

PLOUTARCHOS, n.s.

Scholarly Journal of the
INTERNATIONAL PLUTARCH SOCIETY

Plutarchus



Plutarchus ein natürlicher maister vnd außspracher der geschichtschreiber an gepie-
ter vñ amichtiger des kaisers Craym ist zu dieser zeit an sinne vñ miferit an glamb-
würdigkeit in fast großer achting gewest. von dem Dolicates in sein vffrichten also fest
Plutarchus der natürlicher maister ist in dem heiligthumb schen der streit ein so vofter willfirt
ten lautter vñ freylich vnd in dem heiligthumb schen der streit ein so vofter willfirt
gewest das er leichtlich ein gepietter des kaisers hat migen erkant werden. vñ er
chus ter funden fleiß dem kaiser seinen unger vñ der vnderthanen nemlich vñ er
digkeit. sein selbs erfarnheit. der ambaleter man gar vil lischer von mancherley materien vñ
sachen in krichen erfarnheit. der ambaleter man gar vil lischer von mancherley materien vñ
kapffheit bey Craymo angenehme begabung erlangt.

VOLUME 4 (2006/2007)

UNIVERSITY OF MÁLAGA (SPAIN)
UTAH STATE UNIVERSITY, LOGAN, UTAH (U.S.A.)

G. ROSKAM, *On the Path to Virtue : The Stoic Doctrine of Mora! Progress and its Reception in (Middle-) Platonism*, Leuven, University Press, 2005, pp. ISBN 9058674762.

Au début de l'introduction de son livre, G Roskam note que le thème du progrès moral est apparu tardivement dans l'histoire de la pensée grecque. Et il n'est pas moins vrai que cette notion n'est devenue problématique qu'à partir du moment où les Stoïciens, en vertu de la dichotomie radicale du Bien et du Mal, principe fondamental de leur éthique, ont affirmé que l'absence d'état intermédiaire entre ces deux pôles impliquait que le passage du second au premier ne pouvait être qu'instantané. Dès lors, les termes mêmes du débat sur lequel porte l'investigation sont en place : d'un côté les Stoïciens, pour maintenir l'indispensable notion d'un progrès moral (προκοπή), devaient montrer qu'elle pouvait se concilier avec l'opposition dichotomique qu'ils postulaient par ailleurs entre la vertu parfaite du Sage et la perversité totale du non-Sage; de l'autre, leurs adversaires dénonçaient une contradiction insurmontable entre ces deux positions doctrinales.

A une *Première partie*, traitant de la théorie stoïcienne de la προκοπή, répond donc un examen des réactions qu'elle a suscitées dans l'autre camp, rangé par l'auteur sous la bannière de ce qu'il baptise "(Middle-)Platonism", sans jamais préciser, on le verra, ce qu'il entend par là. Le chapitre 1 ("The problem of moral progress in Ancient Stoicism") montre comment cette théorie stoïcienne, qui semble défier le sens commun, découle nécessairement des principes du système, puisqu'elle a sa source, comme on l'a rappelé ci-dessus, dans l'opposition absolue du Bien et du Mal moral, et dans le dogme de l'égalité des fautes qui en est la conséquence logique. Il en résulte en effet que s'il existe un progrès moral (ce qu'aucun moraliste de l'Antiquité ne se

serait avisé de contester), les Anciens Stoïciens ne pouvaient pas ne pas soutenir qu'il est possible de progresser graduellement dans la vertu sans rien perdre, pendant toute la durée de ce processus, de la perversité foncière qui définit la condition de quiconque ne détient pas la parfaite sagesse. "One improves while remaining as bad as before" (p. 15).

Mais que l'exigence de cohérence du système, vantée dans une fonnule fameuse mise dans la bouche de Caton par CICÉRON (*De fin.*, III, 22, 74), ait abouti inévitablement à ce fantastique paradoxe ne suffisait évidemment pas à justifier celui-ci. Il fallait donc tenter d'y parvenir par des voies différentes. Les Stoïciens s'y sont essayés de deux manières. D'une part, ils ont recouru à des images, censées faire comprendre comment on pouvait progresser moralement tout en restant étranger à la vraie Sagesse ou à la Vertu parfaite. La situation d'un homme qui se noie est identique, ont-ils fait valoir, que la noyade ait lieu sous un mètre d'eau ou à une grande profondeur; "les aveugles sont toujours aveugles même lorsqu'ils vont recouvrer la vue dans quelques instants"; et le voyageur qui se trouve à cent stades de Canope n'est toujours pas dans cette ville (voir les références p. 25, n. 49 et 50, auxquelles on peut ajouter celles qui sont relevées dans la note 125 du *De comm. not.* de Plutarque [CUF], et dans un fragment sur papyrus [*PMil Vogl. inv. 1241*] cité, traduit et commenté par R. pp. 25-27).

