come affezione che sorge nell'anima (*phantaston*), quel che la *phantasia* produce (*phantastikon*), vale a dire il pathos alla cui produzione nell'anima non concorre nessuna *phantaston* e quello verso cui siamo trascinati per l'attrazione del *phantastikon* (*phantasma*)”: M. SANNA, 2007, p. 24. Cf. J.-P. VERNANT, 1979, pp. 65-69.

¹² M. VEGETTI, 1989, p. 227.

¹³ Cf. Sen., *epist.* 76, 19.

caso, dell'insensatezza, della decadenza". Dunque il fato è "causa invincibile e inarrestabile e Crisippo lo chiama Atropo,Adrastea, Ananke e, in quanto impone a tutti un limite, Pepromene" (*De Stoic. rep.* 1056B). A ciò Plutarco obiettava: "Dobbiamo dunque dire che non dipendono da noi né l'assenso né la virtù né la malvagità né l'agire rettamente né l'errare, o dobbiamo dire che il fato viene meno, che il destino non vede rispettati i limiti da lui stesso imposti, che i movimenti e gli stati voluti da Zeus non hanno realizzazione? La prima alternativa consegue dal principio che il fato è causa completa (αὐτοτελής αἰτία), la seconda dal principio che il fato è causa solo iniziale (προκαταρκτική αἰτία). Infatti se il fato è causa completa, essendo la causa completa di tutto, il fato elimina il nostro potere sulle nostre azioni e quindi la volontarietà delle azioni; se il fato è causa iniziale, crolla il suo essere inimpedibile e completamente efficace" (*De Stoic. rep.* 1056D)¹⁴. Il problema posto da Plutarco e già discusso in Cicerone (*fat.* 20) non lascia che due alternative: "se le nostre azioni dipendono da noi (e quindi c'è spazio per la responsabilità e la valutazione morale, insomma per l'etica), non sono determinate dal fato, che risulta quindi una causa imperfetta e impotente; ma se esso non è tale, come vuole Crisippo per assicurare l'ordine razionale del mondo, non ci sono più né libertà, né responsabilità né valutabilità"¹⁵. A questa evidente aporia Crisippo rispondeva con la dottrina dei *confatalia*¹⁶ che consiste nel pensare la causazione del fato non come una serie lineare ma come tale da produrre costellazioni di eventi causati simultaneamente¹⁷. Questa dottrina doveva apparire eticamente debole e così Crisippo ne propone un'altra nel tentativo di salvare da un lato la causalità del fato e dall'altro l'autonomia morale dell'uomo: la dottrina era inerente alla serie di cause, antecedenti o esterne e interne o 'perfette e principali'. Anche tale distinzione, a parere di Plutarco, non risolveva quella che era la questione principale che riguardava il libero arbitrio e l'atto volontario; dal momento che non era possibile ipotizzare un determinismo che in qualche modo spazzava via la libertà. Il problema era di 'determinare' in quale misura sia vero e in quale misura sia falso il detto *πάντα καθ' εἰμαρμένην* ed egli risponde che se pure si ritiene che il fato comprenda o abbraccia tutte le cose, da ciò non si può dedurre che tutto sia sotto la sua dipendenza. La questione era, dunque, *πάντα καθ' εἰμαρμένην* o *πάντα ἐν εἰμαρμένην*: Plutarco era convinto – al pari di Platone – che l'ordine della necessità si combinava con l'ordine della causalità

¹⁴ Il paragone, che leggiamo in Cicerone (*fat.* 43) e in Gellio (*Noctes Atticae*, VII 2) permette di cogliere meglio il ragionamento di Crisippo: "come dunque chi ha spinto il cilindro ha dato inizio al suo moto, ma non gli ha dato la proprietà di rotolare, così la rappresentazione dell'oggetto si imprimerà nell'animo e vi lascerà la propria immagine come un sigillo, ma l'assenso sarà in nostro potere e, come si è detto del cilindro, pur essendo provocato dall'esterno, per il resto si muoverà in virtù della propria natura".

¹⁵ M. VEGETTI, 1989, p. 257. Cf. a tale proposito P. DONINI, 1988, p. 23. "(...) da testi in cui parla del fato secondo Crisippo quali *De Stoic. rep.* 1050A-C, 1055E, 1056C ed 1056E si ricava certamente l'impressione che Plutarco vedesse nel fato una forza invincibile e onnicomprensiva tale da non ammettere deroghe o esenzioni in favore della volontà degli uomini".

¹⁶ Cic., *fat.* 30 (= *SVF* II 956, p. 277 = p. 830 Radice).

¹⁷ M. VEGETTI, 1989, p. 258.

14. Il y a des correspondances mystérieuses dans le temps comme dans l'espace.

15. Οὐ μὴν ἀλλὰ τὰ γε δημόσια τῶν πόλεων μηνίματα τὸν τοῦ δικαίου λόγον ἔχει πρόχειρον = Continuité de « l'être » d'une cité.

16. Εἰ δ' ἐστὶ τι πόλις ἐν πρᾶγμα καὶ συνεχές, ἔστι δῆπου καὶ γένος... = de même dans une famille, le germe de méchanceté se transmet.

17-18. Olympichos explicite le présupposé, la survivance de l'âme, et Plutarque l'appuie sur la tradition delphique avant d'affirmer que Providence et immortalité de l'âme sont indissociables, puis il oppose les rétributions que nous voyons et le pire des châtements, voir le mal causé à ses descendants. Il annonce un mythe qui le montrerait (18, 561 B), mais s'en tient d'abord au vraisemblable.

19-21 Reprise du *logos*, de l'exposé rationnel

19. Critique de la comparaison de Bion entre Dieu et un médecin qui soignerait les descendants du malade.

20. Dieu discerne l'état réel de l'âme, alors que le criminel ne l'est pour nous qu'au moment du crime.

21. «Correction»: les descendants sains ne sont pas punis.

22-33 Récit d'un *mythos*: le mythe de Thespésios, interrogé par Protogène et ses amis (οὐκ ἀπὸ τοῦ τυχόντος οἰομένους γεγονέναι διακόσμησιν εἰς ἦθος τοσαύτην..., 22, 563 E3)

SOCRATES' ΔΑΙΜΟΝΙΟΝ IN MAXIMUS OF TYRE, APULEIUS, AND PLUTARCH

Geert Roskam
K. U. Leuven

Abstract

This paper deals with the positions of three Middle Platonists towards Socrates' divine sign. Maximus of Tyre tries to explain away the exceptional character of Socrates' δαιμόνιον and hardly deals with the interaction between the philosopher and his divine sign. Apuleius' general demonology is much more systematic, yet his more particular interpretation of Socrates' δαιμόνιον hardly surpasses Maximus' views. Plutarch's interpretation in *De genio Socratis*, on the other hand, is more interesting from a philosophical perspective, as is shown by an analysis of the fundamental interpretations proposed by different speakers in this dialogue.

1. A remarkable case of demonic providence

Should a philosopher be extravagant? This frank opening question may come as a surprise, certainly among a contemporary, philosophically minded audience. Of course not: why should he? A man's capacities and credibility as a philosopher obviously do not depend on outward idiosyncracies. An educated audience of the second century AD, however, may have been a little less surprised. More than one self-proclaimed philosopher seems to have based his claims primarily on his extravagant looks (esp. the notorious threadbare cloak or τρίβων) and behaviour (e.g. his disdain for, and harsh insults against everyone he encountered), which, of course, prompted others to unmask such unfounded imposture and self-display¹.

Should a philosopher, then, perhaps be a man of paradoxes and/or oversophisticated logical quibbles? Again, why should he? Yet again, in antiquity, many younger students were presumably attracted by precisely this aspect², and it is well known that the Stoics liked to express some of their basic doctrines in pithy paradoxes³. Other philosophical schools, however, were often less enthusiastic about such paradoxes⁴. Plutarch, for instance, repeatedly blames the Stoics for their παραδοξολογία⁵, and in *De facie*, Lamprias argues

¹ Cf., e.g., Plutarch, *De prof. in virt.* 82B; *De Is. et Os.* 352C; Dio Cassius, 6,13,1^a; Lucian, *Pisc.* 31 and 46; *Bis acc.* 6-7; Epictetus, 4,8,4-9, 15 and 34; Athenaeus, 5, 211de; Aulus Gellius, 9,2,4; cf. already Plato, *Ap.* 29de.

² See, e.g., Plutarch, *De prof. in virt.* 78EF; cf. *De aud.* 43AB.

³ While adding, though, that such doctrines had nothing paradoxical for the sage (Diogenes Laertius, 7,123).

⁴ Cf., e.g., Cicero, *ac.* 2,136.

⁵ See, e.g., *De facie* 924A and CD; *De comm. not.* 1060B; 1068B; 1071D; cf. *De Stoic. rep.* 1046E; *De comm. not.* 1077C, and Plutarch's treatise Ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωικοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσι (an extract from which has come down to us; 1057C-1058D). On the other hand, Plutarch realises that his own interpretation of Plato's *Timaeus* also contains paradoxical elements, which he wants to justify (*De an. procr.* 1014A).

that one should not listen to philosophers who wish to ward off paradoxes by means of other paradoxes⁶.

However that may be, there can hardly be any doubt that Socrates was remembered as both an extravagant philosopher and a man of paradoxes. A particularly salient illustration of both these aspects can be found in his notorious δαιμόνιον σημεῖον. How is the presence of this remarkable divine sign to be explained in a man who in every situation only relied on his sober reason⁷ and who was especially interested in human issues, being the first, in Cicero's famous formulation, to call philosophy down from heaven in order to place it in the cities and houses of men⁸? Even during Socrates' lifetime, the strange phenomenon was presumably widely discussed in Athens⁹, and when the divine voice was finally silenced by the philosopher's execution, it was not forgotten by Socrates' followers. Plato and Xenophon¹⁰, but also other "Socratic" philosophers¹¹ and Plato's disciples¹² gave much attention to the divine sign in their writings. The period of so-called Middle Platonism saw a revival of interest in the issue¹³, and also in Neoplatonism, the topic received attention¹⁴.

The reason for this age-long interest cannot only be found in the remarkable idiosyncrasy of the famous philosopher. For one can easily think of behaviour or claims of other illustrious thinkers that were even more remarkable and yet received far less attention. Empedocles, for instance, was clothed in purple and gold, and used shoes of bronze and a Delphic wreath¹⁵. Pythagoras would have showed more than once his striking prophetic skills, but several of these

⁶ See 923F: φιλοσόφων δ' οὐκ ἀκουστέον ἂν τὰ παράδοξα παραδόξοις ἀμύνεσθαι βούλωνται κτλ.

⁷ Epictetus, *Ench.* 51,3: ἐπὶ πάντων τῶν προσαγομένων αὐτῷ μηδενὶ ἄλλῳ προσέχων ἢ τῷ λόγῳ; Plutarch, *De genio Socr.* 580C; cf. already Plato, *Cri.* 46b.

⁸ Cicero, *Tusc.* 5,10; cf. *ac.* 1,15; Xenophon, *Mem.* 1,1,16 (περὶ τῶν ἀνθρώπων ἀεὶ διελέγετο); cf. also the even stronger claim in Plutarch, *De genio Socr.* 582B: φιλοσοφίαν ἐξανθρωπίσαντος.

⁹ Cf. Plutarch, *De genio Socr.* 581E; *Nic.* 13,6. This would later enable Meletus, Anytus, and Lycon to charge Socrates for introducing new δαιμόνια (cf. Plato, *Ap.* 24c and 31cd; Xenophon, *Mem.* 1,1,1; Diogenes Laertius, 2,40).

¹⁰ A convenient survey of relevant passages can already be found in R.E. Macnaghten (1914); see further M. Joyal (2000), 65-71. On Plato, see also the thorough discussions of H. Gundert (1954); M.L. McPherran (1996), 185-208; Th.C. Brickhouse - N.D. Smith (2000), 244-252.

¹¹ Cicero, *div.* 1,122.

¹² On the date of composition of the *Theages*, see M. Joyal (2000), 135-155 (arguing for 345-335 B.C.); on its discussion of Socrates' δαιμόνιον, see Id. (2000), 72-97. On Xenocrates' demonology in general, see, e.g., J. Dillon (2003), 129-131 and 146-147.

¹³ Although it should be noted that our picture may be distorted due to the loss of so many important texts. It cannot be excluded, then, that in the intermediate period Socrates' δαιμόνιον was also discussed, e.g. in the context of philosophical debates about divination (cf. Cicero, *div.* 1,122-124), or in Epicurean attacks against Socrates' supposed ἀλαζονεία (cf., e.g., Plutarch, *Quaest. Plat.* 999C; J. Opsomer (1998), 128).

