

# *Tychè et Pronoia*

*La marche du monde selon Plutarque*

Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



# LE *DE SERA*, DIALOGUE PYTHIQUE HASARD ET PROVIDENCE, PHILOSOPHIE ET RELIGION DANS LA PENSÉE DE PLUTARQUE

Françoise FRAZIER  
Université de Paris Ouest Nanterre - La Défense

## Abstract

This reconsideration of the structure of the *De sera* focuses first on the major opposition of *Tyche* and *Pronoia*: anti-Epicurean trend, Academic *eulabeia* and intensive use of *eikos* characterize a methodical and consistent reflexion, very far from being «a jumble of disordered remarks» — a tentative analysis of the composition is given in appendix. It proceeds to a second couple of terms, not opposed as are *Tyche* and *Pronoia*, but complementary, Philosophy and Religion, that allow to read the *De sera* as a *Pythian Dialogue*: already in the *logos*, — especially through what I would call the «Delphic proof» of the immortality of the soul —, but foremost in the celestial description of the *mythos*, Plutarch shows how much he is concerned with saving both (philosophical) transcendence and (religious) relations between men and God.

Seul dialogue situé à Delphes qu'Henri Estienne ait laissé en dehors du groupe des *Dialogues Pythiques* qu'il constitua dans sa grande édition princeps de 1572<sup>1</sup>, le *De sera* n'a de ce fait pas profité du regain d'intérêt qu'ont connu dans les années récentes les trois autres dialogues, et dont témoignent tant l'étude fondamentale de la composition de D. Babut que les traductions récentes et abondamment commentées, de l'ensemble des dialogues par F. Ildefonse, ou de *l'Epsilon* seul par une équipe de spécialistes de Plutarque et de l'histoire de la philosophie<sup>2</sup>. Quelques études thématiques, présentées à la faveur des rencontres internationales, ont sans doute eu à considérer cette œuvre, mais, si importants que soient ces thèmes, comme la défense de la Providence ou le mal et la Providence<sup>3</sup>, ils n'ont pas donné lieu à une réflexion d'ensemble sur la construction du dialogue et la conduite de la réflexion. La seule étude à s'attacher à cet aspect — qui est aussi la plus récente — a été elle aussi suscitée par une rencontre internationale, celle de Barcelone, en 2003, mais C. Helmig<sup>4</sup>, son auteur, ne me semble pas éclairer une structure dans laquelle il relève surtout des faiblesses. Il faut dire que, si, depuis la Renaissance, le dialogue a été considéré comme le chef d'œuvre, ou du moins, un des chefs d'œuvre religieux de l'Antiquité<sup>5</sup>, cette valorisation religieuse a eu pour conséquence inverse une

<sup>1</sup> Dans la tradition planudéenne, *De E*, *De Pythiae* et *De defectu* portent les n° 68, 72 et 69, et dans l'Aldine, qui sert de base à Estienne, les n° 21, 71 et 20. Ils deviennent chez Estienne les traités 24-26.

<sup>2</sup> Voir D. BABUT, 1992, F. ILDEFONSE, 2006 et, pour le volume sur le *De E*, en particulier la contribution de J. OPSOMER, 2006.

<sup>3</sup> M. BALDASSARI, 1994 et G. DEL CERRO CALDERÓN, 1994. L. TORRACA, 1991, donne un commentaire minutieux et utile du texte, mais, pour ce qui concerne la construction, se concentre surtout sur le double recours au *logos* et au *mythos*.

<sup>4</sup> C. HELMIG, 2004.

<sup>5</sup> Le premier traducteur français — qui traduit la traduction latine de W. Pirkheimer [Nürnberg, 1513 = BNF, R8262] —, Jean de Marconville [1563 = BNF, E\*-2664 (4)], souligne

dévalorisation de sa teneur philosophique: C. Helmig semble s'inscrire dans cette tradition<sup>6</sup>, et, encouragé sans doute encore dans ce sens par la forme choisie, celle du dialogue, il insiste sur le caractère « non-philosophe » du public<sup>7</sup>. Cependant, même si, à l'évidence, l'ouvrage n'est pas un commentaire « technique » comme le *De procreatione*, fruit des cours de Plutarque, on peut douter que les lecteurs en soient très différents, et moins encore en déduire que la pensée serait dispensée de suivre une démarche cohérente. Or, dans sa propre analyse, C. Helmig se réfère très souvent à un papier antérieur de T.J. Saunders<sup>8</sup>, savant qui s'intéresse à la « peinologie<sup>9</sup> » et s'est efforcé de chercher dans le *De sera* les grandes lignes d'une législation humaine, après l'avoir fait, de façon beaucoup plus légitime, dans les *Lois*. C. Helmig marque très bien la difficulté d'une telle perspective, qui oblige à croire que Plutarque s'intéresserait aux

---

que « par la lecture de ses livres on le [*scil.* Plutarque] jugerait avoir puisé sa philosophie de la claire fontaine de la vérité de Dieu, et non des fangeux bourbiers des cisternes des idolâtres » et il relève soigneusement tous les lieux de l'Écriture où l'on trouve des idées similaires. Plus près de nous, D. Wyttenbach, au moment d'entreprendre sa grande édition, le choisit comme « prototype » (premier essai publié à Leyde en 1772). La traduction-adaptation de Joseph de Maistre de 1816 témoigne aussi de cette lecture « christianisée » [voir F. FRAZIER, « Le « dialogue » de Joseph de Maistre et de Plutarque. Quelques remarques textuelles sur la version maïstrienne des *Délais de la justice divine* » et J.- M. ROHRBASSER, « La théodicée noire de Joseph de Maistre: Plutarque contre Leibniz », à paraître in O. GUERRIER (ed.), *Plutarque de l'Âge classique au XIX<sup>e</sup> siècle. Présences, interférences et dynamique. Actes du Colloque International de Toulouse, 13-15 mai 2009*]. G. MÉAUTIS ne dit pas autre chose dans l'introduction de sa traduction de 1935 et H. GÖRGEMANN, 2003, de même, affirme que « der Dialog *Über die späte Strafe der Gottheit* ist unter den religionsphilosophischen Werken Plutarchs vielleicht das bedeutendste » (p. 318), rappelant encore en note les avis concordants de Ziegler, Lacy et Klauk.

<sup>6</sup> Il conclut en tout cas en insistant sur une « tension » entre la philosophie et la « foi populaire ».

<sup>7</sup> La distinction entre philosophes et non-philosophes apparaît dès la note 2 (p. 323): « By a non-philosophical audience we mean an audience which does not consist of what might be termed "professional" philosophers. Such philosophers are, for instance, to be found in *De E apud Delphos* (e.g Ammonius and Lamprias) » et il renvoie, pour les *dramatis personae*, à Y. Vernière (CUF, t. VII-2, 1974). Je comprends mal ce qui est désigné ici par « audience »: les lecteurs ou les *dramatis personae*? L'exemple d'Ammonius et de Lamprias semble aller dans le second sens, mais en quoi Lamprias est-il plus philosophe que Plutarque, protagoniste du *De sera*? En outre, comme le signale Y. Vernière, Patrocléas et Timon étaient aussi les interlocuteurs d'un *Sur l'âme*, dont nous n'avons plus que des fragments (177-178 Sandbach), mais qui traitait du sujet éminemment philosophique de l'immortalité de l'âme, preuve que la philosophie devait les intéresser. Enfin, n'est-ce pas du sujet et du genre que l'on peut tirer des conclusions plutôt que des personnages?

<sup>8</sup> Il est cité aux notes 13 (« For an analysis of Plutarch's arguments, cf. SAUNDERS (1993) »), 14, 15, 16, 18, 22 (« For a criticism of the argument »), 24, 25 (« Also SAUNDERS has difficulties with his argument ») – l'article comporte au total 28 notes.

<sup>9</sup> Ce qui n'est pas le cas de C. HELMIG : historien de la philosophie, il marque bien la différence d'orientation de leurs études dès la première note où est cité T. J. Saunders (n.13, p. 326-327), mais la conclusion qu'il en tire (voir note 10, *infra*) ne l'amène pas du tout à remettre en cause les remarques de Saunders sur la structure ni ses critiques. On est ainsi fort étonné de lire un peu plus loin, sous la plume d'un spécialiste de philosophie, que « It is ... not clear why a concealment of a crime in our world can say something about the severity of the criminal's vice » (p. 330); il me semblait pourtant que la référence au *Gorgias* était aussi évidente qu'éclairante.

peines *humaines* à établir ici-bas<sup>10</sup>, alors que toute la réflexion est menée, autant que faire se peut pour un esprit humain, dans la perspective de la Providence. Il ne remet cependant pas en cause l'analyse de l'argumentation très générale donnée par T. J. Saunders, ne cherche pas une cohérence de la démarche, que celui-ci n'avait pas de raison d'étudier, et donne même l'impression d'y avoir renoncé d'emblée, influencé sans doute par la piètre estime dans laquelle il semble tenir le public comme le genre du *De sera*<sup>11</sup>.

Peut-être l'analyse, précise, qu'a donnée H. Görgemanns<sup>12</sup>, l'aurait-elle amené à prendre plus au sérieux la réflexion de Plutarque, mais elle n'a été publiée qu'après le congrès de Barcelone. Le mouvement du texte y est fermement dessiné<sup>13</sup>; seul un point, mineur dans l'exposé du savant allemand, mais essentiel pour le sujet qui est celui du présent recueil, me semble devoir être écarté. Il reprend en effet, en l'estimant « possible », l'hypothèse soutenue il y a plus d'un demi-siècle par Ph. de Lacy, selon laquelle l'attaque contre

<sup>10</sup> T. J. SAUNDERS, 1993, 73: «Consequently, I suggest, when Plutarch discusses the justification and purposes of divine punishments he is in effect discussing the justification and purposes of *human* punishments. For divine punishments are not a separate set, distinct from those of ordinary life.» Sans dire nettement que cette affirmation est totalement fautive, C. HELMIG (n. 13, p. 327) relève néanmoins qu'elle n'est pas tenable et que Saunders lui-même est obligé d'en convenir à plusieurs reprises.