Cependant, les adversaires avaient beau jeu de rétorquer que les προκόπουτες ne ressemblaient pas vraiment à des aveugles, mais plutôt à des gens qui manquent d'acuité visuelle, ni non plus à ceux qui se noient, mais plutôt à des nageurs, parfois près du port (cf PLUTARQUE, *De Stoic. rep.*, 1043 B). Comparaison n'est pas raison. Un fragment de Chrysippe conservé par Stobée nous apprend cependant que le grand scholarque du Portique avait naturellement voulu donner à

ce concept stoïcien, justement qualifié par R. d' "idiosyncratic", une assise rationnelle. Il professait en effet que celui qui parvient au dernier stade du progrès moral (ο δ' ἔπι ἄκρον προκόπτων) accomplit déjà absolument toutes les actions convenables (ἀπαντα πάντως* ἀποδίδωσι τα καθήκοντα), sans en négliger aucune, mais n'accède pour autant à la Sagesse et au bonheur que lorsque ces actions acquièrent de surcroît la fermeté et la constance qui excluent toute possibilité de défaillance (V, pp. 906, 18-907, 5 H. - *S VF III* 510). Ainsi, l'explication du paradoxe tiendrait au lait que tout progrès est réversible tant que l'on ne détient pas ce que les Stoïciens appelaient "science" (Επιστήμη) et définissaient comme "cognition sûre et que la raison ne peut ébranler" (κατάληψιν ασφαλή και ἀμετάπτωτον υπό λόγου, *STOBI*, II, p. 76, 19 = *S VF III*, 112, p. 26, 41, trad. J. Brunschwig). Le "progressant" parcourt effectivement les étapes qui le rapprochent de son but, mais n'atteindra celui-ci que s'il acquiert la "science" qui le gardera à jamais de tout faux-pas.

Comment cette conception du progrès moral, qui a dû susciter de bonne heure des critiques, même si les premières traces que nous en avons ne datent que du I^{er} siècle avant notre ère (cf. p. 140 sq.), a-t-elle été reçue par les successeurs des Anciens Stoïciens ? C'est l'objet du chapitre 2, qui examine ce qu'en ont dit plusieurs figures marquantes dans l'histoire du stoïcisme, de Panétius à Marc-Aurèle (il faut cependant exclure de la liste retenue par R. Musonius Rufus, puisque l'auteur reconnaît qu'il n'est jamais question dans les fragments de ce philosophe de la notion de progrès moral ni des thèmes qui s'y rattachent). Un trait commun à ces Stoïciens des générations postérieures aux coryphées de l'Ancien stoïcisme (de Zénon à Antipater de Tarse) est que tous ont fait profession d'orthodoxie, sans vouloir rompre avec la doctrine traditionnelle de leur

école, même quand ils y apportaient quelque modification sur un point particulier.

C'est le cas des trois premiers philosophes dont il est question dans ce chapitre (Panétius, Hécaton, Posidonius). Ainsi Panétius, bien que le mot προκόπων ne se trouve pas dans les fragments de son œuvre qui nous sont parvenus, semble bien avoir relégué à l'arrière-plan l'idéal du Sage, pour mettre plus volontiers l'accent sur les *praecepta* de la morale pratique que sur les *decreta* de l'éthique théorique, ce qui pourrait suggérer que la notion de progrès moral prenait plus d'importance dans son enseignement que dans celui des anciens maîtres. Posidonius, pour sa part, n'abandonne ni l'idéal du Sage ni la conception d'un cheminement progressif vers la vertu, ni même l'idée d'une brusque accession à la vertu parfaite. Mais, s'il adhère en principe à l'interprétation traditionnelle de la προκοπή, il s'efforce de la réinterpréter en s'écartant de la théorie chrysippéenne des passions pour souligner le rôle positif que peuvent avoir les "mouvements émotionnels" (παθητικαὶ κινήσεις) de l'âme. Il semble même, selon R., que sa critique de Chrysippe l'amène à dévier malgré lui de l'orthodoxie stoïcienne (p. 56 sq.) : "Moral progress is dissociated from vice, and somewhat more closely linked to virtue. In this way, προκοπή tends to become a more independent intermediate phase between evil and good" (pp.58-59).

Esprit libre et indépendant, Sénèque n'en adhère pas moins sans réserve à la vision du monde et à l'éthique stoïcienne. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait repris à son compte "the ambivalent character of moral progress in the Ancient Stoa" (p. 71), et qu'il n'ait pas suivi Posidonius dans sa tentative de réévaluer positivement la condition du προκόπων (p. 73). Il n'hésite pas non plus à endosser le dogme de la transformation radicale et instantanée qui fait passer du dernier stade du progrès moral à la perfection

du Sage (pp. 84-85). Il est par ailleurs le seul auteur, parmi ceux qui nous font connaître l'éthique stoïcienne, à décrire avec précision, et même avec des raffinements excessifs - dus peut-être, selon R., à la tâche de direction de conscience ou de "parénèse" qu'il assume dans ses *Lettres à Lucilius* - la transformation progressive du *proficiens*. Tant sur le plan de la théorie que dans le domaine de ses applications pratiques Sénèque apparaît ainsi comme l'un des disciples les plus enthousiastes de Chrysippe (p. 98).