¹⁴ Proclus, *in Alc.* 78.8-85.17; Olympiodorus, *in Alc.* 21.1-14; Hermias, *in Phdr.* p. 65.26-69.31 Couvr.

¹⁵ Diogenes Laertius, 8,73; Aelian, *VH* 12,32.

achievements have only come down to us through a few late biographies¹⁶. What made Socrates' δαιμόνιον σημεῖον so special, then, is that it was an obvious example of direct intervention of divine powers in the life of an individual. Educated Athenians were familiar with such interventions from the Homeric epic literature¹⁷ and from tragedy (with the *deus ex machina* as the most tangible example), to be sure, but in Socrates' case, the god(s) seemed to interact with a human being no longer in myths and literature but in real life. In this – admittedly quite extraordinary – individual, the gap between the divine world and that of human beings appeared to be bridged to a certain extent. The gods' providential care for men had no longer to be derived from the general teleological character of nature, nor from prophetic dreams, oracles, and so on, but was illustrated in one particular person. Furthermore, the positive results of this divine guidance were impressive, fascinating, and undeniable: the divine sign enabled Socrates not merely to predict the débâcle of the Sicilian expedition¹⁸ or to avoid a herd of dirty swine¹⁹, but even saved his life in the battle of Delium²⁰.

In that sense, Socrates' δαιμόνιον σημεῖον could be regarded as an interesting example of the active influence of divine providence in the life of a single individual. In later Platonic school doctrine, however, this fairly general conclusion was made more specific, through an attempt to distinguish between several levels of providence. In the interesting treatise *De fato*, for instance, which was transmitted under Plutarch's name but was in all likelihood not written by him²¹, a distinction can be found between three different providences, connected with three different levels in the divine realm. On the basis of a few passages in Plato, the author argues that the intellection or will of the highest god should be regarded as primary providence, whereas secondary providence belongs to secondary gods (the stars and planets) and tertiary providence to daemons²², and that primary providence includes fate, tertiary providence is included by fate, and secondary providence exists side by side with fate²³. The details of this theory need not detain us here. What is important for our purpose is that Socrates' δαιμόνιον σημεῖον is explicitly interpreted as an instance of tertiary providence, which yields immediate results that conform to fate²⁴. The

¹⁶ Porphyry, *VP* 25, 28 and 29; Iamblich, *VP* 28. On the other hand, Pythagoras' notorious claim that he could remember his previous lives was often mentioned in ancient literature; see E. Rhode (1925), II, 417-421.

¹⁷ Maximus of Tyre (8, 5a) and Apuleius (*Socr.* 145) both refer to the famous scene in the first book of the *Iliad* (1,194-198), where Achilles, who intended to kill Agamemnon, was restrained by Athena. Cf. also Plutarch, *De genio Socr.* 580CD, who refers to Homer, *Od.* 13,301.

¹⁸ Ps.-Plato, *Thg.* 129cd; Plutarch, *De genio Socr.* 581D; *Nic.* 13,6; *All.* 17,4.

¹⁹ Plutarch, *De genio Socr.* 580D-F.

²⁰ Plutarch, *De genio Socr.* 581DE; Cicero, *div.* 1,123; *Epist. Socr.* 1,9.

²¹ The question of the (in)authenticity of the work has often been examined; see E. Valgiglio (1993), 34-42 for a recent thorough discussion.

²² Ps.-Plutarch, *De fato* 572F-574A.

²³ *Ibid.* 574B-D.

²⁴ *Ibid.* 574BC, with reference to Ps.-Plato, *Thg.* 129e.

parallels that can be found in other authors²⁵ show that this strange theory belongs to the period of Middle Platonism²⁶ and drew its main inspiration from a Platonic perspective²⁷. It is a typical example of a formalised school doctrine which tries to introduce everything, including even highly personal phenomena such as Socrates' divine sign, into a systematic and hierarchical Platonic world view.

Interesting though such attempts at systematisation may be, they are often bought at the price of oversimplification and neglect of particularities. In this case, too, the theory does not provide any further information about the concrete way in which the tertiary, "demonic" providence precisely worked in Socrates' case. In order to find an answer to this question, one should turn to other sources, more precisely to two speeches of Maximus of Tyre (*or.* 8 and 9), to Apuleius' *De deo Socratis*, and to Plutarch's *De genio Socratis*. In none of these texts is the above mentioned doctrine of the three providences explicitly discussed (although we can be sure that at least Apuleius was familiar with it²⁸). Instead, they focus on the providential working of demons in general, and particularly on Socrates' δαιμόνιον. Although the three texts have much in common, they also show several significant differences. In fact, the three authors took up the topic at issue in a variety of ways, for a variety of audiences, and for a variety of exegetic purposes.

2. Maximus of Tyre

The point of departure of Maximus of Tyre's two speeches about Socrates' δαιμόνιον is the audience's supposed astonishment²⁹ at Socrates' possession of a divine sign. By means of a first lengthy series of concrete examples – Laconic brevity was not one of his qualities –, Maximus then attempts to demonstrate that such phenomenon is not so remarkable after all: if all kinds of people can indeed through many oracles make contact with the demonic realm, a pure and virtuous philosopher such like Socrates is *a fortiori* able to keep in touch with a δαιμόνιον, even on a more individual basis³⁰. At the end of his first speech, Maximus even suggests that Socrates was not the only famous thinker who could benefit from such an association with a δαίμων: Plato too, and Pythagoras, and Zeno and Diogenes all had their personal daemonic supervisor³¹. And through his passing remark that the daemons order him to

²⁵ Apuleius, *de Plat.* 1,12 p. 205-206; Nemesius, *Nat. hom.* 43, p. 125.21-126.12 Morani; cf. Chalcidius, *comm.* 146.

²⁶ See further A. Gercke (1886), 284-286; J. Beaujeu (1973), 273-274; J. Dillon (1977), 324-326; S. Gersh (1986), 280-285; R.W. Sharples (2003).

²⁷ P. Moraux (1984), 503-504: "Die Erörterungen über die Vorsehung (πρόνοια) und ihr Verhältnis zur Heimarmene stützen sich fast ausschließlich auf platonisches Material, besonders aus dem Timaios. Inhaltlich bieten sie nichts, was auf die aristotelische Tradition zurückzuführen ist."

²⁸ Cf. *supra*, n. 25.

²⁹ *Orat.* 8, 1a: θαυμάζεις; cf. 8, 1b; 8, 3b; 8, 6i.

³⁰ *Orat.* 8, 1b-3d.

³¹ *Orat.* 8, 8f.

speak on their behalf³², Maximus subtly suggests that he himself can be added to this list of distinguished thinkers. A first important aim of Maximus' speeches, then, consists in explaining away the exceptional character of Socrates' divine sign. The philosopher's δαιμόνιον may have been an individual entity³³, to be sure, but it can perfectly be related to similar phenomena. It should be clear that this argument is not merely a neutral piece of instruction³⁴, but that it is also of paramount importance for Maximus' self-presentation. The author indeed presents himself as the competent expert who is able to free his audience from their ignorant amazement. He is the man who, even on such quite obscure and startling issues, can speak from personal experience.

After this piece of indirect self-promotion, Maximus turns to the crucial problem of the precise nature of Socrates' δαιμόνιον³⁵, though only to reformulate the question: a correct understanding of this specific instance presupposes an insight into the more general *genus* of δαιμόνια³⁶. This is sound methodology, no doubt, which moreover recalls similar Platonic principles³⁷, but at the same time, this self-confident methodological strategy enables Maximus to escape embarrassing difficulties: the particularly complex problem of Socrates' strange δαιμόνιον can now be replaced by the much less demanding topic of demonology in general³⁸. This, apparently, is a subject that better suits Maximus' rhetorical talents. After a lengthy discussion of Homer's treatment of daemons³⁹, which once again helps in explaining away the exceptional nature of Socrates' divine sign (and helps to show how traditional religion is to be understood from a philosophical point of view), Maximus finally begins to develop his views on a hierarchic universe, governed by a benevolent deity who is assisted by secondary immortal beings, the daemons. These daemons occupy an intermediate position, sharing their immortality with the god and their susceptibility to passions with human beings, and thus act as a kind of interpreters between both levels⁴⁰. More precisely, daemons are disembodied souls who, out of pity for kindred souls which are still linked to the body and in accordance with the god's command, involve in human matters⁴¹. In that sense, and in spite of the fact that Maximus never uses the term *πρόνοια* in this

³² *Orat.* 9, 1c: ἀποκριτέον γάρ τοι ὑπὲρ αὐτῶν, κελεύουσι γάρ.

³³ *Orat.* 8, 6a: τὸ μὲν γὰρ Σωκράτους δαιμόνιον ἓν, καὶ ἀπλοῦν, καὶ ἰδιωτικόν.

³⁴ That Maximus' speeches are primarily addressed to the young is argued by G.L. Koniaris (1982), 113-114 and M.B. Trapp (1997), xx-xxii.

³⁵ *Orat.* 8, 4b: τί δὲ καὶ ἦν τὸ δαιμόνιον ποθῶ μαθεῖν; cf. 8, 6l: τίς ἡ τοῦ δαιμονίου φύσις.

³⁶ *Orat.* 8, 4bc; cf. 6l.

³⁷ Cf., e.g., *Meno* 71ab. That Maximus' two discourses reflect a Platonic perspective is argued by J. Puiggali (1983), 192-240.

³⁸ It should be noted, however, that we do not know what title(s) these two lectures were delivered and/or published under. It is not impossible that the original titles promised an account of *daimones* rather than an explanation of the Socratic *daimonion*. If that is true, Maximus uses the well-known individual case of Socrates as an effective and striking point of entry to an exposition of an important area of philosophical cosmology and theology.

³⁹ *Orat.* 8, 5a-6l.

⁴⁰ *Orat.* 8, 8a-9, 4e.

⁴¹ *Orat.* 9, 6a-g.

context, these daemons obviously contribute to the highest god's providential care for the world of human beings.

While this general, and fairly superficial perspective is rhetorically elaborated with many examples and parallels⁴², the knotty problem of the peculiar character of Socrates' δαιμόνιον fades into the background. What has Maximus to tell his audience about the daemoniac working in Socrates' particular case? How should the interaction between Socrates and his δαιμόνιον be understood? On this point, Maximus' verbosity conceals a remarkable lack of ideas. His arguments can be reduced to two basic observations. First of all, he more than once underlines Socrates' exceptional purity⁴³, which serves both as an *a fortiori* argument ("if other people, then *a fortiori* Socrates") and a *conditio sine qua non* (daemons only assist virtuous people⁴⁴), without, however, explaining the *individual* nature of the phenomenon. Secondly, throughout the two speeches, Maximus is particularly vague about the precise way in which the δαιμόνιον communicated with Socrates. At the very outset of the first speech, he merely asserts that the δαιμόνιον always "attended" Socrates and was "all but mixed up with his mind"⁴⁵, without further even clarifying whether the δαιμόνιον had its seat in the body⁴⁶, the soul⁴⁷, or the mind. Socrates' association with the δαιμόνιον, or *vice versa*, is usually described with the general term συνουσία⁴⁸. At the end of his second speech, he adds a few words about the visual perception of daemons⁴⁹, and Maximus would not have been Maximus if he would not have pointed out that he himself had seen several of them, not in a dream but in waking reality⁵⁰. One could of course wonder what all this has to do with the divine *voice* that Socrates could apparently perceive. The less educated members of Maximus' audience may perhaps have been greatly impressed by the sophist's *grand finale*, but more erudite listeners probably recalled that Socrates used to regard men who claimed to have had visual communication with the divine as boastful charlatans⁵¹. Was Maximus an ἀλάζων?

I think he was, though a brilliant one! In both speeches, he used traditional material in order to present himself as a virtuoso speaker. His goal is not

⁴² Cf. M.B. Trapp (1997), 68: "Maximus' discussion provides the fullest surviving development of the notion that *daimones* are an indispensable rung in the hierarchy of living beings in the cosmos, but otherwise contains nothing not amply paralleled in the other sources, and at several points side-steps difficulties or refinements which they take into account."

⁴³ *Orat.* 8, 1a; 8, 3b; 8, 4a; 8, 6i-l.

⁴⁴ *Orat.* 8, 8g.

⁴⁵ *Orat.* 8, 1a: ἀεὶ παρεπόμενον, καὶ μόνον οὐ τῇ γνώμῃ αὐτοῦ ἀνακεκραμένον.

⁴⁶ *Orat.* 8, 8f: εἴληγεν δὲ ἄλλος ἄλλην ἐστὶν σώματος.

⁴⁷ *Orat.* 8, 8g.