<sup>11</sup> Sa conception du dialogue semble devoir être trouvée dans la conclusion de la note 13 (p. 327): «Contrary to SAUNDERS, it is our concern to show that due to the character of the dialogue *most of Plutarch's arguments should be taken with a pinch of salt*. They are employed for the sake of the argument and do not represent the philosophical tenets of the author». C'est moi qui souligne le point qui me semble le plus contestable: le sujet n'est pas de ceux qu'un Plutarque traiterait *cum grano salis* et un tel parti-pris traduit une double méconnaissance, et des techniques de la polémique (laquelle accepte provisoirement la position de l'adversaire pour mieux la réfuter et en souligner les absurdités) et de la cohérence des dialogues de Plutarque. Dans les deux cas, la lecture de D. BABUT 1992 et 1998 (savant totalement absent de la bibliographie de C. Helmig) me paraît un préalable nécessaire à toute réflexion sur la composition d'un dialogue de Plutarque.

<sup>12</sup> H. GÖRGEHMANN, 2003, 329-330. Il y a aussi, dans le cadre de l'édition intégrale des *Obras morales y de costumbres*, aujourd'hui achevée, une traduction récente en espagnol, par R. M<sup>a</sup> AGUILAR (*De la tardanza de la divinidad en castigar*, t. VIII, Madrid, 1996), mais le principe de l'édition est de privilégier le texte et de s'en tenir à des introductions très brèves. Le texte est encore à paraître dans le *CPM* italien. L'introduction de la CUF (t. VII-2, Paris, 1974), par Y. VERNIÈRE, traite de «la doctrine» (pp. 102-118) et réduit la construction du texte à une « mise en œuvre », qui se subdivise en «art du dialogue» (118-122) et « poésie du mythe » (122-124): les intertitres mêmes témoignent d'une tendance regrettable à séparer forme et fond; or, plus qu'ailleurs encore, ils sont étroitement solidaires dans un dialogue philosophique où le mouvement du texte est aussi mouvement de la pensée, effort en commun pour réfléchir à une question philosophique.

<sup>13</sup> On trouvera en appendice un tableau succinct, qui ne diffère de la *Gliederung* du Pr Görgemanns que par un effort pour définir non seulement le contenu des passages, mais aussi leur fonction: par exemple, les chapitres 5-8 et 9-11 sont chez lui simplement numérotés «Der erste Argumentationsstrang: Sinn der Strafverzögerung», puis «Der zweite Argumentationsstrang: Das sich selbst betrafene Böse...», là où j'essaie de préciser un rapport (« Discussion de la thèse... », puis « Correction de la thèse ») –voir aussi, ch. 8, « redéfinition » ou encore ch. 11, «conséquences paradoxales».

les Épicuriens masquerait en réalité une critique dirigée contre l'Académie<sup>14</sup>: or toute la recherche récente a à la fois réfuté le prétendu « athéisme » de l'Académie<sup>15</sup> et insisté sur la continuité dans la pensée de Plutarque entre Platon et l'Académie. L'introduction « polyphonique » de ce dialogue en est la parfaite illustration: tout en se mettant sous l'égide de l'*eulabeia* académique, Plutarque y pose très nettement l'opposition majeure entre la *Tychè* épicurienne et la Providence platonicienne.

Or, en affirmant ainsi le rôle de la Providence, le danger de n'y plus croire, et en s'opposant à la conception d'un monde sans orientation théologique, livré à la *Tychè*, la réflexion du *De sera* se meut dans le même orbe que les *Dialogues Pythiques*, où s'articulent étroitement aussi « divination, providence et causalité<sup>16</sup> »: alors que le *De defectu* est *a priori* le moins « religieux » des *Dialogues Pythiques*<sup>17</sup>, il présente de nombreux points de contact avec le *De sera*, dont je voudrais montrer qu'il a toute sa place parmi les *Dialogues Pythiques*. Simplement, là où le *De defectu* ou le *De Pythiae* se concentrent sur les oracles et la communication entre hommes et dieux, le *De sera* développe une réflexion morale, une théodicée qui lie Providence et Justice. Le bonheur des méchants était certes un thème apologétique bien établi dans les discussions de l'époque, mais il était souvent associé au terme complémentaire du malheur des Sages<sup>18</sup>; il est surtout présenté ici dans une optique très platonicienne. Pour le dire plus précisément encore, Plutarque met ses pas dans ceux de Platon pour composer une actualisation et une réécriture du livre X de la *République*<sup>19</sup>, enrichi en particulier des réflexions du *Gorgias* sur le malheur du coupable et les stigmates gardés par son âme, mais aussi de la lecture des *Lois*, en particulier du livre X contre les athées, sans parler du *Timée*, pourvoyeur d'un cadre cosmologique qui n'est pas des plus courants sur cette thématique. Une comparaison, ponctuelle et rapide, avec les *Dix Problèmes concernant la Providence* de Proclus, dont les *Problèmes VIII* et *IX* reprennent les deux thèmes et en grande partie les réponses de Plutarque<sup>20</sup>, permettra de mettre en lumière la spécificité de

<sup>14</sup> P. H. DE LACY, «Plutarch and the Academic sceptics», *Cl. J.* 49 (1953/ 1954) 79-85, en part. 84, cité par H. GÖRGEMANN, 2003, p. 321, n. 14.

<sup>15</sup> Voir, entre autres, J. OPSOMER, *In Search of the Truth*, Brussel, 1998, cité aussi par C. HELMIG (p. 324, n. 7), qui n'a, pour sa part, pas de doute sur le caractère anti-épicurien du texte, mais absent de la bibliographie de H. GÖRGEMANN. On peut ajouter, du même auteur, «Divination and Academic "Scepticism" according to Plutarch», in L. van der Stockt (ed.), *Plutarchea Lovaniensia*, Louvain, 1996, 165-194.

<sup>16</sup> C'est le premier point traité par F. ILDEFONSE, 2006, 10-15 — le point suivant a pour intertitre «Hasard vs Providence», 15-17.

<sup>17</sup> Mais celui où l'esprit de l'Académie est le plus affirmé : en témoigne la seule conclusion, qui invite, par la voix de Lamprias, à « examiner ces sujets souvent, parce qu'ils contiennent de nombreux points controversés et des conjectures opposées, que la circonstance ne nous permet pas de passer tous en revue » (438 D, trad. F. Ildefonse).

<sup>18</sup> On trouve les deux dans le *De Providentia* de Philon comme dans le *De Natura Deorum* de Cicéron ; il est vrai que Sénèque, au rebours de Plutarque, ne retient dans son propre *De Providentia* qu'un des deux thèmes, celui du (prétendu) malheur du Sage.

<sup>19</sup> Voir sur ce point les suggestions de J. SRINELLI, 2000, 406-410.

<sup>20</sup> Ces questions ne sont conservées que dans la traduction latine du XIII<sup>e</sup> s. de G.

la démarche dialogique<sup>21</sup> et l'inflexion delphique de la réflexion. Car, dans ce cadre, philosophie et religion s'épaulent et se soutiennent mutuellement: ainsi, après avoir souligné l'orientation anti-épicurienne, clairement dessinée d'entrée, et avoir analysé de près le préambule, j'indiquerai plus rapidement les grandes lignes du développement en relevant toujours les notes anti-épicuriennes et j'insisterai sur l'arrière-plan religieux et delphique qui s'épanouit, d'une certaine façon, dans le mythe final.

### Une perspective anti-épicurienne (1) *tychè* et *pronoia* dans le préambule polyphonique (ch. 1-4)

Le dialogue commence sur un départ, celui d'«Épicure», selon la tradition manuscrite, ou de « l'Épicurien », selon la correction proposée dès longtemps par Fabricius: le problème est ici inessentiel, puisque, quelle que soit la solution retenue, la dénomination du personnage signale de toute façon son appartenance philosophique, tout en lui refusant la parole. Ce départ évoque à n'en pas douter — et la chose a déjà été maintes fois soulignée — le départ de Planétiade le Cynique dans le *De defectu* ou encore, si l'on remonte au modèle platonicien, celui de Thrasymaque dans la *République*. Mais alors que l'un comme l'autre se sont exprimés, et que le Cynique a permis de rappeler d'emblée les attributs divins essentiels, la bonté, pour Lamprias<sup>22</sup>, et la puissance, pour Ammonios<sup>23</sup>, ici on ne l'entend pas et c'est entre eux que les amis vont définir le sujet, après un premier temps de silence et de stupéfaction. Cette indication de mise en scène, remarquable, car il ne va pas de soi de commencer sur un silence et une sortie, souligne le retentissement «affectif» de ces attaques, les problèmes existentiels qu'elles soulèvent. Ainsi, par opposition à un « Problème » philosophique, le dialogue pose tout autre chose qu'une question purement théorique relevant du savoir et il revient à Plutarque de le préciser. Voici sa question:

Τί οὖν, ἔφην ἐγώ, μάλιστα κекίνηκεν ὑμᾶς τῶν εἰρημένων ; ἀθρόα γὰρ πολλὰ καὶ κατὰ τάξιν οὐδέν, ἄλλο δ' ἀλλαχόθεν ἄνθρωπος ὥσπερ ὀργῇ τι καὶ λοιδορία σπαράττων ἅμα κατεφόρει τῆς προνοίας<sup>24</sup>.

de Moerbeke ; on dispose toutefois d'un abrégé en grec d'Isaac Comnène. Je me réserve d'approfondir la comparaison ailleurs.

<sup>21</sup> Dont on n'a compris que la labelliser comme « destinée à des non-philosophes » ne me paraît ni satisfaisant ni même utile à une meilleure compréhension du texte.

<sup>22</sup> 413 C, où l'on retrouve notre Providence, présentée comme «une mère bienveillante et dévouée, qui produit et conserve tout pour nous».

<sup>23</sup> 413 D-E: «Prends garde à ce que nous faisons, Lamprias, et fais attention à ce que nous disons, de peur d'enlever toute responsabilité au dieu... Il n'existe en effet aucune puissance, plus grande et plus forte, qui soit en mesure de détruire et de supprimer la divination, qui est l'œuvre d'un dieu.»