Épictète était lui aussi un Stoïcien de stricte obéissance et un grand admirateur de Chrysippe, lequel aurait mérité selon lui, nous rapporte ARRIEN (*Entr.*, I, 4, 31-32), d'être honoré comme un dieu, pour avoir trouvé et répandu parmi les hommes la vérité, source unique de la vie bonne (p. 105). Cependant R., après avoir souligné les convergences entre la pensée d'Épictète et certains des dogmes essentiels du stoïcisme orthodoxe (déterminisme et liberté, τύλος, dichotomie radicale entre Bien et Mal ou entre Sage et homme du commun, perversité de la quasi-totalité de l'humanité), se demande tout à coup (p. 111) si le philosophe des *Entretiens* suit également Chrysippe dans l'interprétation "idiosyncratic" de la προκοπή édictée par ce scholarque, et il répond catégoriquement à cette question par la négative, en mettant en avant des arguments de nature diverse. Il note d'abord (p. 112, avec note 510) qu'Épictète ne distingue pas habituellement, parmi les choses indifférentes (αδιάφορα), entre celles que l'on appelait depuis le fondateur de l'École (cf. *SVF* I, 192, p. 48, 5-8, et PLUTARQUE, *De Stoic. rep.*, 1047 E3-7 [CUF], texte fâcheusement omis dans les *SVF*) "préférables" (προηγμένα) et "non-préférables" (ἀποπροηγμένα), et en déduit qu'en rejetant ces distinctions "Epictetus sides with Aristo [of Chios] rather than with Chrysippus" (p. 113). Accessoirement, il rapproche plus loin (p. 116) un passage des *Entretiens* (IV, 2, 10) et un fragment du

même Aristón (*SVF* I, 351, p. 79, 9-11), dans lesquels sont mentionnés conjointement les noms de Thersite et d'Agamemnon, pour suggérer qu'Épictète pourrait faire ici écho au philosophe de Chios (cf. déjà p. 110, avec la note 489 : relevant cette fois que dans *Entr.*, I, 12-13, et II, 2, 22-23, ainsi que chez SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, IX, 67 = *SVF* I, 361, p. 83, 22 sq., le nom de Dion est pris semblablement en exemple, R. commente : "It is important to note that this...example was used before [sc. Epictetus] by Aristo of Chios [who exerted considerable influence on Epictetus...]").

Corrélativement, le refus de distinguer entre "préférables" et "non-préférables" rendrait problématique le concept des "convenables" (καθήκοντα), définis par la conformité avec la nature (p. 113. Cf. Chrysippe chez PLUTARQUE, *De comm. not.*, 1069 E8-10 = *SVF* III, 491, Πόθεν οὖν, φησίν [sc. ὁ Χρῦσιππος] ἀρξωμαι; Καί τίνα λάβω τοῦ καθήκοντος ἀρχήν καί ὕλην τῆς ἀρτηῆς, ἀφ'εἰς τὴν φύσιν καί τό κατά φύσιν; Voir aussi, pour la connexion entre les concepts de "préférables" et de "convenables", STOBÉE, II, p. 85, 13 H. = *SVF* III, 494, p. 134, 18-19). Mais alors, se demande R. (p. 113-114), comment concevoir le progrès moral, qui suppose, selon la doctrine stoïcienne orthodoxe, l'accomplissement d'un nombre croissant de "convenables" (cf. le fragment de Chrysippe chez STOBÉE, V, pp. 906, 18-907, 5, auquel on s'est référé ci-dessus, p. 111), si la notion même de "convenable" a perdu toute consistance, et comment Épictète peut-il malgré tout réserver une large place dans son enseignement à ce chapitre de l'éthique (cf. p. 113, avec la note 519) ? Enfin, la mise en question des *praecepta*, que R. lit (p. 120) dans *Entr.*, I, 25, 3-6, irait dans le même sens, et témoignerait de nouveau de l'influence exercée sur Épictète par Aristón, qui jugeait inutile, on le sait, cette partie "parénétiq"ue" de la philosophie pour ceux qui sont en état de comprendre les

“commandements” (*decreta*) de la vraie philosophie (cf. SÈNEQUE, *Ep.* 94, 1-2 = *S VF I*, 359). Ainsi, selon l’interprétation de R., l’analyse que fait Épictète de la notion de progrès moral serait viciée dans son principe parce que s’y mêlent les conceptions contradictoires de Chrysippe et d’Ariston (cf. pp. 119-120 : “By bracketing the whole field of καθήκοντα... Epictetus was...unable to solve the theoretical problem [sc. of the προκόττων]. In his perspective, moral progress indeed becomes what Plutarch termed ‘enigm’”).