⁴⁸ *Orat.* 8, 3d (τῇ πρὸς τὸ δαιμόνιον συνουσίᾳ); 8, 4a (ἠξιώθη ὁ Σωκράτης δαιμονίου συνουσίας); cf. 8, 1a (Σωκράτει συνῆν δαιμόνιον); 8, 3b (συγγίγνεσθαι τῷ δαιμονίῳ); 8, 3d (τῷ νῷ ταῖς τῶν θεῶν φωναῖς συγγιγνόμενος; probably Maximus' most precise statement about this topic); cf. also 8, 1b (συγγιγνόμενος); 8, 6a; 8, 6k (μοίρας δαιμονίου).

⁴⁹ *Orat.* 9, 7c-i.

⁵⁰ *Orat.* 9, 7i: οὐχὶ ὄναρ ... ἀλλ' ὕπαρ.

⁵¹ See Plutarch, *De genio Socr.* 588C.

so much to provide a systematic exposition of philosophical doctrines, but primarily to impress his audience (by such an exposition). This is ἐπίδειξις aiming at πειθῶ and self-display, rather than a search for the truth. To that purpose, Maximus completely does away with the listeners' initial wonder about Socrates' δαιμόνιον and about the tangible influence of the divine world on the life of an individual. And in thus killing wonder, he actually destroys the ἀρχή of philosophy. If there is any place for wonder in the world view which Maximus proclaims, it is wonder about the extraordinary genius of Maximus himself.

3. Apuleius of Madaura

The title of Apuleius' speech *De deo Socratis* is somewhat misleading, since the work is primarily a systematic discussion of demonology. Only a relatively small section is devoted to the particular case of Socrates' δαιμόνιον. The work begins⁵² with a reference to Plato's division of the universe into three levels. At the top is the realm of the first god and the lower gods⁵³, at the bottom the world of human beings⁵⁴, and no direct contact is possible between both⁵⁵. Nevertheless, this gap does not imply that man is entirely left to himself, bereft of any divine help, for there exists an intermediate level of "divine" beings, the daemons, who act as intermediaries between gods and men, and all have their own domain or *provincia*: dreams, entrails, birds, and so on⁵⁶. Apuleius thus depicts a strongly hierarchical universe, in which all sections have their own function: a kind of perfectly streamlined company, as it were, structured into different departments, administrated by a general manager who is assisted by a series of executive officers. It is clear that this view bears striking resemblance to that of Maximus, and in all likelihood, the view of both authors should – directly or indirectly – be traced back to a key passage of Plato's *Symposium*⁵⁷. Apuleius and Maximus both in their own way draw from their *copia verborum* in order to elaborate in great detail the Platonic material, but Apuleius' speech is no doubt the more detailed, well considered, and systematic of the two⁵⁸.

That also holds true for the interpretation of the notion of "daemon" itself. Again, Apuleius provides his audience with a systematic division into different categories. A daemon can be both (1) a human mind which is still in the body and (2) a disembodied mind. Moreover, there also exists (3)

⁵² On the much-discussed problem of the so-called false preface, see, e.g., V. Hunink (1995); G. Sandy (1997), 192-196; F. Regen (1999), 432-438; S. Harrison (2000), 141-144; M.-L. Lakmann (2004), 23-26.

⁵³ *Socr.* 115-124.

⁵⁴ *Socr.* 125-127.

⁵⁵ *Socr.* 127-132.

⁵⁶ *Socr.* 133-134.

⁵⁷ That is, *Smp.* 202e-203a.

⁵⁸ General studies of Apuleius' demonology include F. Regen (1971); Id. (1999), 451-456; Id. (2000), 41-54; C. Moreschini (1978), 19-27; W. Bernard (1994); P. Habermehl (1996); cf. also S.J. Harrison (2000), 151-161.

a higher kind of daemons, which have never been linked to the body and act as the individual supervisors of human beings, observing their lives and bringing them to trial after their death⁵⁹. This classification, which is once again a clear-cut systematisation and combination of several isolated ideas in Plato's works⁶⁰, follows upon an extensive discussion of the body of daemons⁶¹, a characterisation of them as both immortal and susceptible to passions⁶², and a concise, summarising definition⁶³.

It is only after this thorough general discussion that Apuleius finally turns to the specific problem of Socrates' δαιμόνιον. Just like Maximus, he begins with an attempt to downplay the extraordinary, exceptional nature of the phenomenon, pointing out that something similar could already be found in Homer⁶⁴. Apuleius' and Maximus' appeal to the supposed surprise of their respective audiences obviously reflects basically the same rhetorical strategy⁶⁵, yet from a more general point of view, their approach is diametrically opposed: whereas Maximus indeed takes the particular case as his starting point for more general reflections, Apuleius only deals with the concrete issue after having elaborated a more general perspective. Although the latter approach makes it easier to explain the phenomenon to an audience that is already introduced to the basics of the Platonic demonology, it is no doubt also the more demanding one, since Apuleius can no longer avoid the more difficult particular questions by escaping towards a more universal perspective. In that sense, Apuleius' challenge is much greater than Maximus'. His answer to it, however, which mainly focuses on two aspects, is almost equally disappointing, at least for philosophically interested listeners⁶⁶.

First, Apuleius deals with the exclusively apotropaic character of Socrates'

⁵⁹ *Socr.* 150-156.

⁶⁰ See, e.g., *Phd.* 108b and 113d; *R.* 620de for the daemon as personal guardian, and *Ti* 90a for the daemon as τὸ κυριώτατον παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδος.

⁶¹ *Socr.* 140-145.

⁶² *Socr.* 146-147.

⁶³ *Socr.* 148: *daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aera, tempore aeterna.*

⁶⁴ *Socr.* 158-162.

⁶⁵ According to J. Beaujeu (1973), 240 and S.J. Harrison (2000), 139-140 and 161; Id. (2001), 188, the similarities between Maximus and Apuleius suggest the existence of a common source: "The incredulous rhetorical questions and the stress on the great virtue of Socrates similarly expressed suggest a common origin; both authors are also raising an obvious problem, why the wise Socrates needed a *daimonion* in the first place, which is likely to have featured in previous writing on the subject." I am not sure whether this is correct: in my view, the similarities are less obvious than Harrison believes – after all, both authors describe Socrates' virtue in very different ways – and may find their origin in basically the same rhetorical strategy, that is, questioning the alleged feelings of the listeners in order to subtly enhance one's own reputation as an erudite, clever speaker. Moreover, both authors do not refer to the audience's surprise that Socrates needed a *daimonion*, but rather to their wondering about the *phenomenon itself* (abstracting from the question whether he needed it or not).

⁶⁶ Though perhaps not for Apuleius' listeners; cf. G. Sandy (1997), 211. On the audience of *De deo Socratis*, see further B.L. Hijmans (1987), 431-433; S.J. Harrison (2001), 187-188; M.-L. Lakmann (2004), 17.

δαιμόνιον. In his view, the reason why Socrates never received positive advice should be sought in the philosopher's virtuous disposition, which never required positive exhortations but sometimes needed warnings against possible dangers⁶⁷. This is an intelligent suggestion, which recalls Maximus' argument but also surpasses it, in that it uses the traditional element of Socrates' purity not only to explain the *presence* of the δαιμόνιον, but also its *general character*. On the other hand, Apuleius does not take further advantage of this topic in order to throw more light on the *precise nature* of the voice or sign that Socrates could perceive.

This crucial question, which directly thematises the communication between god and man, is discussed next, but here, Apuleius' answer is rather disappointing: the voice was not an ordinary one but came from a divine source⁶⁸, as is also indicated by Socrates' claim not just to hear a voice but "a certain kind of" voice⁶⁹. Apuleius thus rejects the interpretation of Socrates' δαιμόνιον as a kind of ominous chance utterance (κληδόν), but only in order to argue – quite remarkably – that Socrates was able to *see* his strange voice or sign. The basic argument on which this suggestion rests is an *argumentum ex auctoritate*: the Pythagoreans used to be astonished if anyone claimed that he had never seen a daemon (a testimony the reliability of which is guaranteed by Aristotle, yet another *argumentum ex auctoritate*)⁷⁰. If all this is true, an easy rhetorical *a fortiori* argument suffices to make the point: if everyone, then certainly Socrates, the pure sage⁷¹. In the end, Apuleius thus resembles Maximus both in replacing Socrates' daemonic *voice* by a *visual* apparition and by failing to do justice to the exceptional character of Socrates' δαιμόνιον, which becomes a more or less ordinary phenomenon⁷².

In that sense, Apuleius' discussion of the particular nature of Socrates' δαιμόνιον does likewise not surpass the level of a few vague commonplaces. Just like Maximus, Apuleius has to conceal the poverty of his ideas on this issue by means of his brilliant rhetoric. Many question marks are self-confidently replaced by exclamation marks, but behind the façade of rhetorical self-display, many essential questions are left untouched. Apuleius surpasses Maximus, however, in that his rhetoric is coupled with a much more systematic discussion. *De deo Socratis* happily combines the brilliant rhetoric of the *Apology* and the *Florida* with the philosophical

⁶⁷ *Socr.* 162-163. No doubt Socrates was an important model for Apuleius, who may have fashioned his own defence *De magia* after Plato's *Apology*; cf. U. Schindel (2000).

⁶⁸ *Socr.* 163: *vocem quamquam divinitus exortam*; cf. 166: *divinitus editam*.

⁶⁹ *Socr.* 165: *Socrates non vocem sibi, sed vocem quamquam dixit oblatam*, which refers to Plato, *Phdr.* 242c (τινὴ φωνήν); cf. *Ap.* 31d (φωνή τις).

⁷⁰ *Socr.* 166-167.

⁷¹ *Socr.* 167.

⁷² S.J. Harrison (2000), 165 correctly notes that Apuleius' "arguments for visual contact between Socrates and his daimonion are weak in the extreme." The reason why Apuleius nevertheless chose to include them can be found, always according to Harrison, in the intellectual context of the work: "The idea of private communion with a god was a highly popular one in the age of the Second Sophistic" (*ibid.*).

Même la reprise de ἐν τοῖς ἐξῆς contribue à isoler l'image et à distinguer, dans le texte, une double explication, le commentaire rationnel de l'historien et les propos ou avis communs, tandis qu'un strict jeu d'oppositions: εὐτυχῶς πῶς et ἀνταπόδοσιν ἢ τύχη ποιουμένη, d'une part, διώλισθον et οὐ διέφυγον, de l'autre, fait apparaître le danger de l'inconséquence générale. Si cet exemple ne comporte donc pas de référence de l'historien à une *Tychè* supérieure, il y a néanmoins là, nous semble-t-il, beaucoup plus que le seul recours à « un artifice rhétorique » pour condamner, dans un commentaire d'ensemble qui n'est pas exempt de partialité, une politique que Polybe n'approuve effectivement pas³⁶. Car le contraste ainsi établi entre la vraie recherche des causes et les mauvaises raisons qui sont une excuse à la négligence est, dans les *Histoires*, une constante à mettre en relation avec la volonté de former par l'histoire le destinataire de l'œuvre.

Un dernier exemple est significatif. Dans le cas des responsables romains, au moment de la tempête au large de Camarine (I 37. 3-4), Polybe, dans les paragraphes 3 à 6, ouvre et conclut clairement l'épisode, en historien, sur une explication rationnelle du désastre :

Il faut à ce sujet incriminer moins la Fortune que le commandement (ἦς τὴν αἰτίαν οὐχ οὕτως εἰς τὴν τύχην ὡς εἰς τοὺς ἡγεμόνας ἐπανοιστέον (§3)... ils reconnaissent alors leur inconséquence (τὴν αὐτῶν ἀβουλίαν) (§6).

Dans un passage qui s'ouvre effectivement sur un rejet de la τύχη (remplacée par ἀβουλία) comme cause première, la présence de trois termes dérivés de τύχη dans le corps du texte est à considérer ; car tout en montrant leur incompétence à évaluer l'ensemble d'une situation, elle traduit aussi, en focalisation interne tout d'abord, le point de vue des responsables : s'en remettant, sans suivre aucun conseil, à une Fortune favorable, ils espèrent impressionner les villes de la côte par « l'étalage de leur récent succès » (τῆ τοῦ γεγονότος εὐτυχήματος φαντασία, fin du §5) et, au moment des revers, semblent, dans un premier temps, incriminer le sort plus que la cause véritable : « ces hommes, qui étaient allés à la rencontre de grands malheurs (μεγάλοις περιτυχόντες ἀτυχήμασι) pour de minces espérances reconnaissent alors leur propre inconséquence (τὴν αὐτῶν ἀβουλίαν ἔγνωσαν) » (§6). Le passage se termine par l'intervention de l'historien, qui permet de relire ce qui précède de son propre point de vue, cette fois, avec l'analyse et la critique d'un défaut romain, nettement mis en évidence par un jeu d'oppositions entre deux champs lexicaux, celui du succès (κατορθοῦσι) et celui de la force (βία, 3 occurrences ici, et une création: βαιομαχῶσι³⁷) : l'habitude de forcer

ἀλλ' ὥσπερ ἐπίτηδες ἀνταπόδοσιν ἢ τύχη ποιουμένη βαρέως ἔδοξεν αὐτοῖς ἐπεμβαίνειν· ὑπὲρ ὧν ἡμεῖς ἐν τοῖς ἐξῆς ποιησόμεθα μνήμην.