<sup>24</sup> 1, 548 C4-8: « Quel est donc, dis-je, celui de ses propos qui vous a le plus émus? Car enfin il charriait en bloc et sans aucun ordre une foule d'arguments puisés à droite et à gauche, dans une sorte de débordement convulsif de colère et d'injures contre la Providence » (toutes les traductions du *De sera* sont miennes).

Le premier verbe, *κεκίνηκε*, confirme l'émotion suscitée, tandis que le dernier définit clairement la cible de l'Épicurien: la Providence. Mais l'attaquant lui-même devient cible et le «résumé» qui est donné de ses propos tient de la caricature: bloc (*ἄθρόα*) marqué par le plus grand désordre (*κατὰ τάξιν οὐδέν*) et la plus grande hétérogénéité (*ἄλλο δ' ἄλλαχόθεν*)<sup>25</sup>, son propos est à l'image de sa conception du monde, comme l'est aussi son attitude. Là aussi le sentiment se glisse, et sa haine convulsive lui inspire un comportement aux antipodes de l'ataraxie chère au Jardin. L'Épicurien en énerguète vociférant à l'instar du Cynique du *De defectu*: on a ici à l'œuvre, mais sur le mode descriptif, la mise en contradiction qui est une des armes majeures de la polémique philosophique.

Le sujet demandé va être défini en deux temps par Patrocléas et Olympichos — Timon intervient ensuite pour annoncer un autre point, «troisième vague» qui mettra le comble à leur perplexité, mais ce n'est qu'un jalon pour la suite et rien n'est encore précisé (4, 549 D11-E2). Le premier choisit un thème lié à la justice, dont les retards sont, du côté de la divinité, signe de «nonchalance», cette *ῥαθυμία* qui, d'après les *Lois* (X 901e4-6), ne saurait appartenir aux dieux, tandis que, du côté humain, une telle justice perd toute utilité, pour la victime comme pour le coupable. Patrocléas se situe ainsi au plus près de la faute, dans une optique d'utilité immédiate, et encadre son intervention par deux références euripidéennes. Il cite d'abord un vers de l'*Oreste* (420), qui met l'atemporalité dans la nature divine, et finit sur un plus long fragment de quatre vers (979 Kannicht), où il dénonce la «bizarrerie» d'Euripide<sup>26</sup>:

Οὔτοι προσελθοῦσ' ἡ Δίκη σε μὴ τρέσης,  
 Παίσει πρὸς ἦπαρ οὐδὲ τῶν ἄλλων βρότων  
 Τὸν ἄδικον, ἀλλὰ σῖγα καὶ βραδεῖ ποδι  
 Στείχουσα μάρψει τοὺς κακοῦς, ὅταν τύχη.<sup>27</sup>

L'étonnement «moderne» pour ce qui, à l'époque archaïque, aurait été consolation, certitude que la Justice, tôt ou tard, serait rétablie, n'a rien que d'attendu: l'essentiel réside dans le syntagme final, hellénisme courant aussi<sup>28</sup>, mais qui fait affleurer la notion de *tychê*, une «coïncidence», un impact dans un point quelconque du temps, qui devient ici antonyme implicite de la Providence.

<sup>25</sup> C'est ce qui a dû inspirer le titre de C. HELMIG, 2003, «A Jumble of Disordered Remarks?», mais la chose ne vaut que pour l'adversaire.

<sup>26</sup> 2, 549 A5: ὅθεν Εὐριπίδης ἄτοπος εἰς ἀποτροπὴν κακίας τοῦτοις χρώμενος; le substantif définissait déjà l'Épicurien (1, 548 B3; voir aussi C2); on le retrouve au début de l'intervention d'Olympichos (3, 549 B8) et encore au commencement de la seconde partie, pour qualifier les exemples de Timon (13, 557 C8).

<sup>27</sup> 2, 549 A7-10: «Justice ne viendra pas vers toi —ne tremble pas— / Pour te frapper au foie, ni vers aucun des autres / Injustes: en silence, à pas lents, elle avance / et prendra les méchants quand cela se trouvera.»

<sup>28</sup> Il faut évidemment comprendre ὅταν τύχη (*μάπτουσα*): sur ce tour, voir Kühner-Gerth, II § 284 (t. 2, p. 67, Anmerk.).

C'est bien sur ce point que rebondit Olympichos, auquel il appartient de donner à ce reproche toute sa portée et de mettre en lumière une « bizarrerie » de bien plus de conséquence :

Ἐκεῖνο δ' εἶπεν ὦ Πατροκλέα, πηλίκον αἰ περὶ ταῦτα τοῦ θεοῦ διατριβαὶ καὶ μελήσεις ἄτοπον ἔχουσι, ὅτι τὴν πίστιν ἀφαιρεῖ τῆς προνοίας, καὶ τὸ μὴ παρ' ἕκαστον ἀδίκημα τοῖς πονηροῖς ἐπακολουθοῦν κακὸν ἄλλ' ὕστερον εἰς ἀτυχήματος χῶραν τιθέμενοι καὶ συμφορὰν οὐ τιμωρίαν ὀνομάζοντες οὐθὲν ὠφελοῦνται.<sup>29</sup>

La conséquence aussi grave qu'étrange, c'est la disparition de la *confiance* en la Providence: le danger est envisagé du point de vue humain. Il rappelle le reproche récurrent formulé dans les dialogues de Plutarque contre tout ce qui détourne la pensée du divin: c'est ce que peuvent faire les critiques contre la forme des oracles selon Théon<sup>30</sup>, la divinisation du soleil<sup>31</sup>, ou encore la théorie du *pneuma* soutenue par Lamprias<sup>32</sup>. La deuxième partie de la phrase se concentre sur les méchants et, reprenant l'immédiateté revendiquée par Patrocléas, montre comment le châtement, coupé de la faute par un trop grand laps de temps, apparaît désormais comme un simple *atychèma*, privé de sens. Derechef, le mot choisi n'est pas innocent et s'inscrit toujours dans la même série<sup>33</sup>, si bien qu'Olympichos peut passer, de cet aveuglement initial du coupable, à une réinterprétation plus large de la Justice lente d'Euripide:

ἦ δ' ἀτρέμα καὶ “βραδεῖ ποδι” κατ' Εὐριπίδην καὶ ὡς ἔτυχεν ἐπιπίπτουσα Δίκη τοῖς πονηροῖς τῶ αὐτομάτῳ μᾶλλον ἢ κατὰ πρόνοιαν ὁμοιον ἔχει τὸ πεπλανημένον καὶ ὑπερήμερον καὶ ἄτακτον.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> 3, 549 B7-C3: « Et l'importante conséquence, Patrocléas, qu'impliquent délais et atermoiements du divin en cette matière, tout à fait étrange, c'est que cette lenteur détruit la confiance en la Providence et que, comme le malheur, au lieu de frapper les méchants après chaque faute, ne survient que plus tard, ils n'y voient qu'infortune, et, le nommant malheur au lieu de châtement, ils n'en tirent aucun profit. »

<sup>30</sup> *De Pyth.* 409 D5-6: *kān τὴν αἰτίαν μὴ ἰκανῶς πύθονται τῆς μεταβολῆς, ἀπίασι τοῦ θεοῦ καταγνόντες...*

<sup>31</sup> *Amat.* 764 E1-2: ἀποστρέφει γὰρ (scil. ὁ ἥλιος) ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ τὴν διάνοιαν... — voir aussi *De E* 393 D, où le soleil peut servir de point de départ, mais doit être dépassé pour aller vers l'Être.

<sup>32</sup> *De def.* 435 A, où Ammonios laisse de côté la question de l'assimilation du Soleil et d'Apollon et entame l'exposé de ses craintes devant la manière dont leur discussion dépossède peu à peu la divinité de toute part dans la divination par un ἦ δ' ἔμῃ μείζων ἀπορία καὶ περὶ μείζονον, qui n'est pas sans évoquer la « grande conséquence » d'Olympichos.

<sup>33</sup> Pour comparaison, Proclus emploie ici un synonyme, *symptomata* (*Decem dub.* 49; voir aussi *infra*, n. 35) que G. de Moerbeke se contente de translittérer; le sens est le même, mais la récurrence du thème et la perspective anti-épicurienne (qu'ignore en effet Proclus) s'effacent.

<sup>34</sup> 3, 549 D3-6: « Mais la Justice qui, tranquillement, vient s'abattre sur les méchants “à pas lents”, comme dit Euripide, et “quand cela se trouve”, a un caractère erratique, tardif et désordonné qui ressemble plus au hasard qu'à la Providence. »



Ce triple caractère « erratique », comme le sensible dans lequel s'enfonce l'âme trop attachée au sensible du *Phédon*, « tardif » et « désordonné », point ultime qui était aussi la caractéristique initiale des propos de l'Épicurien, image sensible de sa pensée, est cette fois rattaché au grand principe de l'*automaton* dont l'opposition avec la *pronoia* est aussi à l'œuvre dans les *Dialogues Pythiques*.