Cette manière d’expliquer les vues d’Épictète concernant le progrès moral est, à mon avis, certainement erronée. Elle ne rend pas justice, tout d’abord, à l’intelligence et à la culture philosophiques de ce maître stoïcien, en lui imputant d’associer les versions de la doctrine de l’École patronnées respectivement par Chrysippe et par Ariston, sans s’apercevoir qu’elles étaient inconciliables, et en oubliant que le premier avait âprement critiqué le second et pris vigoureusement parti pour Zénon contre son disciple dissident (voir par exemple M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, p. 164, “Aristons Adiaphorie lehnte er [se. Chrysipp] ...schroff ab und schaltete sie fur immer aus der Stoa aus.” Cf également à ce sujet les commentaires des écrits antistoïciens de Plutarque dans la CUF, XV, 1, n. 49, p. 120, n. 311, pp. 230-231, n. 357, p. 260, n. 360, pp. 262-263, et XV, 2, n. 208, pp. 208-209.). Serait-ce par hasard qu’Ariston n’est nommé ni dans les *Entretiens* ni dans le *Manuel*, alors que Zénon, Cléanthe, Chrysippe, Diogène de Babylone, Antipater et Archédème, représentants les plus marquants de l’Ancien stoïcisme, y ont une place non négligeable ?

Que d’autre part Épictète et Ariston opposent l’un et l’autre les figures emblématiques de Thersite et Agamemnon (voir ci-dessus p. 112) ne prouve assurément pas que le premier soit tributaire du second sur ce point, le recours à de tels exemples étant

vraisemblablement des plus banals, tout comme l’était l’emploi conventionnel des noms de Dion ou de Théon (ci-dessus, *ibid.*) dans les discussions des philosophes (y compris les Stoïciens, voir PLUTARQUE, *De comm. not.*, 1061 C5-10, 1076 A8-9, *Aet. Rom.*, 271 E6-7, et PHILON D’ALEX., *De aet. mundi*, 48-49 = *S VF II*, 397). Ajoutons que dans le premier cas, l’usage qui est fait par les deux philosophes des noms de Thersite et d’Agamemnon est tout à fait différent, et même opposé. Ariston entend en effet marquer que le Sage doit accepter sans état d’âme tout ce qui lui arrive, tel un bon acteur qui consent à jouer indifféremment les rôles de Thersite et d’Agamemnon quand ils lui échoient. Inversement, Épictète veut faire comprendre à son disciple qu’il doit choisir le rôle qui sera désormais le sien, par exemple celui de l’homme réservé et convenable ou celui de quelque débauché : “Tu ne peux jouer à la fois le personnage de Thersite et celui d’Agamemnon.” Il n’y a donc pas la moindre raison de supposer que le philosophe des *Entretiens* ait dû emprunter l’image, pas plus que l’idée, à Ariston.

Les autres arguments avancés par R. ne sont pas plus convaincants. Que les termes techniques προηγμένα et αποπροηγμένα ne se rencontrent pas chez Épictète n’a en effet rien de surprenant si l’on tient compte de la nature des témoignages que nous a transmis Arrien sur ce philosophe. R insiste d’ailleurs lui-même (p. 105, avec n. 446 et 448) sur le fait que les *Entretiens* ne sont qu’une reproduction partielle de l’enseignement du maître. Nous n’avons pas ses leçons proprement dites, dans lesquelles, comme il a dû être usuel dans les écoles philosophiques de son temps, il lisait et commentait les œuvres marquantes des scholarques anciens, parmi lesquels, aux yeux des Stoïciens de l’époque impériale, Chrysippe avait la première place. Arrien n’a reproduit en réalité dans ses notes que les échanges et débats qui, après la leçon, pouvaient s’engager entre le maître et

son auditoire, parfois élargi à des visiteurs occasionnels. Ce que nous offrent les *Entretiens* ne ressemble donc en rien à ce que nous appellerions “cours magistral”, mais bien plutôt à une sorte de séminaire informel, auquel le philosophe n’attachait d’ailleurs pas moins d’importance, tant s’en faut, qu’aux exposés théoriques de la doctrine. Tirer argument du fait qu’il n’est pas question, dans ce que nous a transmis Arrien, de choses “préférables” et “non-préférables”, pour en inférer que le concept de καθήκοντα était devenu problématique pour Epictète sous l’influence d’Ariston, et, par voie de conséquence, la notion de progrès moral difficilement concevable ou inintelligible, apparaît ainsi plus qu’aventureux.

On notera du reste que, sur ces points, R. n’échappe pas à la contradiction, et qu’il est par ailleurs contraint de recourir à des arguments largement sujets à caution. D’une part, en effet, il écrit, comme on l’a vu, qu’Épictète a mis entre parenthèses ou négligé tout le domaine des καθήκοντα (p. 119, citée ci-dessus), alors qu’il avait reconnu précédemment que ce même philosophe attachait une grande importance aux dits καθήκοντα, souvent connectés avec les devoirs sociaux, et considérés comme la substance de l’une des trois grandes divisions (τόποι) de la morale pratique (p. 113, avec les notes 519 et 520). D’autre part, il pense pouvoir lire dans *Entretiens*, I, 25, 3-6 (cf. ci-dessus, p. 112), une mise en question des *praecepta* de la morale pratique, distingués par les Stoïciens des dogmes qui constituent la doctrine proprement dite. Mais ce texte - outre qu’il ne mentionne à aucun moment les *praecepta* - n’a d’autre sens que de rappeler que les dogmes (*decreta*) enseignés aux jeunes Stoïciens sont pour ainsi dire des ordres de Zeus, et forment le socle unique sur lequel ils ont à bâtir leur vie. Zeus est, en somme, le seul vrai Maître, seulement relayé par le maître humain, tel Epictète, dont les “préceptes”, pourrait-on dire, n’ont

en l’occurrence d’autre fin que d’exhorter ses élèves à ne jamais perdre de vue les *decreta* de Zeus ! Du reste, R. doit reconnaître lui-même (p. 120, n. 557) qu’un chapitre du *Manuel* (33, 1-16) contient une longue liste de *praecepta*, et suggère alors d’une manière aussi peu plausible qu’arbitraire qu’Arrien déformerait dans cette page la pensée d’Épictète.