³⁶ Voir sur ces points le commentaire *ad loc.* de J. THORNTON (*Polibio Storie*, BUR 2004, *op. cit.*), qui rapproche le passage de XV 20. 5-8 (n. 1, p. 313).

³⁷ Deux autres emplois de βαιομαχεῖν (I 27. 12; V 84. 2, pour un combat entre éléphants).

les situations. Or ce qui est remarquable, par comparaison avec le précédent passage et le choix très précis de termes appartenant précisément au champ lexical de la *Tychè*, ce sont dans l'analyse polybienne, plus large cette fois (I 37. 8-10), les variantes lexicales plus communes: ainsi, le « succès » est traduit par le champ lexical habituel de *κατόρθωμα* (et non plus par *εὐτύχημα*), tandis que, de la même manière, l'expression *μεγάλοις ἐλαπτώμασι περιπιπτουσιν* traduit l'échec (I 37. 9) ; mais celle-ci souligne, par comparaison terme à terme, l'ironie de la double variante dans l'exemple précédent (*μεγάλοις περιτυχόντες ἀτυχήμασι*), *περιτυχόντες*, fait sur le modèle de *περιπίπτοντες*, étant mis en valeur et, en outre, inapproprié avec ce complément. Ainsi, les deux acceptions de *ἀτυχήμα* sont simultanément présentes ici, excuse d'une Fortune absente pour les responsables, mais malheur dû à l'*ἀβουλία* et qui porte la honte, pour l'historien, selon la définition donnée en XXXVIII 2.

1.c. La prise en compte d'une situation et de ses revers

En privilégiant, toujours dans un but également didactique, l'aptitude de l'homme d'État ou du stratège à évaluer la situation et à réagir face à des circonstances défavorables ou imprévisibles, Polybe montre constamment que si l'on ne peut contrôler l'incident fortuit, on peut l'intégrer à l'action en cours et reprendre le contrôle d'une situation. La remarque s'applique d'abord au domaine militaire, comme on peut le voir en X 33. 4-5: le chef de l'armée doit, selon le principe connu, d'autant plus se protéger qu'il sera le seul capable, même au fort de la défaite de redresser la situation, car « ἡ τύχη (les circonstances) offre(nt) bien des occasions de réparer les conséquences des échecs » ; sans lui, en revanche, tout est perdu puisque les espérances des soldats sont suspendues au destin de leur chef. Les exemples abondent, comme en XI 15-16, où la victoire est assurée par la perspicacité et l'intelligence de Philopœmen³⁸, qui, malgré un échec ponctuel, tire profit d'une erreur stratégique et assure aux Achaïens une victoire inespérée.

L'historien souligne constamment, avec la nette différence entre qui gouverne et le grand nombre, les implications politiques de cette faculté d'adaptation. Si les réactions des peuples aux événements sont immédiates, douleur ou joie (IX. 21), que la *Tychè* fasse souffler des vents contraires ou non, selon l'image deux fois employée et qui traduit une perception commune des événements (XI 19. 5 et XXV 3), le responsable, lui, doit pouvoir se donner une vue d'ensemble, tels Hannibal qui, « à la façon d'un bon capitaine de vaisseau », reste égal à lui-même dans une situation (*περιστάσεως*) complexe ou Philippe, qui se révèle dans l'adversité, après Cynoscéphales (XXV 3. 9-10). On le voit plus significativement encore dans l'attitude du Sénat (III 118. 6): alors que dans une longue suite de revers, la mort du préteur Postumius Albinus et l'anéantissement de deux légions en Gaule Cisalpine finissent de décourager la majorité des Romains, « comme si — ὥσπερ, marqueur du point

³⁸ διὰ τὴν ἀγχινοίαν, XI 16. 4, reprenant οὐκ αὐτομάτως οὐδ' ἐκ τοῦ καιροῦ. Voir aussi XI 14. 4 et la description des mesures prises, XI. 15-16.

de vue du grand nombre — la Fortune voulait mettre le comble à ces malheurs et seconder l'ennemi dans le combat » (§6), le Sénat, lui (§§7-9), prend les mesures nécessaires et relève la situation.

Car en politique non plus, il n'y a pas, dans les *Histoires*, de hasard, providentiel ou fatal en soi. Qu'il s'agisse des individus ou des États, l'événement qui surgit (ἡ τύχη) ou le hasard (ταυτόματον) ne sont qu'un élément donné d'une situation, et ils ne se révèlent favorables que s'ils rencontrent une volonté et un effort capables de les rendre tels. Ainsi, dans l'éloge appuyé qu'il fait de Flaminius (XVIII 12. 2-4), Polybe souligne fortement l'opposition entre l'aide minime du hasard (ἐπι βραχὺ μὲν) et le rôle déterminant (τὸ δὲ πολὺ) de sa *pronoia*, qui peut seule faire de celui-ci un atout ; cette qualité éminemment politique est définie dans les quelques lignes qui suivent: prévoyance, certes, mais aussi vision et perspicacité politiques (πάνυ γὰρ ἀγχίνους), discernement (βουνεχῶς) et savoir-faire pour atteindre ses objectifs (εὐστόχως), tant privés que publics.

Un commentaire analogue conclut la digression consacrée aux efforts de Scipion Emilien pour se former aux trois vertus qui fondent l'autorité du pouvoir, la tempérance (σωφροσύνη), la générosité (μεγαλοψυχία, désintéressement et clémence), le courage (ἀνδρεία), et pour obtenir une reconnaissance politique (XXXI 30. 3)³⁹. De fait, le hasard (ταυτόματον) le sert, dans sa quête de μεγαλοψυχία⁴⁰, en lui donnant l'occasion de se montrer trois fois généreux; de même, pour se former au courage, il est aidé par la τύχη (les circonstances — favorables —), puisqu'il a à sa disposition des terrains pour chasser⁴¹. Mais dans une Rome marquée par une certaine avarice (XXXI 27. 10-11) et où il n'est pas le seul à faire partie de ces jeunes gens favorisés qui recevront, à l'époque augustéenne, le surnom de « rois »⁴², le mérite, comme le souligne Polybe, est le sien.

Dans ces exemples se pose cependant le problème de la traduction de τύχη: dans la mise au point de Polybe, le terme, opposé à κατὰ λόγον, pourrait se traduire par « Fortune », puisqu'il représente le point de vue de ceux qui négligent les causes logiques de chaque succès. Dans le second cas, en revanche, une telle traduction, à la différence du terme grec ou de l'italien, *fortuna*, surdétermine et fausse le sens en laissant interpréter une *Fortuna* favorable, une *Felicitas* de Scipion⁴³, ce que Polybe précisément refuse. En outre, comme

³⁹ « ... qu'on n'aille pas retirer à l'homme le mérite des succès qu'il a remportés selon toute logique (τὰ κατὰ λόγον κατορθώματα) pour les attribuer à la *tychê* (la chance), faute de connaître les causes de chacun d'entre eux. Il n'y a qu'un tout petit nombre d'entre eux que l'on doit attribuer à la chance ou au hasard (τῇ τύχῃ καὶ ταύτομάτῳ). » Sur ces trois vertus politiques, M.- R. GUELFUCCI, 2003.

⁴⁰ πολλὰ δ' αὐτῷ καὶ ταυτόματον συνήργησε πρὸς τὴν ἐπιβολὴν ταύτην (XXXI 25. 10).

⁴¹ καλὸν μὲν οὖν τι πρὸς ταύτην τὴν ἐπιβολὴν αὐτῷ καὶ διὰ τῆς τύχης ἐγένετο συνέργημα (XXXI.29. 3).

⁴² P. GRIMAL (*Le siècle des Scipions*, Paris, 1975) rappelle les chasses qu'institua ensuite Scipion Emilien dans les forêts de la Sabine et de la Lucanie. Pour le surnom de *reges*, il renvoie à Horace, *Sat.* I, 22, 86, etc., et avant lui à Plaute, *Capt.*, 92, pour peut-être le premier emploi du terme (p. 263).

⁴³ Voir la mise au point de J.-M. PAILLER (2003, annexe 2, p. 338) jusqu'à sa conclusion sur des mérites personnels qui facilitent l'œuvre de conquête. Mais elle reste ambiguë : ces mérites

dans l'exemple que nous allons maintenant examiner, ταῦτόματον et τύχη ne semblent pas présenter de grande différence. Il vaudrait donc mieux harmoniser la traduction et comprendre ici τύχη par « la chance » dans l'un et l'autre cas.

Les trois chapitres des *Histoires* qui montrent comment un simple événement (...τις πραγμάτων περιπέτεια τοιάδε) peut se révéler décisif pour modifier une situation bloquée s'ouvrent sur « le concours du hasard » (μεγάλα καὶ ταῦτομάτου συνεργήσαντος σφίσι πρὸς τοὺς περιεστῶτας καιρούς), et se concluent, avec presque la même formulation, sur celui de la *tychê*, (ἱκανοῦ τινος ἐκ τῆς τύχης γεγονότος συνεργήματος τοῖς Ῥωμαίοις). Après la décision mûrement réfléchie du Sénat d'étendre la guerre en Espagne en franchissant l'Ebre, les Romains ont pu s'établir dans un point stratégique (III 97. 5), mais ne sont ni acceptés ni soutenus par la population jusqu'au revirement soudain et à la trahison d'Abilyx, homme en vue et jusque là dévoué aux Carthaginois (III 97. 8)⁴⁴. L'exemple a été très souvent cité, mais nous voudrions insister sur la volonté de donner ici une double leçon politique à un destinataire qui, guidé dans sa lecture des événements, forge d'abord son expérience par procuration : or ce qui est nettement mis en valeur dans la réussite romaine, ce n'est pas une aide supérieure, mais bien l'exploitation politique de l'occasion qui se présente, sur fond, en outre, d'erreur politique grave. Car c'est en « mettant sous [leurs] yeux la bonté et la magnanimité des Romains en l'opposant à la méfiance et la dureté des Carthaginois⁴⁵ » (III 99. 7) qu'Abilyx, si traître qu'il soit (III 98. 3), gagne les populations indigènes à la cause romaine. Or l'attitude de P. Scipion en Espagne préfigure déjà celle de son fils⁴⁶, et la sévère critique du mode de gouvernement des Carthaginois sera alors érigée en principe (X 36. 5)⁴⁷. Quant aux deux expressions qui construisent la leçon en encadrant le texte de manière parfaitement symétrique, elles ont ici un sens sensiblement équivalent, mais sans doute avec la précision lexicale propre à Polybe : « concours du hasard » au début (III 97. 5), « concours des circonstances » (III 99. 9) en conclusion, une fois qu'elles ont été décrites et sont connues.

C'est donc plutôt, dans ces cas, la lecture que l'historien fait des événements qui, après coup, donne sens à tel ou tel hasard ou concours de circonstances, en fonction de la manière dont ils ont été exploités et de la leçon politique à faire valoir. De la même façon, l'historien distingue dans

s'inscriraient « eux-mêmes dans un "Dessein" globalement favorable à l'expansion romaine ».

⁴⁴ Conscient de la nouvelle supériorité des Romains, Abilyx trahit la confiance du général carthaginois, Bostar, en jouant un double jeu : il fait valoir à celui-ci, « un homme sans malice et doux par nature » (III 98. 5), la reconnaissance qu'auraient les Espagnols pour Carthage s'il lui permettait de rendre les enfants otages à leurs parents ; puis il fait de même avec les généraux romains, et leur livre les otages que lui a confiés Bostar. Devenu l'intermédiaire des Romains, à la demande de Publius Scipion, qui le fait en outre escorter, il rend alors les enfants et gagne leurs familles à la φιλία romaine.

⁴⁵ τιθείς ὑπὸ τὴν ὄψιν τὴν τῶν Ῥωμαίων πραότητα καὶ μεγαλοψυχίαν παρὰ τὴν Καρχηδονίων ἀπιστίαν καὶ βαρύτητα.

⁴⁶ X 35. 6 – 38, 6. Scipion sera même deux fois salué pour cela du titre de roi.