C'est bien en effet la même perspective que l'on trouve dans le *De Pythiae* (ch. 8-9), lorsque s'affrontent Boéthos l'Épicurien et Philinos le narrateur à propos de prodiges comme la chute de la colonne d'Hiéron le jour de sa mort. Là où le second voit un signe prémonitoire, le seul « démiurge » qu'avance ironiquement le premier est la *tychè* et l'*automaton*<sup>35</sup>. Plus éclairant encore est le grand développement sur la pluralité des mondes du *De defectu*: Cléombrote, avec une prudence tout académicienne, a souligné d'abord « que rien ne contredit et n'empêche d'être ainsi<sup>36</sup> » la thèse qu'il propose — que les démons interviennent dans le fonctionnement des oracles. Il poursuit en la confrontant aux objections possibles des autres Écoles: les Stoïciens n'ont pas une doctrine différente sur les démons ; quant aux Épicuriens, leurs objections ne sont pas pertinentes:

Ἐπικουρείων δὲ χλευασμοὺς καὶ γέλωτας οὐτι φοβητέον οἷς τολμῶσι χρῆσθαι καὶ κατὰ τῆς προνοίας μῦθον αὐτὴν ἀποκαλοῦντες. Ἡμεῖς δὲ τὴν ἀπειρίαν μῦθον εἶναι φαμεν ἐν κόσμοις τοσοῦτοις μηδένα λόγῳ θεῖῳ κυβερνώμενον ἔχουσαν, ἀλλὰ πάντα ἐκ αὐτομάτου καὶ γεγονότας καὶ συνισταμένους.<sup>37</sup>

À côté du « hasard », s'introduit cette autre notion majeure, et essentielle dans la réflexion sur la pluralité des mondes, qu'est l'*apeiria*, illimitation inacceptable pour Plutarque. Ce préambule, on le voit, prépare une réflexion cosmologique plus large. C'est aussi un cadre cosmologique que va dessiner Plutarque, lorsqu'il entreprend de répondre à la question dans notre dialogue.

Avant de regarder de plus près le texte et la conception du monde qui rend inadmissible la remise en cause de la Providence, il faut souligner, à côté des ressemblances de fond et d'un commun rapprochement avec le *Timée*<sup>38</sup>, deux différences révélatrices avec le *De defectu*: d'abord, au lieu de se situer au

<sup>35</sup> *De Pyth.* 398 B1: (on va chercher la divinité comme cause) ὥσπερ οὐκ ἔχοντες τῶν τοιούτων συμπτωμάτων τὴν τύχην δημιουργὸν καὶ τὸ αὐτόματον; et un peu plus loin, il explique (398 F6-7), à propos des paroles lancées ainsi εἰς τὸ ἀπειρον: οἷς πλανωμένοις ἀπήνησε πολλάκις ἡ τύχη καὶ συνέπεσεν αὐτομάτως.

<sup>36</sup> *De def.* 420 A5-6: ἀρκεῖ δὲ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν τὸ μηδὲν ἐναντιοῦσθαι μηδὲ κωλύειν ἔχειν οὕτω ταῦτα. Le commentaire d'Ammonios, au chapitre suivant (20, 420 C), va dans le même sens et admet une opinion « respectable et hautement philosophique », qui « n'entraîne aucune conséquence qui soit impossible ou inconsistante ».

<sup>37</sup> *De def.* 420 B1-6: « Quant aux Épicuriens, il ne faut pas avoir peur de leurs rires et de leurs sarcasmes, qu'ils ont l'audace de diriger même contre la Providence, en la traitant de fable. Au contraire, selon nous, ce qui est une fable, c'est leur « infinité » qui, parmi un si grand nombre de mondes, n'en comporte aucun qui soit gouverné par une raison divine, tous ne tenant que du hasard leur origine et leur persistance. » (trad. R. Flacelière; F. Ildefonse préfère rendre ἀπειρίαν par « illimitation », que je lui emprunte ici).

<sup>38</sup> Les deux passages peuvent apparaître comme une sorte de commentaire de la constitution du monde selon le *Timée*.

cœur du texte<sup>39</sup>, cet exposé cosmologique intervient dès le début, il est comme le postulat de départ de toute la discussion; ensuite et surtout, il adopte ainsi le *point de vue de la divinité*, même s'il a d'entrée souligné le gouffre qui sépare notre faiblesse humaine de la connaissance de Dieu, seul capable de discerner le *kairos* (4, 549 F). Son exposé commence ensuite, sous l'égide de Platon, en rappelant que, selon lui, « Dieu, en se présentant à tous comme le paradigme de tous les biens, met la vertu humaine, qui est en quelque sorte une assimilation à lui-même, à la portée des êtres capables de “ suivre Dieu ” ». La suite se déploie en une vaste évocation de la mise en ordre du cosmos:

Καὶ γὰρ ἡ πάντων φύσις ἄτακτος οὕσα ταύτην ἔσχε τὴν ἀρχὴν τοῦ μεταβαλεῖν καὶ γενέσθαι κόσμος, ὁμοίωτητι καὶ μεθέξει τινὶ τῆς περὶ τὸ θεῖον ἰδέας καὶ ἀρετῆς. Καὶ τὴν ὄψιν αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ ἀνάγει φησὶ τὴν φύσιν ἐν ἡμῖν, ὅπως ὑπὸ θεάς τῶν ἐν οὐρανῷ φερομένων καὶ θαύματος ἀσπάξασθαι καὶ ἀγαπᾶν ἐπιζομένη τὸ εὐσχημον ἢ ψυχὴ καὶ τεταγμένον ἀπεχθάνηται τοῖς ἀναρμόστοις καὶ πλανητοῖς πάθεσι καὶ φεύγει τὸ εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχεν, ὡς κακίας καὶ πλημμελείας ἀπάσης γένεσιν.<sup>40</sup>

On trouve d'abord évoqué le désordre premier de la matière et sa mise en ordre, objet important de son commentaire de la *Procréation de l'âme dans le Timée*<sup>41</sup>. Il poursuit, en adaptant toujours le *Timée*, et en transférant ce qui y est dit des lumières allumées des astres à la vue, «allumée» aussi, et moyen d'accéder, par l'admiration, au goût de l'ordre. L'effet du spectacle du ciel concorde parfaitement avec ce que dit Platon, en particulier dans le *Timée*<sup>42</sup>:

Ayant contemplé les mouvements périodiques de l'intelligence dans le ciel, nous les utiliserons en les transportant aux mouvements de notre propre pensée, lesquels sont de même nature, mais troublés (*τεταραγμένας*), alors que les mouvements célestes ne connaissent pas le trouble (*ἀταράκτοις*). (47 b-c)

Ici il s'agit moins de régler la pensée que, selon la perspective éthique qui prévaut dans notre dialogue, d'évacuer le trouble, d'adopter « bonne tenue » et

<sup>39</sup> Où il prévient aussi, selon D. BABUT, 1992 (224-229), toute confusion entre les (pro) positions de Cléombrote et de Lamprias et les conceptions stoïciennes.

<sup>40</sup> 5, 550 D4-E2: «En effet, la nature universelle qui ignorait tout ordre, a trouvé le principe de sa métamorphose en monde organisé (*cosmos*) dans une certaine ressemblance et participation à la forme et à la vertu divines. C'est encore cet auteur qui affirme que la nature a allumé la lumière de la vue afin que notre âme, par la contemplation émerveillée des astres qui cheminent dans le ciel, s'accoutume à aimer et chercher l'ordre et l'harmonie, à prendre en horreur les passions livrées à l'errance et la dysharmonie et à fuir le “ à l'aventure ” et “ comme cela se trouve ”, en tant qu'origine de tout mal et de toute discordance.»

<sup>41</sup> Voir *De procur. animi* 1015 D sqq et l'étude de J. OPSOMER, «Plutarch's *De animae procreatione in Timaeo*: Manipulation or Search for consistency?», in P. Adamson et Alii (edd.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, BICS. Suppl. 83, 1, London 2004, 137-162.

<sup>42</sup> On retrouve un même rôle de l'harmonie céleste dans la *République* (VI 500 b-c, pour le philosophe, qui « contemple les objets qui sont tous sous la loi de l'ordre et de la raison ») et dans les *Lois* (X 887 e, pour le soleil et la lune) ; j'ai retenu le *Timée* en raison de l'accent qui y est mis sur le trouble — auquel il s'agit de substituer une *ataraxie* qui n'est pas épicurienne.

« bon ordre », ou, si on le reformule en termes négatifs, en un ultime avatar de la citation euripidéenne, de fuir, non pas ce monde, comme dans le *Théétète*, mais, à l'intérieur de ce monde, tout principe mauvais de désordre, exprimé par la simple substantification, d'un adverbe d'abord, puis du syntagme même d'Euripide, où la notation temporelle ὅταν est seulement remplacée par l'intemporel ὡς<sup>43</sup>.

Qu'il s'agisse ici de « fuir le désordre » ou, au début du texte, de la manière dont Dieu se donne pour modèle à la vertu humaine, « qui est assimilation à lui-même », c'est bien toujours le *Théétète* qui est en filigrane, mais l'inversion de la perspective, qui substitue à l'injonction du philosophe à « se rendre semblable au dieu, autant qu'il est possible » la présentation par la divinité de la vertu comme assimilation à elle-même, est révélatrice de la perspective transcendante esquissée ici, ou, pour le dire en d'autres termes, elle s'accorde bien avec le souci primordial de la cause finale<sup>44</sup>, exprimé déjà, avant le passage que nous venons de commenter, dans la conclusion méthodologique du chapitre 4:

καὶ ὅλως πολλὰς ἂν τις ἐξείποι νόμων ἀτοπίας μήτε τὸν λόγον ἔχων τοῦ νομοθέτου μήτε τὴν αἰτίαν συνιεὶς ἐκάστου τῶν γραφομένων. Τί δὴ θαυμαστὸν, εἰ τῶν ἀνθρωπίνων οὕτως ἡμῖν ὄντων δυσθεωρήτων οὐκ εὐπορόν ἐστι τὸ περὶ τῶν θεῶν εἰπεῖν ὥτινι λόγῳ τοὺς μὲν ὕστερον τοὺς δὲ πρότερον τῶν ἀμαρτανόντων κολάζουσιν;<sup>45</sup>

Le *logos*, qui encadre cette question ultime de l'introduction, c'est ici le *logos* divin, la cause finale, celle qui donne *sens* aux événements.