Il faut enfin ajouter qu’il existe dans les *Entretiens* (II, 6, 9-10 = *SV F* III, 191) un texte décisif, auquel R. fait d’ailleurs allusion en passant (p. 112, avec notes 511 et 512), mais en se contentant de le paraphraser incomplètement, et sans en mesurer la portée. Epictète s’y réfère expressément à Chrysippe, qu’il cite même littéralement, à ce qu’il semble. Il vient d’inviter un interlocuteur imaginaire (comme ceux qu’il introduit souvent dans les *Entretiens*) à se souvenir à tout moment de ce qui est à lui et de ce qui est aux autres, afin de n’éprouver aucun trouble; et il poursuit alors : «Chrysippe avait donc bien raison de dire (Διά τοῦτο καλῶς ὁ Χρῦσιππος Xeyei ὅτι) : “Tantque les conséquences restent pour moi obscures, je m’attache toujours à ce qui est le plus apte à me procurer les biens conformes à la nature (τῶν κατὰ φύσιν), car c’est Dieu lui-même qui a fait que je suis porté à choisir ces choses (αὐτός γάρ γε ὁ θβός ἔποίησα* τούτων ἐκλέκτικόν). Mais si je savais vraiment que la maladie a été décrétée pour moi maintenant par le destin, c’est mon impulsion même qui me porterait vers elle. Car le pied lui aussi, s’il avait l’intelligence, aurait l’impulsion d’aller vers la boue” » (trad. Souilhé légèrement modifiée). Ce texte suffirait à lui seul à établir que ce n’est pas chez Ariston, mais bien chez Chrysippe qu’il faut chercher l’origine de la conception qu’Épictète s’est faite du progrès moral. Car tout indique que c’est des notions de “préférables” et “non-préférables” qu’il est question ici, même si ces termes techniques ne se trouvent pas dans le texte. La maladie et la

santé se rangent en effet respectivement, pour tous les Stoïciens, dans ces deux espèces de choses “indifférentes” (voir p. ex. chez PLUTARQUE, *De comm. not.*, 1060 Cl-6, avec les références de textes parallèles relevées dans le commentaire de la CUF, n. 62), qu’on peut aussi désigner antithétiquement comme “conformes” et “contraires” à la nature (κατά et παρά φύσιν, voir *SVF* IV, 160/1-161/1). De même, l’adjectif ἐκλεκτικός renvoie ici au concept d’εΚΧοογ, qui s’appliquait spécifiquement, dans le vocabulaire technique des Stoïciens, à la “sélection” des “préférables” (voir les notes 292, 352 et 353 du commentaire de la CUF cité ci-dessus). 11 en ressort que, dès la première phrase du passage, Épictète fait entièrement sienne la doctrine de Chrysippe concernant le choix des “préférables” avec l’indispensable “réserve” (ἰμεÇαίπεαιç) qui l’accompagne dans la deuxième partie du texte (voir à ce sujet *SVF* 111, 564 et 565, et l’article de J. BRUNSCHWIG, « Sur deux notions de l’éthique stoïcienne : de la ‘réserve’ au ‘renversement’ », dans *Les Stoïciens*. [Études sous la direction de G. Romeyer Dherbey, réunies et éditées par J. B. Gourinat, Paris, 2005, pp. 357-380]) - . On en conclura qu’ici comme ailleurs le philosophe des *Entretiens* reste fidèle à l’orthodoxie stoïcienne, sans rien devoir à Ariston.

Sur Marc-Aurèle, dernier des Stoïciens dont la conception du progrès moral est examinée dans ce chapitre, la démarche de R. est exactement semblable à celle qu’il a suivie pour Épictète. Il constate d’abord que le cadre dans lequel s’inscrivent les *Méditations* du philosophe est celui du stoïcisme orthodoxe, y compris, apparemment, sur le thème de la προκοπή, puisque l’auteur, qui se range lui-même parmi les “progressants”, semble admettre à plusieurs reprises que, comme tel, il n’est pas différent des autres hommes, universellement mauvais (p. 128, avec notes 611 et 612, citant IX, 39 [2] et VII, 70 [2], moins probants, cependant, que