⁴⁷ Il y a sans doute une mise en perspective de la lignée des Scipions, mais, même si l'importance de l'événement est sans doute historiquement exagérée, la leçon politique tirée de l'expérience est, elle, fondamentale.

l'événement fortuit l'élément déclencheur qui, dans une situation de crise (IV 3. 1-3 par exemple), vient « servir » l'absence de toute conduite rationnelle, mais sans que ταῦτομάτου συνεργήσαντος ait vraiment une signification plus forte que sa variante ἐκ ταῦτομάτου. L'importance variable du hasard est alors le résultat d'une estimation que fait l'historien, en fonction de sa lecture de la situation (βραχέα ταῦτομάτου σφίσι συνεργήσαντος pour les Étolieus (IV 3. 4), συνήρησε γὰρ μεγάλα καὶ ταῦτόματον ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ (XV 29. 5) dans le cas de l'émeute d'Alexandrie, au contraire) ou en fonction de la reconstitution chronologique des faits, comme l'indique la variante: Τοῦ δὲ ποιεῖν αἶμα καὶ φόνους ἐγένετό τις ἐκ ταῦτομάτου καταρχῇ τοιαύτη (XV 33. 1).

Le rôle décisif des hommes sur l'événement a néanmoins ses limites, et en sachant s'adapter aux circonstances, l'homme d'action doit pouvoir, logiquement mais aussi moralement, reconnaître et admettre celles-ci, prévoir les revers autant qu'une issue favorable (XI 2. 5-6), et rester fidèle à lui-même. Ainsi Hamilcar Barca (I 62. 3-6) sait céder devant les circonstances (πάνυ νουνεχῶς καὶ πραγματικῶς εἴξας τοῖς παροῦσιν), ravalier sa colère contre l'abus romain après la guerre des mercenaires et préparer sa revanche en Espagne. Son fils Hasdrubal choisit la mort, en dernier recours, à la bataille du Métaure : « lui coupant toute issue⁴⁸, la τύχη le réduisit à une situation extrême », et Polybe le donne en exemple (XI 2. 11).

Mais ce dernier passage montre aussi plus particulièrement l'ambiguïté du terme τύχη où deux sens sont simultanément perçus en grec, « Fortune » ou simplement « circonstances (contraires) », et il n'y a pas ici nécessité de trancher. Car, indépendamment du succès ou de l'échec de l'action, ces exemples proposent en modèles des hommes capables d'accepter « les revirements du sort » (τὰς ὀλοσχερεῖς μεταβολὰς τῆς τύχης)⁴⁹ et d'aller jusqu'au bout de ce qui dépend d'eux. Il n'y a cependant là d'autre philosophie qu'un sens de l'honneur (XI 2. 10), et il n'est pas indifférent que la lutte contre la τύχη, perdue d'avance et en toute conscience, soit posée en termes militaires. Deux points de vue de Polybe lui-même semblent alors coexister, sans être contradictoires : celui de l'historien, qui déduit des faits une situation contraire (« vaincu par les circonstances ») ; celui du moraliste, qui y reconnaît, de longue tradition, les limites du génie d'un homme, parce qu'il n'est qu'un homme (« vaincu par la

⁴⁸ ἐπεὶ δὲ ... ἡ τύχη συνέκλεισε πρὸς τὸν ἔσχατον καιρὸν. Le choix même du préverbe (συν-) traduit ici la situation désespérée d'Hasdrubal. Sur la très grande précision du vocabulaire de Polybe qui va jusqu'à créer διακλείειν, sur le modèle latin, pour traduire toutes les nuances de « enfermer », « couper une retraite », voir M. DUBUISSON, 1985, p. 158 sq.

⁴⁹ VI 2. 6, pour mesurer le relèvement romain après Cannes: « parce qu'on estime que l'unique pierre de touche de la perfection chez un homme, c'est qu'il sache supporter avec grandeur et noblesse les changements radicaux de la fortune (τὰς ὀλοσχερεῖς μεταβολὰς τῆς τύχης). Or il faut considérer une constitution de la même façon. » (Trad. R. WEIL, Paris 1977, Les Belles Lettres).

Fortune »). On le voit plus nettement dans l'éloge d'Épaminondas, loué pour son sang-froid et sa maîtrise des situations, mais « vaincu par la τύχη » (τῆς δὲ τύχης ἦττω). Or, contrairement aux cas précédemment vus, où Polybe refuse que ses sources expliquent par la τύχη des résultats obtenus δι' ἀγχινοίαν ἐκ λογισμοῦ καὶ προνοίας (X 5. 8), l'historien lui-même accepte ici les termes des historiens antérieurs (IX 8. 13) ; mais ce qu'il considère alors, ce n'est pas un résultat, qui devient même indifférent⁵⁰, mais bien la qualité politique et morale de ceux qu'il donne en exemples aux dirigeants comme aux futurs politiques.

C'est peut-être en raison de cette proximité des éloges conjoints d'Hannibal⁵¹ et d'Épaminondas, d'une part, et de la double acception possible du terme τύχη dans ces lignes, d'autre part, que le terme a été surdéterminé dans l'ensemble du passage. En effet, la place faite à une théorie finaliste dans les *Histoires* a donné plus d'importance au hasard qui sauve Rome quand Hannibal est à ses portes (γίνεται παράδοξόν τι καὶ τυχικὸν σύμπτωμα)⁵²— deux fois souligné ensuite par αὐτομάτως (IX 6. 7) et διὰ τὰς ἐκ ταῦτομάτου περιπετείας (IX 9. 3) — qu'à la présence d'esprit et à l'action des consuls romains, qui mettent en échec les plans d'Hannibal, ou à la ténacité et au courage des Romains (IX 9. 8 en particulier)⁵³. Aussi, sans nier le fait que, d'un autre point de vue, Polybe propose une lecture et une interprétation globales des faits historiques, et affirme, par exemple, qu'Hannibal ne pouvait qu'être vaincu par Rome (XI 19. 6-7) — mais pour des raisons politiques, nous y reviendrons en dernière partie —, le hasard présent ici n'est-il pas différent des autres cas examinés précédemment.

Le hasard et la τύχη n'interviennent donc pas comme des causes extérieures et supérieures à l'action humaine, mais représentent, avec l'événement qui surgit, un élément d'évolution des faits en fonction, Polybe y insiste, de la réaction humaine. Ils permettent ainsi de mesurer une aptitude d'adaptation au monde, politique ou morale, en particulier quand

⁵⁰ «Je souhaite en effet que le souvenir de certains faits et le spectacle d'autres leur inspirent de l'émulation <pour des actions qui, paraissant> avoir un côté extraordinaire et dangereux, comportent au contraire une audace qui est la sécurité même, une conception qui mérite l'admiration, un choix qui est à jamais mémorable et glorieux, qu'elles aient réussi ou échoué, indifféremment, dès lors qu'il s'agit d'actions conduites avec intelligence.» (IX 9. 10, Trad. R. WEIL, Paris, 1982, Les Belles Lettres).

⁵¹ Vaincu par la tournure imprévisible des événements (IX 6. 5-7), il échoue devant Rome (IX 6. 5-7. 1) et manque de peu la prise de Rhégion, après avoir fait tout ce qu'il devait (IX 9. 1-5). A Zama, l'éloge est le même, l'échec d'Hannibal étant exemplaire de la condition humaine (XV 16. 5-6), quand le hasard (ταῦτομάτου) est contraire (ἀντέπραξε) et quand, «selon le proverbe, un grand homme rencontre (ἀντέτυχεν) plus fort que lui», le préverbe mettant deux fois l'accent sur l'adversité.

⁵² La présence à Rome d'une légion en armes nouvellement recrutée et la sélection d'une seconde légion (IX 6. 5).

⁵³ P. PÉDECH, 1964, p. 343: « on peut voir seulement dans les faits de hasard (τυχικὸν σύμπτωμα) des cas plus étroits et plus immédiatement palpables de l'intervention de la fortune dans les affaires de l'univers ».

il faut s'incliner devant les circonstances. Dans ce cas précis, néanmoins, Polybe retient également la connotation morale traditionnelle de la τύχη (la Fortune), rappel des aléas et des limites de la condition humaine, comme dans le cas de Philopœmen (XXIII 12. 3-4)⁵⁴, et mise en garde contre la griserie du succès. En revanche, pour un renversement du sort qui tiendrait à une cause humaine, il laisse l'excuse facile d'une intervention supérieure à ceux qui refusent de faire ce qu'il faut. Aussi, dans un monde où la *Tychè* est constamment présente, dans les monuments, la statuaire, les monnaies, et où le souverain hellénistique a sa *Tychè*, comme de nombreuses cités, le paradoxe de l'œuvre semble-t-il plutôt être l'absence d'allusion, dans l'œuvre, aux *Fortunae* locales, alors que trois temples sont dédiés à la Fortune pendant le séjour à Rome de l'historien⁵⁵, et l'importance donnée, au contraire, à l'action et à la responsabilité humaines⁵⁶.

2. Le point de vue de l'honnête homme et les mises en scène de l'historien

Il est quelques cas cependant qui paraissent infirmer les analyses précédentes. Faisant référence à la *Tychè*, Polybe semble, en effet, y partager la réaction première de l'honnête homme, si l'on peut dire, comme si lui-même ne pouvait constamment aller jusqu'au bout d'une analyse purement rationnelle ou assimiler illogisme et échec, en excluant complètement toute idée d'une intervention supérieure. Mais l'ambiguïté n'existe que si l'on ne prend pas garde aux atténuations explicites qui, dans le même temps, identifient l'opinion commune et/ou marquent clairement, en l'absence de toute explication logique ou morale, une aporie de la raison. Ainsi, face à l'injustice, le sort qui frappe les Abydiens ou, au contraire, la belle mort de Lykiscos, « un homme détestable pourtant — κάκιστος ὢν... » (XVI 32. 5 ; XXXII 4. 3), par exemple, ou devant les malheurs qui frappent, comme à juste titre cette fois, la Macédoine et la Syrie, coupables envers le jeune Ptolémée (XV 20. 5 et 8), Polybe fait état de la réaction commune, dictée par l'émotion, et qui exclut donc la recherche des causes⁵⁷. Mais elle est précisément signalée, dans le texte, par l'emploi de τίς, τις ou τοὺς πλείστους et par des modalisateurs: οἷον ἐλεήσασα (XVI 32. 5), εἰκότως (XV 20. 5; XXXII 4.3), ou l'optatif, par exemple⁵⁸. Il faut donc distinguer, ici, entre ce qui serait une croyance de l'historien en une justice vengeresse, à l'action parfois

⁵⁴ La morale traditionnelle est soulignée par κατὰ τὴν κοινὴν παροιμίαν, assorti de ἀλλὰ μοι δοκεῖ. On notera aussi l'autre modalisateur (δόξα). Voir, au contraire, dans la suite d'une interprétation ancienne (R. HERCOD, p. 113), C. DARBO-PESCHANSKI, 2007, p. 306.

⁵⁵ WARDE FOWLER, 1903, p. 446.

⁵⁶ Lisible aussi dans une citation répétée d'Euripide (I 35. 4 ; VIII 3. 3) et ses adaptations (VIII 7. 7 et IX 22. 1).

⁵⁷ Voir II 7. 1: « Si des hommes tombent de façon imprévue dans quelque dommage, on n'accuse pas les victimes mais la Fortune et les auteurs du mal ».

⁵⁸ οὐ μὴν ἀλλὰ τίς οὐκ ἂν εἰκότως τῇ τύχῃ μεμνῆμενος (XV 20. 5); διὸ καὶ μάλιστα' ἂν τις... μέμνηται τῇ τύχῃ (XVI 32. 3); ὥστε τοὺς πλείστους εἰκότως ὀνειδίσειν τῇ τύχῃ... (XXXII 4. 3). De même en IV 81. 5 (...ἂν τις φήσειε).

capricieuse, à l'œuvre dans l'histoire, et l'expression de la réaction générale à certains faits, qui peut être aussi celle de Polybe lui-même. Ainsi, dans le dernier exemple (XV 20), il compte bien faire partager à son lecteur une indignation naturelle qui est aussi la sienne, en le prenant à témoin : *τίς οὐκ ἂν θαυμάσειε...*, « qui ne s'étonnerait...? » (§1), *τίς οὐκ ἂν ἐμβλέσας... αὐτόπτης δόξειε γίνεσθαι* : « qui, en jetant les yeux (sur ce traité), ne croirait...? » (§4), *τίς οὐκ ἂν εἰκότως τῇ τύχῃ μεμψάμενος... ἀντικαταλλαγεῖη* : « qui n'aurait naturellement adressé des reproches à la Fortune mais se sentirait réconcilié avec elle...? » (§5)⁵⁹. Mais ce n'est pas en tant qu'historien qu'il intervient alors.