Derechef se dessine une certaine complémentarité avec le *De defectu*, où les hypothèses de Cléombrote et de Lamprias se concentrent sur le fonctionnement de l'oracle — si l'on veut bien considérer que les *daimones* ne sont pas la cause divine<sup>46</sup>, mais servent de relais à une causalité divine plus haute, qui a aussi été rapidement évoquée au début, dans deux sens opposés, par le Cynique d'abord, selon lequel la divinité s'est détournée avec horreur de notre monde de perte, par Ammonios, ensuite et surtout, qui, au contraire, voit dans ces disparitions un signe de la bonté divine: elle n'a pas voulu accuser la désertification de la Grèce en conservant des oracles inemployés. C'est

<sup>43</sup> Alors que pour Proclus (52), la seule véritable guérison est l'*apallagè*, qui « apporte avec elle la purification du mal véritable et de la maladie véritablement redoutable » -c'est-à-dire l'incarnation de l'âme: c'est l'invitation du *Théétète* reformulée avec le vocabulaire du *Phédon*.

<sup>44</sup> Voir F. FRAZIER, 2005, 116-118.

<sup>45</sup> 550 C5-8: « D'une manière générale, on pourrait citer mainte étrangeté dans les lois, pour peu qu'on n'ait pas les raisons du législateur et qu'on ne comprenne pas la cause de chaque prescription. Comment alors s'étonner, quand il est si difficile de pénétrer les affaires humaines, qu'il ne soit guère aisé de se prononcer pour les dieux et de dire *pour quelle raison* ils pussent certains coupables plus tard et d'autres plus tôt? »

<sup>46</sup> Je diffère sur ce point de l'avis de D. BABUT, 1992, 223, que semble suivre F. ILDEFONSE, 2006, 53: il ne s'ensuit pas de la nature divine des *daimones* qu'ils représentent la *cause* divine, entendue comme cause *finale*. Conformément à la conception platonicienne de ces êtres intermédiaires, du *metaxu*, ils assurent une fonction *médiatrice*.

bien dans ces deux interventions qu'il faut chercher la cause finale, le sens de l'événement. Mais, si elle est abordée en introduction<sup>47</sup>, elle n'est pas l'objet propre de la recherche, qui se focalise sur le *fonctionnement*. Inversement ici la réalisation terrestre du châtement n'est pas le sujet du *De sera*, attaché à la cause finale, au règne de la justice dans l'univers, ce qui suppose d'adopter le point de vue divin, radicalement différent du point de vue humain, tout en ayant conscience que l'homme ne peut entièrement le pénétrer<sup>48</sup>.

Se dessine ainsi, au seuil de la réflexion, ce « climat de recherche pieuse » dont parle Jan Opsomer à propos du *De Epsilon*, où il revient à Ammonios de le définir<sup>49</sup>. Le rôle est ici repris par Plutarque, qui tire ainsi les conclusions de la question précédemment citée :

Ταῦτα δ' οὐκ ἀποδράσεως πρόφασις ἐστίν, ἀλλὰ συγγνώμης αἰτησις ὅπως ὁ λόγος, οἷον εἰς λιμένα καὶ καταφυγὴν ἀποβλέπων, εὐθαρσέστερον ἐξαναφέρῃ τῷ πιθανῶ πρός τὴν ἀπορίαν.<sup>50</sup>

C'est la fin du préambule méthodologique qui s'était ouvert sur l'invitation à « prendre pour point de départ le foyer de nos pères, je veux dire *cette circonspection face au divin des philosophes de l'Académie*, pour se garder pieusement de dire quoi que soit sur ce sujet comme des gens qui savent<sup>51</sup> ». Et de fait, toute la suite sera marquée par l'usage de la vraisemblance, de l'analogie, du raisonnement *a fortiori*, de la mise en contradiction de l'adversaire soutenue par un emploi massif de parataxes mettant en relief l'incompatibilité logique de deux propositions. Surtout, cette même réserve prudente se retrouve exactement au moment où Timon intervient pour soulever le second point annoncé: c'est aussi le début de la seconde partie, celle qui, après l'individu, se consacre à la collectivité et qui confirme que la référence à l'Académie doit être prise au sérieux.

## (2) Le mouvement du texte et les « notes » anti-épicuriennes

Lorsque Timon prend la parole, Plutarque a, dans un premier temps, réfuté l'idée soutenue par Patrocléas et Olympichos que le châtement immédiat serait le plus utile, en proposant une redéfinition du « bon » châtement, lié au *kairos* et non à l'intervalle temporel<sup>52</sup> (ch. 5-8); puis, dans un second temps,

<sup>47</sup> Et reprise dans la mise en garde finale d'Ammonios: voir D. BABUT, 1992, 221.

<sup>48</sup> Voir 4, 549 F: [οὐ] περι θεῶν δὲ θνητὸν ῥάδιον ἢ βέβαιον εἰπεῖν ἄλλο πλὴν ὅτι, τὸν καιρὸν εἰδὼς ἄριστα... προσφέρει τὴν κόλασιν, ainsi que l'analyse *infra*, p. 82.

<sup>49</sup> J. OPSOMER, 2006, 155: « Tout l'entretien se place donc sous l'égide d'Ammonius. C'est dans l'espace défini par lui que se déroule la conversation, *dans un esprit académicien de recherche pieuse*, conduite collaborativement et caractérisée par la réserve et la modestie épistémologiques » (c'est moi qui souligne).

<sup>50</sup> 5, 550 C9-12: « Il ne s'agit pas là de chercher une échappatoire, mais de solliciter l'indulgence, pour que *notre raisonnement*, ayant en vue une sorte de havre où se réfugier, puisse s'appuyer sur le probable afin d'affronter plus hardiment cette embarrassante question. »

<sup>51</sup> 4, 549 E5-8: Πρῶτον οὖν, ὥσπερ ἀφ' ἐστίας ἀρχόμενοι πατρώας τῆς πρὸς τὸ θεῖον εὐλαδείας τῶν ἐν Ἀκαδημείᾳ φιλοσόφων, τὸ μὲν εἰδότες τι περὶ τούτων λέγειν ἀρρωσιωσόμεθα.

<sup>52</sup> Toujours pour comparaison, Proclus, donnant l'explication « plus vraie que les autres »

il a pris le contrepied de cette thèse – là encore le mouvement qui consiste à réfuter l'adversaire avant d'avancer sa propre conception s'inscrit parfaitement dans la pratique antique de la discussion philosophique – et il a insisté sur le châtement *intérieur et invisible* du remords qui tarade aussitôt le coupable (ch. 9-11), lequel se retrouve en butte à toutes les *deisidaimoiniai* que les Épicuriens prétendent dissiper, craignant partout le châtement. On aboutit ainsi à cette conclusion, plus ou moins dans l'esprit des paradoxes du *Gorgias*, que si l'âme est mortelle, alors le châtement le plus rapide est aussi le plus doux (11. 555 D1-5<sup>53</sup>). De nouveau l'hypothèse suggérée appartient aux Épicuriens, tout comme, à l'extrême limite, l'idée qu'il n'est pas besoin de justicier divin – ni même humain, il est vrai – si chacun se consume ainsi de soi-même dans le trouble – et le passage finit sur le participe συντεταραγμένον (11, 556 D9). La perspective individuelle ainsi épuisée, on peut passer au second temps.

Timon intervient donc (ch. 12) pour introduire ce qui a été présenté au chapitre 4 comme «la troisième vague», expression qu'emploie Platon<sup>54</sup> pour désigner une objection plus grave. On n'a pas ainsi une simple juxtaposition du point de vue individuel et du point collectif – comme le fera Proclus en consacrant le *Problème VIII* au premier et le *Problème IX* au second<sup>55</sup> – mais bien une progression: les dieux ne sont plus seulement «mous», mais franchement injustes, en rattrapant leur lenteur sur des descendants innocents (12, 556 E9-11). Et, à l'instar de l'Épicurien, Timon accumule les *atopa*, avant de poser la question, mi-interrogative, mi-indignée: Ποῦ δὴ ταῦτα τὸ εὐλογον ἴσχει καὶ δίκαιον ; (557 D4-5). Logique et justice devraient aller de pair et disparaissent en fait de concert. Il revient donc à Plutarque, «craignant de le voir entamer une nouvelle série d'étrangetés (ἀτοπίας) plus nombreuses et plus énormes encore» (13, 557 E7-8), de prendre au plus vite la parole et de «réduire» le problème: or, le «circonscrire», c'est encore une façon de se prémunir contre le désordre et l'illimitation agressifs, contre les «accusateurs trop âpres» de la Providence<sup>56</sup>, qui apparaissent en conclusion de son préambule, substituant à son frère la figure des Épicuriens.

Comme son frère, il recourt à l'εὐλογον et signale d'abord que, si l'on trouve normal que les récompenses se transmettent héréditairement, on ne peut blâmer *en toute logique* (εὐλόγως, 558 C2) l'hérédité des châtements. Il

(52), redéfinit « ce que c'est, en fin de compte, que d'être justement puni et *quel est le mal...* », si bien que ce n'est pas le châtement, mais le «vrai mal» qui devient son objet principal et que l'on quitte le *hic et nunc* terrestre (voir *supra*, n. 43).

<sup>53</sup> Le succès de la réfutation est discrètement marqué par le retour du même vocabulaire: Patrocléas avait dénoncé la ῥαθυμία des dieux (2, 548 D5); Plutarque souligne que ce sont les criminels immédiatement frappés de mort que la divinité traite μαλακῶς καὶ ῥαθῶμως (11, 555 D4). À nouveau l'importance du vocabulaire et de sa récurrence est rendu sensible par les choix différents de Proclus, qui – si l'on s'en remet du moins aux extraits d'Isaac Sebastocrator – emploie ἀνεσις et ἐπίτασις (53).

<sup>54</sup> cf. *Lettre III* 318b et *Lois I* 674c.

<sup>55</sup> Le second problème est simplement introduit comme «une autre anomalie qui apparaît dans les œuvres de la providence» (58).