XI, 18, 7, qui concerne plus nettement le “progressant”). R. est néanmoins convaincu que sous l’influence de ses maîtres, et surtout d’Épictète, Marc-Aurèle a adopté une conception du progrès moral plus proche de celle d’Ariston que de l’orthodoxie chrysippéenne (pp. 130-131). Il semble en effet que dès sa jeunesse, (cf. p. 131, avec n. 625), l’auteur des *Méditations* ait eu connaissance de la pensée d’Ariston par des recueils intitulés σχολά i ou ὑπομνήματα, contenant vraisemblablement des notes prises par des élèves du Stoïcien de Chios (voir R HADOT, *La citadelle intérieure. Introduction aux “Pensées” de Marc Aurèle*, Paris, 1992, p. 26 et n. 37, renvoyant à DIOGÈNE LAËRCE, VII, 163 = *SVF* I, 333, p. 75, 15 et 19). L’influence que celui-ci aurait exercée sur le futur Empereur irait même bien au-delà, selon R., du seul problème de la προκοπή, puisqu’il n’hésite pas à écrire (p. 133) : “the whole work presupposes the perspective of Aristo (and Epictetus)”. Tout comme Ariston et Épictète, en effet, Marc-Aurèle rejetterait toute distinction, dans la classe des choses indifférentes, entre “préférables” et “non-préférables” (voir p. 131, n.626 : « In XI, 10 [4]. Marcus states that a distinction between indifferents will abolish justice [ού γάρ τηρηθήσβται το δίκαιου εάν...διαφερώμ<Ξ-θα πρόσ τά μέσα] ; cf VI, 41 [2].»). Il en résulterait que dans une telle perspective, selon laquelle l’individu est inséparable du Tout qui le transcende, et dont il est à la fois partie (πέποç) et membre (πεΧοs*, VII, 13), la distinction entre κατά φύσιν et παρά φύσιν perdrait toute pertinence (p. 132, avec n. 631, citant IV, 39, VI, 33 et IX, 1, 4 [Farquharson] = IX, 1, 7-9 dans la CUF). Corrélativement, l’accomplissement des καθήκοντα serait relégué au second plan pour Marc-Aurèle comme pour Épictète tel que F interprète R. dans la section précédente du chapitre (cf. ci-dessus, pp. 112-113), et la notion même de progrès moral (s’il est défini par une sélection des choses indifférentes) de-

viendrait problématique, et devrait être entièrement intériorisée pour l'un et l'autre philosophe (p. 133, "Marcus exhorts himself not to look at externals...but to look inwards and turn to the inner self", n. 635 et 637) - comme c'était déjà le cas dans la perspective indifférentiste d' Ariston.

Mais il est clair que cette interprétation de la pensée de Marc-Aurèle suscite le même genre d'objections que celle qu'a soutenue R. au sujet d'Epictète. Tout d'abord, le fait qu'il ne parle jamais de "préférables" ou de "non-préférables" n'implique pas nécessairement qu'il rejette ces concepts de l'Ancien stoïcisme. Tant s'en faut. Pourquoi devrait-on s'attendre en effet à trouver mention d'une telle distinction, qui relève d'une réflexion purement théorique, dans un recueil de méditations que le philosophe s'adresse à lui-même (εις ἑαυτόν), et qui portent uniquement sur la pratique quotidienne de la moralité ? De plus, les passages sur lesquels s'appuie R. pour attribuer à l'auteur le rejet de cette distinction n'autorisent sûrement pas une telle interprétation. La phrase de XI, 10 [4] citée ci-dessus ne peut vouloir dire que si l'on distingue entre les choses indifférentes on abolit la justice, et par là même toutes les autres vertus (cf. § 3). La lettre du texte, aussi bien que le contexte, ne permet pas de douter en effet que ce qui détruit toute moralité, c'est la compétition entre les hommes pour l'acquisition des choses intermédiaires entre Bien et Mal, autrement dit des choses "indifférentes" (voir le commentaire de FARQUHARSON, II, p. 867). Le second passage (VI, 41) en apporterait, si c'était nécessaire, la preuve péremptoire. Car il y est dit que les injustices viennent généralement de la compétition pour la possession des choses qui ne dépendent pas de nous (διὰ τὴν πρὸς ταῦτα [sc. τὰ ἀτροαιρέτα] διαφοράν).

Enfin et surtout, comme l'a bien vu P. HADOT, *La citadelle intérieure...*, p. 86, quand Marc-Aurèle conditionne la vie bien-

heureuse par la capacité de l'âme d'être indifférente aux choses indifférentes (εὖν πρὸς τὰ ἀδιάφορά τις ἀδιαφορή, XI, 16, 1, à rapprocher de VI, 32, 2, et de VI, 2), il ne dit rien qui ne soit strictement conforme à l'orthodoxie stoïcienne, et à la distinction fondamentale entre ce qui dépend de notre liberté, et coïncide avec le bien moral, et ce qui, n'en dépendant pas, ne compte pas pour nous et ne contribue en rien au bonheur (cf. Chrysippe chez PLUTARQUE, *De Stoic. rep.*, 1041 E6-9, avec la note 220 dans le commentaire de la CUF). Rien n'indique par conséquent qu'il s'inspire alors directement ou indirectement d'Ariston (ainsi R., p. 134), s'il est vrai que "le principe de tout stoïcisme...c'est précisément l'indifférence aux choses indifférentes" (HADOT, *ibid.*). Ni sur la question des choses indifférentes, ni sur les καθήκοντα (cf. HADOT, *ibid.*, p. 87, avec n. 57), ni sur la conception du progrès moral, on ne peut donc trouver trace d'une influence exercée par la version aristonienne du stoïcisme sur la pensée de Marc-Aurèle.