Quant aux apories de la raison devant des conduites humaines incompréhensibles, (XXXVI 17. 12-15), elles sont signalées au destinataire par l'emploi de termes d'une autre famille que celle de *τύχη*, celle de *δαιμόνιον* (dont *δαιμονοβλάβεια*, en hapax), pour signifier une déraison (*ἀλογιστία*) qui dépasse l'entendement (XXVIII 9. 5)⁶⁰. Ces termes traduisent ce qu'une conduite a de positivement irrationnel dans l'unique cas du pressentiment de Nestor le Crôpien, de sacrilège le plus souvent (XXXI 9. 1-4). *Δαιμόνιον* désigne en outre une divinité vengeresse, mais dans des propos rapportés ou commentés (XII 12b. 3 et 23. 3). De même la référence à une causalité que peuvent établir les croyances populaires, comme la colère des dieux punissant les crimes, est modalisée par l'optatif (XXXVI 17) ou par *δοκεῖν* (XXXII 15. 14).

Reste l'un des passages qui a le plus surpris, malgré le dessein moral⁶¹ qui y est annoncé d'emblée puis explicité: le récit des dernières années de Philippe V (XXIII 10)⁶², les dernières années du roi se prêtant effectivement, du reste, à une construction dramatisée. Polybe y transforme Philippe en héros tragique, et la contradiction entre la manière ainsi adoptée et les reproches de méthode que l'historien fait à Phylarque (II. 56), a été à ce point soulignée qu'elle a parfois occulté ce qui pouvait motiver ce choix formel, pourtant très fortement signalé. Nous voudrions donc examiner la manière dont Polybe fait apparaître la leçon politique dans la facture du texte et dans le jeu de rappels internes qu'il tisse dans l'œuvre.

Ce fut comme si la Tychè, voulant châtier Philippe pour toutes les impiétés et tous les forfaits qu'il avait commis tout au long de sa vie, attacha alors à ses pas les Furies, les déesses du châtement et les dieux justiciers, vengeurs de ses victimes (τῶν δι' ἐκεῖνον ἡτυχηκότων) ; présents nuit et jour à ses côtés, ils lui infligèrent de tels tourments jusqu'à sa dernière heure que tout le monde put reconnaître l'existence de "l'œil de la

⁵⁹ Sur cette ambivalence de *τίς* ou *τίς*, Polybe ou son lecteur, voir M.-R. GUELFUCCI, 1994, pp. 242-245.

⁶⁰ XXVIII 9. 4; XXXVI 17. 16: renforcé par *μῆνιν ἐκ θεῶν*, mais modalisé (*διόπερ ἂν τίς... εἴπειε*). Cela n'exclut pourtant nullement la virulence devant des conduites politiques qu'il réproue (comme le montre le dernier exemple).

⁶¹ Voir F. W. WALBANK, 1985 [1938], pp. 210-223.

⁶² Sur la méfiance des historiens, par exemple E. S. GRUEN, 1974, p. 223; E. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique* (323-30 av. J.C.), tome II, Nancy, 1982, p. 254.

Justice”, comme le dit le proverbe, Justice qu’il ne faut jamais mépriser quand on n’est qu’un homme. (§2-3)⁶³.

Le drame est clairement structuré en trois épisodes⁶⁴, la *Tychè* deux fois désignée comme metteur en scène, au § 12 (τρίτον δ’ ἡ τύχη δρᾶμα... ἐπεισήγαγεν) et au §16 (ἀναβιβαζούσης ἐπὶ σκηνήν), et le destinataire explicitement averti de la construction dramatique par des modalisateurs, remarqués de longue date (καθάπερ γὰρ ἂν εἰ (§2), τίς οὐκ ἂν εἰκότως ὑπολάβοι θεῶν τινων αὐτῷ μῆνιν εἰς τὸ γῆρας κατασκήσαι... (§14), τῆς τύχης ὥσπερ ἐπίτηδες ἀναβιβαζούσης ἐπὶ σκηνήν, §16). Malgré une telle présentation, néanmoins, les trois épisodes font eux-mêmes référence à des éléments précis: un transfert de populations pour remplacer, en cas de guerre, certains éléments peu sûrs des cités du littoral, envoyés en Emathie, par des Thraces dévoués au pouvoir (§§ 4-7) ; l’arrestation des enfants des opposants éliminés (§§ 8-11); la rivalité entre ses fils (§§ 12-13)⁶⁵. Polybe part donc des difficultés politiques du roi qui, tout à la préparation de la guerre contre Rome, rencontre un double obstacle: une opposition intérieure et une querelle dynastique, Rome soutenant Démétrios contre Persée, l’héritier en titre (XXIII 3 ; XXIII 7).

Les éléments mis en valeur — qui soulignent les erreurs politiques — sont instructifs et ressortent encore davantage si l’on confronte le texte avec celui de Tite-Live (XL 3. 1 – 16. 3), qui ne présente ni la même sobriété ni la même économie de moyens: Polybe marque la réprobation de l’opinion, manifestement hostile au roi (οὐκέτι λάθρα μόνον, ἀλλὰ καὶ φανερώς) avec l’indication des appels manifestes à la vengeance divine ; en outre, par le travail de la phrase et la triple reprise du même adjectif ἐπιφανής, il souligne non seulement la rupture entre le roi et les populations, mais entre le roi et les personnages les plus influents⁶⁶, ainsi que la compassion générale envers ceux-ci, soulignée par la construction en chiasme des deux adjectifs (ἐπιφανῆ καὶ τὴν τούτων ἀτυχίαν συνέβαινε γίνεσθαι καὶ παρὰ πᾶσιν ἐλεεινῆν); les tourments de Philippe face à la rivalité de ses deux fils apparaissent, enfin, comme une sorte de punition méritée et différée de ses crimes passés, si l’on

⁶³ Sur les allusions tragiques, le rapprochement voulu de Philippe avec Oreste poursuivi par les Furies, voir R. VON SCALA, 1890, pp. 80-83 ; F.W. WALBANK, *Comm.* III, p. 229 et p. 230 (utilisation d’un proverbe qui peut avoir son origine dans la tragédie).

⁶⁴ πρῶτον μὲν... (§4), μετὰ δὲ ταῦτα (§8), τρίτον δ’ ...δρᾶμα... (§12).

⁶⁵ De l’année 185 av. J.-C. (le passage se situant en 182) jusqu’à la mort du roi dans l’été 179 (suggérée en XXIII 10. 3), la tension politique avec Rome ne cesse de s’aggraver : griefs de Philippe, persuadé d’avoir été lésé d’abord au profit des Étoliens, puis dans ses litiges territoriaux (obligatoirement soumis à l’arbitrage romain) avec les Grecs et avec Eumène (XXII 6 ; et 13-14, XXIII 1-3; 8; 10, 4-7); préparation de la guerre contre Rome, avec des mesures de restauration intérieure et une politique de transfert de populations (XXIII 10. 4-5) qui l’incite à étendre la Macédoine vers le nord (XXIII 8 et 10. 4-5) ; conflit dynastique enfin.

⁶⁶ Déportation depuis les cités les plus en vue (ἐπιφανεστάτων) de la côte (§4), emprisonnement des fils de ceux qu’il avait fait périr (§11), et qui sont eux-mêmes des hommes en vue (δυνάτων δὲ τῶν πλείστων ἐπιφανῶν).

pense, par contraste, au modèle que représente politiquement, pour Polybe, la famille d'Attale face aux tentatives romaines de division⁶⁷.

Il n'en reste pas moins que la forme choisie est insolite. En recourant très ostensiblement dans le passage à la figure traditionnelle de la *Tychè* comme *Némésis* et à la métaphore d'une *Tychè* metteur en scène, Polybe objective, tout d'abord, la crise de conscience du roi devant l'impopularité croissante ; dans le même temps, la figure de la *Tychè* lui permet de mettre en évidence, pour son destinataire, le drame moral intérieur et les tourments de Philippe comme de reproduire, en focalisation interne cette fois, la hantise du coupable. Le choix et la reprise des termes du passage tissent nettement, en effet, le lien entre les actions de Philippe et ses angoisses, comme si Philippe lui-même pouvait l'établir : rappel de ses entorses à la justice, divine et humaine, tout au long de sa vie — πάντων τῶν ἀσεβημάτων καὶ παρανομημάτων (§2), παρανομίας (§14) —, jeu sur *Tychè* et les termes de même famille dans chaque épisode, comme pour rendre plus forte l'impression d'une justice inéluctable: τῶν δι' ἐκεῖνον ἡτυχηκότων, pour désigner l'ensemble de ceux qui ont eu à souffrir de Philippe (§2), ἀτυχίαν des victimes dans le second épisode (§11), ἀτυχίαις lié à ταραχαῖς (§14) pour indiquer les propres tourments de Philippe. La concordance des faits, coïncidence troublante (κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν... au §12 et ἐν ἐνὶ καιρῷ au §16), ajoute encore à l'angoisse. Quant au drame moral, accru par la permanence du malaise⁶⁸, il est rendu par la référence à la métaphore proverbiale (§3) de « l'œil de la Justice » qui voit tout et punit les crimes — et n'est sans doute ici que l'obsession d'une conscience torturée⁶⁹—, mais également par le choix des verbes, si imagés que Polybe lui-même atténue le second : ἐστροβεῖτο... περὶ τούτων διανοούμενος (§13), (§14), διὰ ταῦτα τῆς ψυχῆς οἰοεὶ λυττώσεως (§16). Si l'on y regarde bien, il n'y a pas de grand changement, dans la méthode, entre la façon dont Polybe dramatise, en VII 12, la crise de conscience de Philippe V jeune, déchiré entre deux conseillers et deux tendances de son caractère, et les tourments de Philippe âgé; la différence due au ton et à la forme du passage peut s'expliquer, en partie, par cette différence d'âge, âge que le texte souligne plusieurs fois, de façon générale au début du passage (§2), de façon très marquée dans le dernier épisode et liée aux indications des images qui le hantent — κατὰ τὸν ἐξῆς βίον et γηράσκων (§13), εἰς τὸ γῆρας (§14). Psychologiquement, la peinture est vraisemblable: Philippe peut se sentir plus vulnérable si l'on songe, par exemple, au Céphale

⁶⁷ XVIII 41. 10; XXII 20 et XXXII 8. 6; XXX 1 et 2, avec l'échec des Romains dans leur effort de désunion. Tout apocryphe qu'il est, l'exercice d'école qui figure à la suite (XXIII. 11) met bien en valeur le contraste.

⁶⁸ On note la répétition de νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν (§§ 3 et 13). Des tourments analogues, quoique nettement moins dramatisés, assaillent les traîtres (XVIII 15. 12-13) pour les mêmes raisons profondes (réputation qui fait leur châtement – φήμη τιμωρός, §12 –), avec la conscience de l'hostilité et de la haine qui les entourent (§13) : angoisses, de jour comme de nuit, cauchemars qui troublent leur sommeil (§13).