<sup>56</sup> 14, 558 D4-5: Καὶ ταῦτα μὲν, ἔφη, ὥσπερ ἀντιφράγματά σοι κείσθω πρὸς τοὺς ἄγαν πικροὺς καὶ κατηγορικοὺς ἐκείνους.

faut donc reprendre à nouveaux frais, mais toujours avec la même prudence, cette épineuse question:

Αναλαβόντες δ' αὔθις ὡσπερ ἀρχὴν κλωστήρος ἐν σκοτεινῷ καὶ πολλοὺς ἐλιγμοὺς καὶ πλάνας ἔχοντι τῷ περὶ τοῦ θεοῦ λόγῳ, καθοδηγώμεν αὐτοὺς μετ' εὐλαθείας ἀτρέμα πρὸς τὸ εἰκὸς καὶ πιθανόν· ὡς τὸ γε σαφές καὶ τὴν ἀλήθειαν οὐδ' ἐν οἷς αὐτοῖς πράττομεν ἀσφαλῶς εἰπεῖν ἔχομεν.<sup>57</sup>

Dans ce recours au vraisemblable et à la circonspection, on retrouve, comme au chapitre 4, le même type de raisonnement: comme Plutarque avait invoqué alors l'obscurité de certaines lois humaines pour conclure à la difficulté supérieure de cerner les desseins divins, il évoque ici des pratiques qui nous restent obscures à nous-mêmes avant d'évoquer la sympathie dans le temps — qu'il n'y a pas de raison de repousser alors que celle qui joue dans l'espace est bien établie.

Le raisonnement, le recours à l'analogie et à la vraisemblance continuent donc de prévaloir. Mais en même temps, la progression dans la gravité des griefs articulés contre la Providence s'accompagne d'un élargissement temporel, qui mène de la peine immédiate réclamée par Patrocléas aux châtiments dans l'Hadès racontés par quelqu'un dont la partie pensante est sortie du corps *et de la temporalité humaine*. On passe ainsi peu à peu du *logos* au *mythos*, passage clairement introduit comme tel par Plutarque, à l'instar de Socrate dans le *Gorgias*. Une nouvelle intervention d'Olympichos, comme la précédente, met en lumière la portée métaphysique de cette seconde discussion, en soulignant, comme dans le livre X de la *République*<sup>58</sup>, que le développement suppose l'immortalité de l'âme. Plutarque lui répond par l'affirmative<sup>59</sup> et introduit en conclusion, non sans quelque réticence, le mythe:

...ἔχω μὲν τινα καὶ λόγον εἰπεῖν ἑναγχοῦς ἀκηκοῦς, ὁκνῶ δὲ μὴ φανῆ μῦθος ὑμῖν· μόνῳ οὖν χρώμαι τῷ εἰκότι ... ἔασατ', εἶπον, ἀποδοῦναί με τῷ λόγῳ τὸ εἰκός· ὕστερον δὲ τὸν μῦθον, ἐὰν δόξῃ, κινήσομεν, εἴ γε δὴ μῦθος ἐστίν.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> 14, 558 D6-11: «Reprenant à présent, pour ainsi dire, le fil par son extrémité, dans le labyrinthe obscur, plein de détours et d'errances que constitue notre discussion sur Dieu, frayons-nous un chemin tranquillement et avec circonspection vers des conclusions vraisemblables et plausibles — attendu que l'évidence et la vérité, même dans nos propres actions, nous ne pouvons les dire avec certitude.»

<sup>58</sup> *Rep.* X 608 c-612 a et le commentaire de D. BABUT, *Parerga*, Lyon, 1994, 242-243 (« on ne peut donc parler de la sanction ultime de la justice sans évoquer la nature véritable de l'âme, définie par sa "parenté avec ce qui est divin et éternel" (611 e2-3) et sans rappeler par conséquent que cette âme est immortelle. ») ; voir aussi 259-263.

<sup>59</sup> Le passage sera analysé *infra*, dans la dernière partie.

<sup>60</sup> 18, 561 B6-8 et 10-11 (entre les deux, Olympichos le prie de dire aussi le mythe): « ...j'ai, pour le montrer, un récit que j'ai entendu récemment, mais je crains qu'il ne vous fasse l'effet d'un mythe [à comparer à *Gorg.* 523 a1-3]. Je vais donc m'en tenir au vraisemblable » ... « Laissez-moi d'abord, dis-je, donner à mon raisonnement tout ce qu'autorise la vraisemblance. Ensuite, si vous voulez, nous mettrons en branle le mythe, si mythe il y a. »

On ne peut manquer d'être frappé de l'accent qui continue d'être mis sur la vraisemblance.

Ainsi, dans la reprise qui suit, destinée à payer à l'*eikos* tout ce qui lui est dû, la même méthode est conservée et la réfutation est suivie d'une correction, plus rapide, mais néanmoins présente: la Divinité ne punit pas les descendants qui sont bons (21, 562 E9-563 A1<sup>61</sup>). On retrouve, comme en ouverture, la connaissance de l'âme que seule a la Divinité et qui lui permet de *prévenir* l'éclosion du mal (ch. 20), comme argument ultime, et la même ironie qu'en première partie pour stigmatiser notre faiblesse outrecuidante: là où le chapitre 10 moquait ceux qui croient que le châtement se confond avec le moment de l'exécution capitale et qu'on n'est pas puni tant qu'on n'a pas bu la ciguë, le chapitre 20 dénonce l'erreur qui nous fait croire que le criminel le devient à son premier forfait, « comme si l'on pensait que le dard vient au scorpion lorsqu'il pique, le venin aux vipères lorsqu'elles mordent » (562 C5-7). Prévaut toujours la même opposition entre la faiblesse humaine, enfoncée dans l'immédiateté et l'apparence, et l'omniscience divine, opposition majeure posée dès le préambule du chapitre 4, où Plutarque soulignait que « lorsqu'il s'agit des dieux, un mortel ne peut facilement et en toute sûreté dire autre chose que “ c'est avec une parfaite connaissance du moment propice au traitement de la méchanceté que le dieu administre à chacun le remède du châtement, pour lequel il n'y a pas de mesure de grandeur commune ni de temps valable dans tous les cas ” » (549 F5-550 A2). Toute la discussion (le *logos*) sur le sujet est ainsi encadrée par cette clairvoyance de la Providence, garante de la justice. Il revient ensuite au mythe d'éclairer, partiellement, cet exercice de la justice, en rendant *visible* ce que les hommes ne peuvent voir<sup>62</sup>.

Olympichos en effet refuse de tenir Plutarque quitte et de «renoncer au mythe, comme si le développement rationnel suffisait à la démonstration<sup>63</sup>». Plutarque s'exécute donc et passe au *mythos*, non sans une dernière «pique» contre la vision épicurienne. Thespésios, le héros de l'aventure, est un de ces «méchants» qui devait avoir en lui des possibilités d'amendement visibles à la seule clairvoyance divine, puisque, à son réveil, il devint le plus juste de tous les Ciliciens: avant même de commencer, le récit confirme une des thèses majeures du dialogue, que les délais autorisent le changement possible de ceux dont les passions sont susceptibles d'«être fléchies et amenées au repentir» (6, 551 C12-D1). Et l'occasion qui a permis aux amis de Plutarque, dont Protogène, de connaître l'expérience vécue par Thespésios, esquisse une dernière fois l'opposition entre mise en ordre divine et hasard épicurien. Ils ont interrogé le personnage «en se disant qu'une réforme (διακόσμησιν) si complète de son caractère ne pouvait être *l'effet du hasard*» (οὐκ ἀπὸ τοῦ τυχόντος, 22, 563 E3).

<sup>61</sup> Cette rectification est bien marquée par la reprise de la citation d'Euripide que Timon avait utilisée (12, 556 E4-5): Ὅθεν οὐδὲ πάντα “τὰ τῶν τεκόντων σφάλματ' εἰς τοὺς ἐγγόνους οἱ θεοὶ τρέπουσιν” (22, 562 E9-10).

<sup>62</sup> Pour une étude détaillée de cette mise en *évidence*, de la qualité des âmes et de leur traitement, voir mon étude à paraître dans les *Mélanges Brenk*.

<sup>63</sup> 22, 563 B8-10: οὐκ ἐπαινοῦμέν σ, εἶπεν, ὅπως μὴ δόξωμεν ἀφιέναι τὸν μῦθον, ὡς τοῦ λόγου πρὸς ἀπόδειξιν ἰκανῶς ἔχοντος.

Rien en effet n'est « hasardeux » dans le spectacle de l'au-delà et chacun y reçoit le traitement (au double sens de châtement et de médecine) qu'il a mérité.

### Philosophie et religion: un dialogue delphique

Après le préambule, où l'émotion suscitée par l'Épicurien donnait déjà au problème un retentissement « existentiel », les premières « harmoniques » véritablement religieuses se sont fait entendre à l'occasion de l'intervention d'Olympichos sur l'immortalité de l'âme. Affirmant, comme Socrate en préambule au mythe d'Er, l'immortalité de l'âme qui fonde *toute* la discussion, depuis le début<sup>64</sup>, liée ici à l'existence de la Providence, Plutarque s'appuie sur la *réalité religieuse*, sur « notre Dieu », mettant en avant, dans un passage célèbre, tant les hommages exigés pour les âmes défuntes que l'existence des *oracles*:

Εἰ δὲ βούλει, τοὺς ἄλλους θεοὺς ἕσασας σκόπει τουτονὶ τὸν ἐνταυθοῖ τὸν ἡμέτερον, εἴ σοι δοκεῖ τὰς ψυχὰς τῶν τελευτώντων ἀπολλυμένας ἐπιστάμενος εὐθύς, ὥσπερ ὀμίχλας ἢ καπνοὺς ἀποπνεούσας τῶν σωμάτων<sup>65</sup>, ἰλασμοὺς τε πολλοὺς προσφέρειν τῶν κατοικομένων καὶ γέρα μεγάλα καὶ τιμὰς ἀπαιτεῖν τοῖς τεθνηκόσιν, ἐξαπατῶν καὶ φενακίζων τοὺς πιστευόντας. Ἐγὼ μὲν γὰρ οὐκ ἂν προείμην τῆς ψυχῆς τὴν διαμονήν, εἰ μὴ τις ὥσπερ ὁ Ἡρακλῆς, ὑφελὼν τὸν τρίποδα τῆς Πυθίαις, ἀναίρησει καὶ διαφθερεῖ τὸ χρηστήριον.<sup>66</sup>

La ressemblance avec les objections qu'Ammonios oppose, dans le *De defectu*, à la théorie de Lamprias, susceptible de mettre en danger la causalité divine, ne peut manquer de frapper. Le maître de Plutarque non plus, n'est pas disposé à renoncer à attribuer l'origine et l'établissement de l'oracle à la Providence « quand il considère tous les bienfaits dont cet oracle a été cause pour les Grecs lors des guerres et des fondations de cités, lors des épidémies et des périodes de stérilité désastreuse<sup>67</sup> ». C'est un nouveau point de rencontre avec les *Dialogues Pythiques* et l'on voit que, dans le *De sera* aussi, les oracles sont invoqués et manifestent la sollicitude divine pour le monde humain.