Comme on l'a signalé ci-dessus, la *Deuxième partie* est intitulée "(Middle-) Platonism", ce qui semble indiquer que R. entend distinguer entre "platonisme" et "Moyen-platonisme". Mais comme il ne donne aucune explication à ce sujet, on est réduit à en conjecturer une. Il ne peut s'agir seulement, en effet, d'exclure du champ d'investigation les Néo-platoniciens, au sujet desquels il est dit dans *Y Epilogue* (pp. 395-396) qu'ils n'ont pas pris la peine de critiquer la doctrine stoïcienne du progrès moral, jugée trop éloignée de la leur, puisqu'ils distinguaient quant à eux différentes étapes d'un perfectionnement moral permettant de surmonter graduellement les obstacles du monde matériel, jusqu'à s'approcher, autant que faire se peut, d'une union avec l'Un-Bien, intelligible et divin. Étant donné que les trois chapitres de cette partie du livre portent sur Philon d'Alexandrie, Plutarque, et sur deux manuels de doctrine platonicien-

ne, dus à Alcinoos et Apulée, réunis sous la rubrique ‘The perspective of school’, il semble que la distinction suggérée entre ‘‘platonisme’’ et ‘‘Moyen-platonisme’’ vise respectivement les auteurs les plus anciens, considérés ici, non sans quelque raison, comme des Platoniciens indépendants, et ceux qui relèvent au contraire d’une tradition scolaire plus tardive, issue de ce que les historiens modernes de la philosophie ont appelé ‘‘Moyen-platonisme’’.

Mais Philon d’Alexandrie peut-il être considéré comme appartenant au courant du platonisme post-hellénistique ? R. paraît d’abord l’avoir admis, puisque dans *Y Introduction* de son livre il range l’Alexandrin aux côtés de Plutarque parmi les Platoniciens (p. 11). Pourtant, si l’auteur des *Moralia* et des *Vies* s’est effectivement toujours réclamé de Platon (cf. R., p. 220), Philon ne s’est jamais quant à lui présenté comme un adepte ou un sympathisant d’aucune des écoles philosophiques ou des courants de pensée qui en étaient issus, bien que des historiens de la pensée grecque aient souvent cru pouvoir l’enrôler sous la bannière du stoïcisme ou du platonisme (voir p.

148, avec notes 20-22). D’autres ont été cependant plus circonspects (cf. *ibid.*, n. 23), et R. lui-même insiste à juste titre sur l’idée que c’est l’exégèse de l’Écriture sainte qui constitue le point de départ et le but unique de Philon, la philosophie n’étant à ses yeux qu’un instrument privilégié qui lui permet de mieux comprendre certains aspects du texte sacré, mais dont l’utilisation est pré-déterminée à la fois par ce texte et par la nature et le dessein des traités phi Ioniens. Pour lui, la philosophie est déjà la servante de l’Écriture (p.

149, avec note 31, et cf. J. MANSFELD, ‘‘Philosophy in the service of Scripture. Philo’s exegetical strategies’’, dans J. M. DILLON-A. A. LONG, *The question of eclecticism*, Berkeley-Los Angeles-London, 1988, pp. 70-102). C’est de là, bien entendu, que proviennent les contradictions entre diverses

conceptions philosophiques qui coexistent dans son œuvre, mais dont il n’a cure, puisqu’il ne prétend pas faire œuvre de philosophe ni d’historien de la philosophie, mais seulement éclaircir, grâce à des concepts empruntés à celle-ci, certaines parties du texte commenté (pp. 149-150).

S’il en est ainsi, R. estime avec raison que, pour déterminer la position de Philon au sujet de la théorie stoïcienne du progrès moral, il faut se garder de partir de cette théorie elle-même, en cherchant à en trouver divers éléments ici et là dans l’œuvre philonienne sans tenir compte des contextes exégétiques dans lesquels ils apparaissent. Il faut, à l’inverse, commencer par chercher quelles pouvaient être les vues personnelles de Philon à ce sujet, et seulement ensuite l’usage qu’il a fait de thèmes stoïciens s’y rapportant (p. 151). Mais est-il vrai pour autant que, comme l’écrit l’auteur p. 188, ‘‘an insight into Philo’s interpretation of scriptural key figures [pp. 153-188 !] is of paramount importance for a correct understanding of his position towards προκοπή ? À quoi devrait encore s’ajouter, selon R. (cf. p. 152), une analyse d’autres passages dans lesquels Philon traite des concepts de προκοπή et προκόπτωι (pp. 189-196 !). Pourtant, en concluant cette section du chapitre (p. 197), il reconnaît lui-même que si l’idée que Philon se fait du progrès moral est bien déterminée, d’une certaine façon, par sa perspective d’une interprétation ‘‘philosophique’’ de divers textes de l’Écriture, elle s’accorde néanmoins aussi, sur le fond, avec la conception traditionnelle. Autrement dit pour lui le progrès moral est bien, contrairement à ce que soutenaient les Stoïciens (cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 127 - *S VF III*. 536, p. 143. 15-17), un état intermédiaire entre le Bien et le Mal. Il aurait donc suffi d’établir brièvement ce point, en se référant succinctement aux quelques textes décisifs à cet égard, avant d’aborder la section suivante (‘‘Philo on the Stoic doctrine of προκοπή’’),

mais en faisant l'économie d'une large part des pages précédentes (quel qu'en soit par ailleurs l'intérêt intrinsèque).