⁶⁹ *Hist.*, XVIII 43. 13 : « Car il n'y a pas de témoin plus redoutable ou d'accusateur plus terrible que la conscience qui réside en l'âme de chacun. »

567 F : 8

[*De fato*] 47 n.1, 95

570 E-71 E : VII n.22

571 D : 216 n.27, 224 n.76

572 B-73 A : 43

573 B : 43

574 B-D : 95 n.23 et 24

De genio Socratis XV-XVI, 3-10,
86, 102-105

575 B10-C9 : XV

579 F-80 C : 102 n.74, 132 n.61

579 F : 102 n.75

580 C : 94 n.7

580 C-D : 102 n.76

580 D-F : 95 n.19

580 F-81 A : 103 n.77

581 A : 103 n.78

581 B-E : 103 n.79

581 D-E : 95 n.20

581 D : 95 n.18

581 E : 94 n.9

581 F-82 C : 103 n.80

582 B : 94 n.8

588 B-89 F : 103 n.84

588 B : 103 n.82

588 C : 98 n.51

588 D-E : 104 n.86

588 E : 103 n.83

589 C : 103 n.84, 104 n.86

589 F-92 E : 3-10

589 F : 104 n.89, 90 et 91

590 B11-C7 : 5

590 B-C : 9

590 F : 4 n.6

590 F5-91 A2 : 6

591 A : 9

591 A3-4 : 6

591 B-C : 85 n.71

591 C : 9

591 C11-D5 : 10

591 D-E : 104 n.87

592 A-C : 104 n.88

592 A : 4 n.5

592 C-D : 104 n.86

592 D5-7 : 86

592 E : 104 n.89

592 F : 103 n.82, 104 n.89

593 A-94 A : 105 n.94

593 D : 105 n.95

593 F-94 A : 105 n.96

596 D8-E3 : XVI n.68

De exilio 51

599 C : 53 n.58

600 E : 53 n.59

602 B : 53 n.59

Consolatio ad uxorem

609 E : 53 n.55

611 A : 53 n.55

Quaestiones convivales

618 B : XII n.48

631 A-B : 134 n.68

635 A-C : 57 n.4

635 E-36 A : 57 n.5

653 C-54 B : 57 n.6

654 D : 246-247

673 C : 57 n.3

718 D : 221 n.60

734 F : 125 n.15

735 A : 125 n.15

740 C-D : XVI, 43, 215 n.26

740 D : 240

Amatorius

759 C : 125 n.15

762 A : VI n.21

764 E1-2 : 75 n.31

764 F : 127

*Maxime cum pricipibus viris
philosopho esse disserendum*

776 F : 226

Ad principem ineruditum

780 E7-F2 : VIII n.34

782 A : 53 n.55

An seni respublica gerenda sit

792 D : 226

Praecepta gerendae reipublicae

803 A : 187 n.17

808 D : 218-19 n.45

816 C : 218 n.45

De Herodoti malignitate 57 n.5

Placita philosophorum

886 D-E : XIII n.56

De facie XII, 86

920 B : 121 n.2

923 F : 94 n.6
 924 A-D : 93 n.5
 925 F-26 A : 40 n.5
 927 A12 : XIII n.54
 927 C1 : XIII n.54
 928 C : XII n. 48
 937 C-D : 104 n.92
 938 C : VII n.22
 943 A : 230 n.112
 966 A : VI n.21

De sollertia animalium 51

959 D : 213 n.20
 961 A : 222 n.63
 964 F : 213 n.19
 972 C : 122, 124, 130 n.42
 976 B : 122

Bruta animalia ratione uti 51

989 C : 53 n.58

Quaestiones Platonicae

999 C : 94 n.13

De procreatione animi in Timaeo

XIX n.92, 70
 1014 A : 93 n.5
 1015 D : 77 n.41

De Stoicorum repugnantiis

1034 C : 50 n.28, 225 n.82
 1034 D : 19 n.23
 1035 B : XI n.47
 1037 C : 30 n.51
 1037 F : 41
 1043 B : XI n. 47
 1044 C : XI n.47
 1044 F : XI n.47
 1045 B : XX, 13 n.1, 26 n.44, 30 n.51
 1045 B-F : 13-32, 34-35
 1045 C : 21 n.29
 1045 D-E : 14
 1046 E : 93 n.5
 1047 E : 30 n.51
 1048 B : XI n. 47
 1048 C-49 A : 216-217
 1048 C : XI n. 47
 1048 E : XI n. 47, 23 n.36
 1050 A-D : 42 n.15, 208 n.4
 1050 B : XI n. 47
 1050 D : XI n. 47
 1051 D12-E2 : IX n.36, XI n.47

1052 B : IX
 1052 C : XI n.47
 1053 B : XI n.47
 1054 C : 40 n.5
 1055 D : VII, XI n.47, 40
 1055 E : 42 n.15
 1055 F-56 A : 29 n.49
 1056 B : 42
 1056 C : 42 n.15
 1056 D : 42
 1056 E : 42 n.15
 1057 B : 44

Stoicos absurdiora dicere 93 n.5

1057 E : XI n.47

De communibus notitiis

1059 B-D : XI n. 47, XIV n.58
 1060 B : 93 n.5
 1065 D : XI n.47
 1068 B : 93 n.5
 1071 D : 93 n.5
 1075 B : XI n.47
 1075 E : XI n.47
 1076 B : 23 n.36
 1077 C : 15 n.8, 93 n.5
 1077 D : XI n.47
 1077 E : XI n.47
 1084 D : 4 n.4

Non posse suaviter vivi secundum

Epicurum XX

1086 D : 59 n.15
 1086 E : 57 n.7
 1087 D-91A : 60 n.27
 1089 A : 247
 1092 B : XI n. 47
 1100 D : XI n. 47
 1100 E : XI n. 47
 1101 C : XI n. 47, 62
 1101 C-2 E : 63 n.35
 1102 A : XI n. 47
 1102 B : 64
 1105 D : 127
 1103 A : XI n. 47

Adversus Colotem

1108 D : 59 n.15
 1109 A : 124
 1110 F : 60 n.22
 1111 B : XI n.47

1111 C : 59 n.19
 1111 D-E : 60 n.23
 1111 E : 60 n.20 et 22
 1112 B-C : 60 n.20
 1118 C-19 C : 60 n.26
 1120 C : 30 n.51
 1121 A-E : 60 n.26
 1121 F-22 F: 28 n.46
 1122 B-D : 36-37
 1122 C-D : 28 n.47
 1122 C : 30 n.51
 1122 D : 30 n.51
 1123 A : XII n. 47
 1123 B-24 B : 60 n.26
 1124 E : XII n. 47
 1125 A : 63 n.36
 1125 E : 61 n.29

De latenter vivendo

1129 B : XII n. 47

[*De Homero*]

118-119 : 216 n.29
 120 : 43, 215 n.24
 121 : 215 n.25, 216
 135 : 223 n.70

[*De musica*]

1131 C : 225 n.86

2. *Vies*

Agésilas - Pompée

2,1 : VI n.21

Agis

28, 3 : 124

Alcibiade

4, 4 : 173 n.15
 17, 4 : 95 n.18
 18, 1 : VIII
 33, 2 : VI n.21

Alcibiade - Coriolan

1, 2 : VIII
 3, 3 : 218 n.45

Alexandre

2 : 218 n.42
 2, 3 : 220 et n.49
 2, 4 : 124, 130 et n.44
 3, 1 : 123 n.14
 4, 8 : 227 n.102

14, 6 : 172 n.13
 16, 14 : 221 n.59
 17, 6 : VI n.21
 18, 6 : 124
 18, 6-8 : 133 n.62
 23, 2 : 124
 24, 5 : 124, 130 n.43
 24, 6 : 124, 130 n.42
 24, 8 : 124, 128
 24, 9 : 124
 26, 5 : 123 n.14
 26, 14 : 218 n.43
 27,10 : 222 n.64
 30, 11 : 227 n.102
 32, 1 : 124
 32, 2 : 124
 41, 6 : 125, 134 n.65
 47, 1 : 124, 126 n.23
 50, 6 : 125, 134 n.65
 58, 2 : 218 n.43
 63 : 219 n.47
 63, 4 : 219 n.48
 75, 1 : 123 n.11
 75, 1-2 : 223 n.70

Antoine

3, 9 : VIII
 17, 4 : 224 n.74

Aratos

2, 4 : 173 n.17
 54 : 130 n.41

Aristide

17-18 : 178 n.44

Brutus

37 : 125 n.15
 47, 5 : VI n.21
 47, 7 : 179 et n.47
 50, 3 : VI n.21

Camille

6, 1 : 177 n.38
 13, 2 : 176 n.30

Caton l'Ancien

12 : 171 n.6
 23, 6 : 123 n.14

Caton d'Utique 197-198

11, 3 : VI n.21
 44 : 201

68 : 199
70, 2 : 198

César

9, 1 : VI n.21
27, 7-8 : 127 n.25, 128 n.32
32, 9 : 125 n.15
38, 5 : VII
42, 1 : 123 n.13
43, 9 : 123 n.13
57, 1 : VII n.23
63, 9 : 125 n.15

Cimon - Lucullus

3, 6 : 177 n.32

Cléomène

2, 1 : 51 n.43
2, 6 : 54
7, 3-5 : 130 n.50
25, 4 : VIII n.32
27, 8 : 242 n.21
36 : 115 n.36
39, 3 : 122

Coriolan

15, 4 : 218-19 n.45
32 : 216
32, 7 : 174 et n.19
32, 7-8 : 216 n.28
33, 5 : 173 et n.18
38, 4 : 125 n.15

Crassus

12, 4 : 123 n.13
21, 9 : 226 n.91
27, 6 : XVII n.79, 226 et n.92

Démétrios

1, 4 : X
4, 2 : 124
8, 5 : VI
19, 2 : 125, 128, 134 n.65
27, 12 : 125 et n. 17, 126
27, 14 : 124, 125 n.15 et 17
29, 2 : 123 n.14, 125, 128
47, 3 : VII n.23

Démosthène

19, 1 : VI n.21, XVIII
20, 1 : XVIII n.83
22, 1 : 132 n.59
30 : 179 n.46

Démosthène - Cicéron

3, 4 : VI n.21

Dion

4, 3 : VI n.21
8, 4 : 218-19 n.45
26, 7 : VI n.21
52, 5 : 218 n.45

Eumène

6, 8-12 : 131 n.54
13, 5 : 124, 132

Fabius Maximus

1, 6 : 226 n.90
4, 4 : 175 n.22
5, 1 : 172 n.12, 175 n.21
13, 7 : 226
17, 1 : 170 et n.4
19, 8 : 176 n.27

Flaminius

12, 10 : 176 et n.31
15 : 171 n.6

Lucullus

3, 8 : VI n.21
4, 4 : VI n.21
12 : 177 n.34
13, 5 : 177 n.33
19, 6 : VI n.21

Lycurgue

5, 2 : 177 n.36
29, 1 : VIII n.28
29, 6 : 177 n.37

Lycurgue - Numa

1, 1 : 172 n.11

Lysandre

19, 4 : 218 n.45

Marcellus

9, 6 : VIII
12, 2 : 178 n.43

Marius

7, 3 : 226
23, 1 : VI n.21

Nicias

1, 5 : XV n.67
13, 6 : 94 n.9, 95 n.18
23, 3-4 : XII n.49

Numa

3, 6 : VI n.21
 4, 11 : 172 et n.8
 6, 2 : 172 n.9, 173 n.14
 9, 12 : VI n.21
 15, 1 : 172 n.9
 20, 8 et 9 : VI n.21

Paul Émile

7, 3 : 171 n.6
 19, 5-6 : 175 et n.25
 27, 2 : XVII n.75
 36, 3 : XVII n.78

Pélopidas XV

Périclès

3, 3 : 130 n.45
 6, 4-5 : XII, XIII n.52
 13, 12 : 178 n.39
 13, 13 : 121 n.2
 31, 7 : 218 n.45
 36, 8 : 53 n.54
 39, 2 : 53 n.60

Philopoimen

3, 4 : 124
 18, 14 : 124

Phocion 183-193, 195-204

1-2 : XV n.64
 1, 1-6 : 187
 1, 3 : 199 n.13
 1, 5 : 198
 2, 3 : 199 n.13, 200
 2, 4 : 200
 2, 6-9 : 200, 201
 3, 1 : 199 n.12
 3, 2 : 199
 3, 2-5 : 188-189
 3, 3 : XV n.64, 196
 4, 2 : 184 n.4, 189
 4, 3-4 : 201, 203
 5, 1 : 201
 6, 5-7 : 190
 7, 5-6 : 190 n.26, 199 n.13
 8, 1 : 201
 10, 3 : 202
 10, 4-5 : 201
 10, 7 : 202
 17-18 : 203
 17, 1 : 199 n.13

28, 1-3 : 191-192
 32 : 202
 33, 2 : 202
 33, 10 : 202
 34, 3 : 192 n.29
 37, 1 : 202
 37, 2 : 192
 37, 5 : 198
 38, 5 : 193

Pompée

23, 1 : 123 n.13
 53, 7 : 242
 60, 4 : 218 n.45
 68, 2 : 123 n.13
 68, 3 : 228 n.103
 70 : 171 n.7
 73, 5 : 125 n.15
 75, 3-4 : 179 n.48
 75, 4-5 : XVII

Pyrrhos

11, 3-7 : 131 n.53
 11, 4 : 124
 19, 2 : 228 n.104
 29, 2 : 124, 133 n.63
 30, 5 : 224 n.74

Romulus

7, 5 : 169 et n.1
 19, 2 : 170 et n.2
 28, 2 : 170 et n.3

Sertorius

1, 1-3 : XVI (n.73)-XIX (n.74) n.92
 10, 6 : VI n.21, X-XI
 11, 7 : 132
 20, 3 : 132

Sylla

6, 5-13 : 245 n.32
 9, 4 : 123 n.13
 27, 3 : 178 n.42
 28, 4 : 123 n.13
 34, 3-4 : 245