<sup>64</sup> Le marque bien l'emploi du *parfait* dans la réponse de Plutarque: Καὶ ὑμῶν γ', εἶπον ἐγὼ, διδόντων, μᾶλλον δὲ δεδωκότων; ὡς γὰρ τοῦ θεοῦ τὸ κατ' ἄξιαν νέμοντος ἡμῖν ὁ λόγος ἐξ ἀρχῆς προελήλυθε (17, 560 B2-4).

<sup>65</sup> À comparer à *Phaedo* 70a.

<sup>66</sup> 17, 560 C8-D5: «Si tu veux, laisse de côté les autres dieux pour considérer celui d'ici, le nôtre: crois-tu que c'est en sachant que les âmes des morts périssent sur le champ, exhalées des corps comme une vapeur ou une fumée, qu'il prescrit tant de sacrifices expiatoires pour les défunts et réclame des présents et des marques d'honneur si considérables en faveur des morts, trompant et abusant ainsi ceux qui croient en lui? Pour moi, je ne saurais renoncer à la survivance de l'âme à moins que quelqu'un, à l'exemple d'Héraclès, n'enlève et n'emporte le trépied de la Pythie et ne détruise l'oracle.»

<sup>67</sup> Le texte reprend même l'opposition entre ordre providentiel et simple hasard. Voici le texte complet, *De def.* 46, 435 D8-E2: Καὶ λογιζόμενος πηλίκων ἀγαθῶν τουτὶ τὸ μαντεῖον αἴτιον γέγονε τοῖς Ἑλλησιν ἔν τε πολεμοῖς καὶ κτίσεισι πόλεων ἔν τε λοιμοῖς καὶ καρπῶν ἀφορίας δεινὸν ἠγοῦμαι μὴ θεῶ καὶ προνοία τὴν εὑρεσιν αὐτοῦ καὶ ἀρχὴν ἀλλὰ τῷ κατὰ τύχην καὶ αὐτομάτως ἀνατίθεσθαι. J'ai donné un commentaire de ce texte dans F. FRAZIER, 2005, 128-129.



À ce point du texte, ils jouent un rôle argumentatif de première importance, mais ce n'est pas la première fois qu'apparaît la question de la communication entre hommes et dieux, du rapport au divin. Déjà dans le long développement sur les remords qui donne un contenu psychologique à la détérioration de l'âme soulignée dans le *Gorgias*, l'accent mis sur les *deisidaimoniai* reprend sans doute un thème cher aux Épicuriens, mais Plutarque ne s'en tient pas là et, après avoir montré comment l'audace criminelle, une fois retombée, se trouve en proie à toutes les terreurs et les *deisidaimoniai*, il continue:

Καὶ γὰρ ὄψεις ἐνυπνίων καὶ φάσματα μεθημερινὰ καὶ χρησμοὶ καὶ καταβασίαι, καὶ ὅ τι δόξαν ἔσχεν αἰτία θεοῦ περαίνεσθαι χειμῶνας ἐπάγει καὶ φόβους τοῖς οὕτω διακειμένοις.<sup>68</sup>

C'est ainsi toute la communication avec la divinité qui est atteinte. Aux antipodes de la situation privilégiée dont jouissent des Sages comme Socrate, dont l'âme pure est réceptive aux signes divins, les criminels ne voient plus que menaces dans tout ce qui les entoure. De nouveau la comparaison avec Proclus me semble éclairante, d'autant qu'il revient par deux fois sur le thème. La première fois (53), il le mentionne comme un supplice et un redoublement de la punition, puisque n'être pas puni, c'est n'être pas même jugé digne de guérir. Il y revient encore dans sa dernière réponse (57), lorsqu'il évoque la vraie expiation, qui aura pour cadre l'espace plus vaste et éternel de l'Au-delà, en comparaison duquel notre terre n'est rien. Dans l'attente de cette expiation, le coupable «demeure le reste du temps dans l'angoisse, obsédé par l'idée du châtimement dont il perçoit dans sa vie les prémices». Le remords est devenu «un signe précurseur des épreuves immenses qui attendent les coupables»: de même que le mal réel est l'incarnation, la guérison réelle l'*apallagè*, le remords n'est que préfiguration d'un au-delà plus important et la perspective de Proclus est comme tendue vers le moment de vérité dans l'Hadès. Or si Plutarque réserve bien tout un mythe à ce traitement des âmes après la mort, il cantonne le remords au vécu terrestre, sans en minimiser par là l'importance. Au contraire c'est bien la rupture de la confiance de l'homme en dieu qui ouvre la voie à toutes les superstitions, et son refus absolu qui fonde inversement ce que j'appellerais l'argument «delphique» de l'existence de l'immortalité de l'âme.

Terreur du coupable ou confiance du «fidèle», ces notes sont significatives de l'univers religieux dans lequel, selon Plutarque, vivent les hommes, où la sollicitude divine se manifeste et où les oracles sont «la source de tants de bienfaits», comme le dit Ammonios dans le *De defectu*. La réflexion ne saurait négliger cette dimension si elle veut véritablement penser notre situation dans le monde — et Plutarque n'est pas de ceux qui invitent à le «fuir». Dans ce monde qui est le nôtre, Delphes, où « tout est plein de divinité<sup>69</sup>», est un

<sup>68</sup> 10, 555 A9-B1: «Visions des rêves, apparitions des veilles, oracles, coups de tonnerre et tout ce dont la divinité est réputée responsable apportent la tempête et la terreur aux hommes ainsi disposés.»

<sup>69</sup> *De Pyth. orac.* 398 A8: πεπλησθαι πάντα θεϊότητος, commenté in F. FRAZIER, 2005, 118-121.

des hauts lieux où cette présence divine peut se rendre sensible. Or, si l'on se tourne désormais vers le mythe, on constate que, à l'instar de Platon, Plutarque inscrit la description du sort des âmes dans un «paysage» cosmique plus large, dessinant une géographie céleste qui *figure* la vérité du monde. Chez Platon déjà, ce cadre varie d'un mythe eschatologique à l'autre, en fonction du sens général du mythe: insistant dans la *République* sur la Nécessité qui rend irrévocable et donc plus crucial le choix du lot, il figure dans la «vraie terre» du *Phédon* l'état des âmes plus ou moins attachées au sensible qu'il n'a cessé d'évoquer dans le dialogue<sup>70</sup>, ou propose, dans le *Phèdre*, une explication de la diversité des âmes, de la réminiscence et de l'aspiration à remonter à travers la peinture des cortèges célestes.

Le cadre ici va précisément permettre à Plutarque de nouer métaphysique et religion, nature de l'âme et piété delphique. Dans son voyage, Thespésios arrive au bord du gouffre du Léthé (27, 565 E-566 A), là où, «gorgée d'oubli», l'âme va tomber sur terre. On ne peut que songer au *Phèdre* ou encore au «tournant de la génération» du mythe de Timarque<sup>71</sup>. Le lieu intermédiaire qui apparaît ici est celui qu'Orphée a assigné à l'Oracle de la Nuit, laquelle, toujours selon lui, partagerait avec Apollon l'oracle de Delphes (28, 566 B). Ce rappel n'a d'autre but que de provoquer une rectification: il n'y a rien de commun entre Apollon et la Nuit, Orphée a confondu avec l'oracle de la Nuit et de la Lune, source des rêves et des apparitions, oracle placé sous le signe du mélange et de l'errance<sup>72</sup>. Une telle nature ne peut pas inspirer la même confiance, mais les implications métaphysiques l'emportent encore sur la valeur religieuse. Le paysage qui se dessine permet de donner un aperçu du monde transcendant et une vision de l'espace intermédiaire, au-delà duquel Thespésios ne peut aller pour le moment. Il faut, à ce point, lire les paroles de son guide:

Τὸ δ' Ἀπόλλωνος οὐ κάτοιδας, οὐδὲ κατιδεῖν ἔστι δυνατός.<sup>73</sup>

Le premier verbe n'est pas très bien établi (les manuscrits portent une première personne κάτοιδα), mais le sens d'ensemble est net: même le mythe ne peut rendre visible l'au-delà du sensible, le monde transcendant n'est accessible qu'au νοῦς *totale*ment libéré du corps, alors qu'une partie de l'âme de Thespésios est restée dans son corps. Le guide continue:

<sup>70</sup> C'est l'interprétation que j'ai essayé de soutenir dans F. FRAZIER, « Une relecture du mythe final du *Phédon*. Le philosophe et son *logos* », in *Troika. Parcours antiques, Mélanges offerts en hommage à M. Woronoff*, Besançon, 2007, 189-201.

<sup>71</sup> *De Genio* 591 B-C.

<sup>72</sup> Ce passage a fait l'objet d'un excellent commentaire (déjà très ancien) de G. MÉAUTIS, 1935, p. 310: cette opposition de la mantique de Delphes « expression de la vérité absolue », et de la mantique « lunaire », qui a « quelque chose d'équivoque et de trouble », doit se lire comme une mise en garde contre une mantique qui pouvait facilement porter à la superstition, si bien que « Plutarque, en écrivant comme il fit, travailla, en fait, à une spiritualisation de la religion antique. »

<sup>73</sup> 29, 566 C10-D1: « Quant à l'oracle d'Apollon, tu ne le reconnais pas, dit-il, et tu ne pourras pas réussir à le voir. »

ἀνωτέρω γὰρ οὐκ ἐπιδίδωσιν οὐδὲ χαλᾶ τὸ τῆς ψυχῆς ἐπίγειον, ἀλλὰ κατατείνει  
τῷ σώματι προσηρητημένον.<sup>74</sup>

Le verbe χαλᾶν et son antonyme κατατείνειν décrivent très exactement les effets du lien qui unit corps et âme : la tension nous attire vers la terre et elle doit se relâcher pour permettre la libération. C'est le même relâchement qui est invoqué pour expliquer les voyages de l'âme d'Hermotime de Clazomènes dans le mythe du *De Genio* (592 D5-7), et, là encore, l'explication permet de rectifier une opinion erronée: «son âme ne quittait pas le corps, mais obéissant toujours à son *daimon* et relâchant le lien qui l'attachait à elle, elle lui permettait de circuler et d'aller et venir à sa guise<sup>75</sup>».

De la parole au geste, de l'âme au monde, le récit continue et le guide tente de montrer Delphes et Apollon:

Ἄμα δ' ἐπειρᾶτο προσάγων ἐπιδεινύειν αὐτῷ τὸ φῶς ἐκ τοῦ τρίποδος, ὡς ἔλεγε,  
διὰ τῶν κόλπων τῆς Θέμιδος ἀπερειδόμενον εἰς τὸν Παρνασσόν.<sup>76</sup>

Le Parnasse, Thémis un temps détentrice de l'oracle, une lumière qui part du trépied : tout désigne Delphes, mais, comme annoncé, la tentative échoue. Thespésios ne peut pas voir le dieu transcendant, mais seulement entendre ce qui appartient à la région *démonique*:

Προθυμούμενος δ' ἰδεῖν οὐκ εἶδεν ὑπὸ λαμπρότητος, ἀλλ' ἤκουε παριῶν φωνὴν  
ὄξεϊαν γυναικὸς ἐν μέτρῳ φράζουσας...<sup>77</sup>

Le mythe en lui-même rapproche plutôt notre texte du *De Genio* ou du *De facie*, mais la place centrale de l'oracle de Delphes et sa transcendance absolue rappellent les *Dialogues Pythiques*. Le mythe ne se borne pas à manifester la qualité réelle des âmes et de leur châtement: il s'élargit à une vision métaphysique et cosmologique du sensible et de l'intelligible. Dans ce cadre s'opposent, dans l'esprit du *Phèdre* ou du *Phédon*, les âmes qui s'élèvent et celles, alourdis par l'humidité du désir, qui subissent l'attraction de la génération, tandis que, au niveau du monde, la Justice se trouve elle-même replacée dans la perspective plus large de la Providence.

<sup>74</sup> 29, 556 D1-3: « C'est que la partie terrestre de ton âme ne peut progresser plus haut ni se relâcher de la tension vers le bas due au corps. »

<sup>75</sup> On retrouverait encore ce mouvement de tension et relâchement pour les passions en *Resp.* I 329c8-9.

<sup>76</sup> 29, 566 D3-5: « En même temps il essayait de le faire approcher pour lui montrer la lumière qui sortait du trépied, selon ses indications, et qui, à travers le sein de Thémis, rayonnait sur le Parnasse. »

<sup>77</sup> 29, 566 D5-7: « Mais malgré son vif désir de la voir, il n'y parvint pas, ébloui qu'il était par sa splendeur: il ne fit qu'entendre en passant une voix féminine aiguë qui proférait en vers (diverses prophéties)... »

Il est remarquable que, dans ce cadre, une certaine attention soit réservée *aussi* à cet autre point majeur de la réflexion de Plutarque que sont la communication entre hommes et dieux, les oracles, et singulièrement l'oracle de Delphes, dont le *De Pythiae*, sous un angle sensible, avec la renaissance du sanctuaire, et le *De Epsilon*, avec l'ex-voto delphique et les « énigmes » qui sont autant de provocations divines à la philosophie, marquent l'importance fondamentale. La divinité, transcendante mais pleine de sollicitude pour le monde d'ici-bas, *providente*, y assure la justice et s'y rend sensible par les oracles, sans pour autant perdre sa transcendance. L'opposition à l'absence des dieux soutenue par les Épicuriens, qui met en perspective toute la discussion, doit être prise au sérieux, tout comme la double affirmation, de l'allégeance à l'Académie et du lien infrangible entre existence de la Providence et immortalité de l'âme, ne sont pas que des concessions à la tradition philosophique. Il faut y voir l'expression de la conviction profonde de Plutarque, platonicien et prêtre de Delphes, qui tout à la fois reconnaît la faiblesse de la raison humaine et construit le plus rigoureusement possible son apologie de la divinité. En considérant ainsi toujours les deux aspects, théorique et existentiel, il donne toute sa portée à la conception de la philosophie comme « maîtresse de vie », et prend acte de la nature et de la condition humaines que le philosophe a à penser *et* à vivre ici-bas.

## BIBLIOGRAPHIE

- BABUT, D. « La composition des *Dialogues Pythiques* de Plutarque et le problème de leur unité », *JS* 27 (1992) 198-234 (= *Parerga*, Lyon, 1994, 457-504).
- « Polémique et Philosophie dans deux écrits antistoïciens de Plutarque », *REA* 100 (1998) 11-42.
- BALDASSARI, M. « La difesa della Provvidenza nello scritto plutarqueo *de sera numinis vindicta* », *Anc. W.* 25 (1994) 147-158.
- DEL CERRO CALDERÓN, G. « El problema del mal y la providencia en Plutarco y en la Biblia », in M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: Ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco (Oviedo 30 de abril a 2 de mayo de 1992)*, Madrid, 1994, 223-234.
- FRAZIER, F. « Göttlichkeit und Glaube. Persönliche Gottesbeziehung im Spätwerk Plutarchs », in R. Hirsch-Luipold (hrsg), *Gott und die Götter bei Plutarch*, Berlin / New York, 2005, 111-137.
- « Quand Plutarque actualise le mythe d'Er. Delphes, la Justice et la Providence dans le mythe de Thespésios (*De sera* 22, 563 B-33, 568 A) », in L. Van der Stockt & Alii (edd.), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works. Studies Devoted to Pr F. E. Brenk by the I.P.S* (à paraître).
- GÖRGEMANN, H. Einführung in *Plutarch. Drei Religionsphilosophische Schriften*, Düsseldorf / Zürich, 2003, 318-339.
- HELMIG, C. « A Jumble of Disordered Remarks? Structure and Argument of Plutarch's *De sera numinis vindicta* », in M. Jufresa & Alii (edd.), *Plutarc e la seva època: Paideia i societat. Actas del VIII Simposio Internacional (Barcelona, 6-8 nov. 2003)*, Barcelona, 2005, 323-332.
- ILDEFONSE, F. Introduction à *Plutarque, Dialogues Pythiques*, Paris, GF, 2006, 7-76.
- MÉAUTIS, G. « L'apologétique de Delphes dans un traité de Plutarque », *Mélanges O. Navarre*, Toulouse, 1935, 305-311.
- *Plutarque, Des délais de la justice divine*, Lausanne, 1935.
- OPSOMER, J. « Éléments stoïciens dans le *De E apud Delphos* de Plutarque », in J. Boulogne, M. Broze & L. Couloubaritsis (edd.), *Les platonismes des premiers siècles de notre ère: Plutarque*, E de Delphes, 2006, 147-170.
- SAUNDERS, T. J. « Plutarch's *De Sera Numinis Vindicta* in the Tradition of Greek Penology », in O. Diliberto (a cura di), *Il Problema della pena criminale tra filosofia greca e diritto romano*, Napoli, 1993, 65-94.
- SIRINELLI, J. *Plutarque de Chéronée. Un philosophe dans le siècle*, Paris, 2000.

## APPENDICE:

### LA PROGRESSION DE LA PENSÉE DANS LE *DE SERA*

#### 1- 4 Mise en place du thème et de ses enjeux

1. L'Épicurien s'en va brutalement: faut-il répondre ? à quoi ?
2. Patrocléas désigne comme *μάλιστα δεινόν* la punition tardive des méchants.
3. Olympichos en souligne l'enjeu, la mise en cause de la *πίστι(ς) τῆς προνοίας*.
4. Timon : annonce une « troisième vague ».

**Plutarque** s'en tient d'abord aux 1<sup>ères</sup> questions et se met d'entrée sous l'égide de l'*eulabeia* académique (4, 549 E)

#### 5-11 [Point de vue individuel] Les délais dans la punition du coupable, signe de mollesse divine?

A. Discussion de la thèse : l'utilité des délais, Dieu médecin et justice thérapeutique (5-8)

5. *Ἀλλὰ σκοπεῖτε πρῶτον* : Dieu modèle de patience.
6. *Δεύτερον τοῖνυν τοῦτο διανοηθῶμεν*: la possibilité laissée au coupable de s'amender.
7. Cas où le délai a permis un événement utile.
8. Redéfinition du châtement autour de la notion de *καιρός*.

B. Correction de la thèse : l'immédiateté du châtement intérieur - et invisible - (9-11)

9. Remords et bonheur apparent : le châtement le plus tardif est le plus pénible.
10. *Καίτοι τί κωλύει*: ironie contre une punition qui n'existerait qu'au moment de l'exécution du coupable ; tourments des songes et des *deisidaimoniai*.
11. Conséquences paradoxales: le châtement immédiat est le plus doux, s'il n'y a rien après la mort; à la limite, il n'est pas besoin de justicier extérieur, divin ou humain.

#### 12-21 [Point de vue collectif] La punition des descendants, une injustice divine ?

12. Timon introduit le problème du châtement tombant sur les descendants: *Ποῦ δὴ ταῦτα τὸ εὐλογον ἴσχει καὶ δίκαιον*; (557 D4-5)

13. Plutarque circonscrit la question : si les récompenses se transmettent, il doit en être de même pour les châtements en toute logique (*εὐλόγως*, 558 C2), puis, il reprend le problème toujours sous le signe de la vraisemblance et de l'*eulabeia* (14, 558 D)

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 δήπου 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)