Thésée

24, 4 : 172 n.10
 36, 2 : VI n.21, X-XI

Thésée – Romulus

1, 6 : 175 n.26
 3, 1 : 226

- Timoléon* X-XI
 3, 2 : 174 n.20
 8 : 178 n.40
 12, 9 : 178 n.41
 14, 2 : XVII n.77
 16, 11-12 : 176 n.28
 21, 5 : VII n.23
 36, 5 : 176 n.29
3. Fragments (éd. Sandbach)
 25 : 218 n.45
 121 : 53 n.53
 177-178 : 70 n.7, 125 n.15
 193 : 213 n.19
- POLYBE
- Histoires* XIV n.62, 141-165
 I 4, 1 : 164 et n.90
 I 4, 6-11 : 164
 I 6, 4 : 163 n.85
 I 8, 6 : 144 n.14
 I 20, 11-12 : 163 n.85
 I 20, 15-16 : 163 n.85
 I 22-23 : 163 n.85
 I 27, 12 : 150 n.37
 I 35, 4 : 156 n.56
 I 37, 3-6 : 150
 I 37, 8-10 : 151
 I 58, 1 : 164
 I 62, 3-6 : 154
 I 63, 9 : 146 n.18, 163 et n.84
 I 64 : 163
 I 72 : 163 n.82
 I 82, 2-4 : 163
 II 6-7 : 147-148
 II 6, 1 : 149
 II 6, 2 : 149 n.32
 II 7, 1 : 156 n.57
 II 7, 2 : 149 n.32
 II 7, 11 : 149 n.32
 II 38, 5 : 146 n.18
 II 56 : 157-160
 II 70, 2 : 242 n.21
 II 71, 2 : 164
 III 4 : 142, 162
 III 4, 6-9 : 163
 III 5, 6 : 148
 III 31, 12-13 : 165
 III 48, 8 : 146 et n.19
- III 84, 13 : 148-149
 III 85, 7 : 149
 III 97, 5 : 153
 III 97, 8 : 153
 III 98, 3 : 153
 III 99, 7 : 153 n.45
 III 99, 9 : 153
 III 118, 6 : 151
 III 118, 7-9 : 152
 IV 2, 4-10 : 164
 IV 3, 1-4 : 154
 IV 81, 1-5 : 156 n.58
 V 11 : 161 n.75
 V 11, 4 : 160
 V 84, 2 : 150 n.37
 VI 2, 6 : 154 n.49
 VI 6, 10-11 : 162
 VI 7, 2 : 163 n.82
 VI 7, 8-9 : 163 n.82
 VI 8, 6 : 163 n.82
 VI 9, 5 : 163 n.82
 VI 15, 7 : 161
 VI 25, 11 : 163 n.85
 VI 38, 4 : 161 n.76
 VI 47, 1-2 : 162 et n.79
 VI 53, 9-10 : 161
 VI 56 : 147
 VI 56, 8 : 161
 VI 56, 11 : 161
 VI 56, 15 : 163 n.86
 VI 57 : 142
 VI 47, 2 : 142 n.5
 VII 11, 9 : 160
 VIII 2 : 164
 VIII 3, 3 : 156 n.56
 VIII 7, 7 : 156 n.56
 VIII 20, 10 : 163 et n.87
 IX 2 : 164
 IX 2, 4-5 : 162 n.77, 164 n.90
 IX 6, 5-7 : 155 n.51 et 52
 IX 6, 7 : 155
 IX 8, 13 : 155
 IX 9, 1-5 : 155 n.51
 IX 9, 3 : 155
 IX 9, 8 : 155 n.53
 IX 9, 10 : 155 n.50
 IX 16, 5-6 : 155 n.51
 IX 21 : 151
 IX 22, 1 : 156 n.56

- X 2 : 146 et n.20
 X 2, 10-13 : 147
 X 5, 4-8 : 146
 X 5, 7 : 147
 X 5, 8 : 155
 X 5, 9 : 146 n.21
 X 8-15 : 147
 X 11, 6-8 : 147
 X 14, 9-12 : 147
 X 14, 11 : 147
 X 30, 2 : 144 n.14
 X 33, 4-5 : 151
 X 34, 2 : 144 n.14
 X 35, 6-38, 6 : 153 n.46
 X 36 : 163 n.82
 X 36, 5 : 153
 X 36, 5-7 : 162
 XI 2, 5-6 : 154
 XI 2, 10-11 : 154 et n.48
 XI 5, 8 : 161
 XI 7, 3 : 161 n.75
 XI 14, 4 : 151 n.38
 XI 15-16 : 151
 XI 16, 4 : 151 n.38
 XI 19, 5 : 151
 XI 19, 6-7 : 155
 XII 12b, 3 : 157
 XII 23, 3 : 157
 XII 13, 1 : 144 n.14
 XIV 1, 2 : 146 n.24
 XIV 1, 5-7 : 146
 XIV 1, 8 : 146 n.24
 XIV 1, 13 : 146 n.24
 XIV 4, 6 : 146-147
 XIV 4, 8 : 147
 XIV 5, 1 : 147
 XIV 5, 5 : 147
 XV 20, 1-5 : 157, 161
 XV 20, 5 : 156 n.58, 161
 XV 20, 5-8 : 150 n.36, 156, 161
 XV 24, 6 : 160
 XV 29, 5 : 154
 XV 33, 1 : 154
 XVI 1 : 161 n.75
 XVI 10, 1 : 160
 XVI 32, 3 : 156 n.58
 XVI 32, 4 : 143 n.10
 XVI 32, 5 : 156
 XVIII 3, 8 : 160
 XVIII 12,2-4 : 152
 XVIII 15, 12-13 : 159 n.68
 XVIII 28,4-5 : 146
 XVIII 35,1-2 : 163 n.86
 XVIII 41, 10 : 159 n.67
 XVIII 43, 13 : 159 n.69
 XVIII 46, 14 : 160
 XVIII 54, 12 : 143 n.10
 XX 4-7 : 149-150
 XX 5, 7 : 149 n.35
 XXI 39, 14 : 144 n.14
 XXII 6 : 158 n.65
 XXII 7-8 : 161
 XXII 13-14 : 158 n.65
 XXII 13, 11 : 161
 XXII 20 : 159 n.67
 XXIII 1-3 : 158 n.65
 XXIII 3 : 158
 XXIII 7 : 158
 XXIII 8 : 158 n.65
 XXIII 10 : 142, 157, 161
 XXIII 10, 3 : 158 n.65
 XXIII 10, 4-7 : 158 n.65
 XXIII 12,3-4 : 156 n. 54
 XXIV 13, 1-4 : 162
 XXV 3 : 151, 160 et n.74
 XXVII 16, 4-5 : 142
 XXVIII 9, 4-5 : 157 n.60
 XXIX 19, 2 : 161
 XXIX 20 : 162, 163
 XXIX 21 : IV n.12, 162, 186 n.13
 XXIX 21, 5 : 163, 164 n.87
 XXX 1-2 : 159 n.67
 XXX 8, 8 : 161 n.76
 XXXI 9, 1-4 : 157
 XXXI 25, 10 : 152 n.40
 XXXI 27, 10-11 : 152
 XXXI 29, 3 : 152 n.41
 XXXI 30 : 146
 XXXI 30, 3 : 152 n.39
 XXXII 4, 3 : 156 n.58
 XXXII 8, 6 : 159 n.67
 XXXII 15, 8 : 160 n.71
 XXXII 15, 14 : 157
 XXXIII 2 : 165 n.93
 XXXVI 9, 15 : 160 n.73
 XXXVI 12, 5 : 144 n.14
 XXXVI 17 : 143-144, 149 n.31, 157
 XXXVI 17,12-15 : 157

XXXVI 17, 16 : 157 n.60
 XXXVIII 1-3 : 148
 XXXVIII 1,2 : 148 n.26
 XXXVIII 1,6 : 148 n.26
 XXXVIII 1,8 : 148 n.28
 XXXVIII 1,9 : 148 n.27
 XXXVIII 2 : 151
 XXXVIII 2, 4 : 148 n.28
 XXXVIII 2, 10 : 148 n.28
 XXXVIII 2, 12 : 148 n.28
 XXXVIII 3, 7 : 148 n.29
 XXXVIII 3, 9-10 : 148 n.28
 XXXVIII 21 : 162, 164
 XXXIX 21, 5 : 163

PORPHYRE

Vie de Pythagore
 25, 28, 29 : 95 n.16

PROCLUS

In Alcibiadem
 78, 8-85, 17 : 94 n.14
Theologia platonica
 1, 15 (76, 10) : XII n.49
*De decem dubitationibus circa
 providentiam VIII-IX : 72, 80*
 49 : 75 n.33
 52 : 78 n.43, 79 n.52
 53 : 80 n.53, 84
 57 : 84
 58 : 80 n.55

QUINTE-CURCE

III 2, 17 : 244 n.28
 VIII 4, 24 : 244
 IX 4 : 219 n.47
 X 5, 35 : 244

Scholies de l'Odyssée

Ad XI 602 : 112 n.19

SÉNÈQUE

De beneficiis
 4, 7 : 40
De providentia 72 n.18

Lettres à Lucilius
 16, 4 : 52 n.51
 31, 8 : 41
 76, 19 : 41 n.13
 94, 5 : 20 n.26
 94, 12 : 20 n.25
 113, 18 : 41 n.11

SEXTUS EMPIRICUS

Adversus Mathematicos
 VII 12-13 : 20 n.27
 VII 151-52 : 21 n.30
 IX 58 : 64 n.40
 XI 64-67 : 17 n.13
 XI 65 : 17 n.14, 20 n.26
 XI 67 : 20 n.26, 26 n.44

Socratis Epistulae
 1, 9 : p. 95 n.20

SOPHOCLE

Ajax 197, 198
Antigone 198, 203
 563-564 : 198-199, 199 n.13
Cedipe Roi
 208 : 228 n.103
 387-9 : 114 n.27

Souda (éd. Adler)

IV 404, 23 : 103 n.78

SVF

I 55 : 29 n.49
 I 153 : 40
 I 191 : 25 n.40
 I 200 : 50 n.28
 I 216 : 224 n.75
 I 333 : 50 n.22
 I 356 : 20 n.27
 I 357 : 41
 I 359 : 16 n.12
 I 361 : 17 n.13, 20 n.26
 I 370 : 20 n.28
 I 481 : 51 n.39
 I 493 : 51 n.40
 I 620 : 51 n.44
 I 623 : 51 n.43
 II 33-35 : 224 n.75

II 202a : 41 n.8
 II 202b : 41 b.8
 II 551 : 40 n.5
 II 815 : 4 n.4
 II 956 : 42 n.16
 II 959-960 : 41 n.10
 II 965 : 32 n.53
 II 966 : 32 n.53
 II 967 : 32 n.53
 II 970 : 32 n.53
 II 1000 : 43 n.18
 III 96 : 211 n.13
 III 97 : 211 n.13
 III 97a : 211 n.13
 III 98 : 211 n.13
 III 118-122 : 25 n.40
 III 122 : 37, 211 n.13
 III 136 : 211 n.13
 III 153 : 211 n.13
 III 169 : 41 n.11
 III 200 : 41
 III 237 sqq : XI
 III 256 : 19 n.22 et 24, 37
 III 337 : 41
 III 764 : 211 n.13

STRABON

VII *fr.* 10 a : 114 n.34, 116 n.44
 VII *fr.* 18 : 115 n.41
 IX 3, 5 : 110 n.6
 X 3, 23 : 114 n.28, 116 n.44
 XI 5 : 221 n.57
 XV 1, 8 : 221 n.57
 XV 1, 38 : 219 n.47

SIG

III 1152 : 128 n.34

TACITE

Annales

VI 22 : 44

Histoires

IV 83 : 129 n.38

THÉOPHRASTE 225

Caractères

16, 1 : 122 n.10

Fragments (éd. Fortenbaugh)

L 53 : 49 n.16

L 55 : 49 n.19

L 56 : 49 n.19

L 57 : 49 n.20

L 58 : 49 n.19

L 59 : 49 n.19

THUCYDIDE

I 144, 4 : 145 n.16

I 84, 4 : 146 n.22

II 8 : 111 n.8

II 87, 3 : 146 n.22

III 97, 2 : 145 n.16

III 98, 2 : 145 n.16

IV 18, 4 : 146 n.22

VI 4, 6 : 146 n.22

VI 29, 3 : 145 n.16

TITE-LIVE

XL 3, 1-16, 3 : 158

Tragicorum Graecorum Fragmenta

Adespota (éd. Kannicht – Snell)

351 : 208

352 : 208 n.5

XÉNOPHON

Mémorables

1, 1, 1 : 94 n.9

1, 1, 16 : 94 n.8

IMPRESSION:

SIMÕES & LINHARES, LDA.

AV. FERNANDO NAMORA, N.º 83 - LOJA 4

3000 COIMBRA