Pour confronter ensuite les conceptions de Philon et des Stoïciens sur le progrès moral, R. commence par montrer que sur plusieurs concepts-clés de l'éthique stoïcienne Philon peut adopter, selon l'opportunité, des positions toutes différentes. Ainsi, tantôt il prend le contrepied du déterminisme stoïcien, tantôt il admet un certain degré de nécessité dans le monde et dans l'enchaînement des événements (cf. p. 201, avec les notes 519-521). Parallèlement, il sait que l'existence du libre-arbitre, nié par les Stoïciens, conditionne toute la morale (*ibid.*, n. 523), mais ailleurs il fait sienne la conception stoïcienne de la liberté, adhésion à l'ordre du monde, affranchissement de l'esclavage des passions, acceptation de tout ce qui survient, absence de toute contrainte pour qui a conscience de choisir de son plein gré ce à quoi il aspire vraiment.

Mais si les ressemblances entre ce qu'on peut lire à ce sujet chez Philon et les vues stoïciennes sont évidentes, la perspective générale n'est assurément pas la même, la Loi de Moïse prenant en somme la place de la Nécessité, et Dieu celle du Destin. De la même façon, il arrive à Philon d'emprunter au stoïcisme des concepts spécifiques (κατόρθωμα, καθήκον, αμάρτημα, μεταβολή, σοφός διαλεληθώς), ou encore l'idée de l'universelle perversion humaine, quitte à en modifier profondément, et parfois complètement, le sens (pp. 206-207, 212-216). Le problème du progrès moral est cependant plus simple, puisque, comme on l'a vu ci-dessus, il n'est pas douteux que l'idée que s'en faisait Philon est celle qui avait universellement cours, peut-on penser, avant que les Stoïciens viennent la battre en brèche en raison de la division dichotomique du Bien et du Mal, fondamentale dans leur système. Autrement dit, Philon a opté pour le point de

vue des Péripatéticiens (qui devait être aussi celui des Platoniciens postérieurs au développement du stoïcisme, et était devenu ensuite le bien commun de toutes les écoles, cf. R., pp. 143-144 et 145), selon lequel, comme le rapporte le texte de Diogène Laërce mentionné ci-dessus, tandis que les Stoïciens considéraient "qu'il n'y a rien entre la vertu et le vice...les Péripatéticiens disent au contraire qu'entre la vertu et le vice il y a le progrès (moral)" [trad. R. Goulet]. R. note (p. 209) que jamais Philon ne dit un mot imputant aux προκόπτοντες la même perversité qu'aux φαύλοι - sauf dans un texte unique (*De spec. leg.*, I, 245-246) qui ne fait d'ailleurs pas mention du προκόπτων, mais oppose néanmoins antithétiquement la perfection du Sage aux fausses manifestations de vertu qui peuvent survenir fortuitement dans la conduite des φαύλοι, alors même que leur nature les empêche d'accomplir jamais intentionnellement un acte authentiquement moral. Mais si la séparation radicale des Sages et des "autres" exclut ici implicitement (conformément à l'orthodoxie stoïcienne) l'existence de προκόπτοντες qui ne seraient assimilables ni aux φαύλοι ni aux Sages, on ne peut tirer argument de ce texte exceptionnel (qui fait d'ailleurs un usage aberrant du concept stoïcien de κατόρθωμα) pour conclure à un ralliement même momentané de l'auteur à la conception stoïcienne du progrès moral. Comme le remarque judicieusement R. à la fin de son analyse de ces lignes, "The self-murmuring of this passage cannot shout down the deafening silence in the rest of Philon's work." (p. 218).

Nombreux sont en effet les textes de Philon qui montrent clairement que ce qui lui vient spontanément à l'esprit, quand il s'agit de classer hiérarchiquement les espèces d'hommes d'après leur qualité morale, c'est bien la trichotomie distinguant ἀρετή, προκοπή et κακία, irréductible à la dichotomie stoïcienne du Bien et du Mal (voir pp.

211-212, avec les références relevées dans les notes 571-576). Le passage le plus intéressant à cet égard est celui des *Quaest. in Gen.* (IV, 31) qui contient la réponse donnée par l'auteur à la question qu'il se pose au sujet de *Genèse*, 19, 1 : "Pourquoi Loth était-il assis à la porte de Sodome ?" C'est, dit Philon, parce qu' "une porte n'est ni à l'intérieur ni à l'extérieur d'une ville". Or, on se souvient que dans une des comparaisons stoïciennes visant à faire comprendre pourquoi le "progressant", même s'il paraît différent à la fois du φαύλος* et du Sage, est moralement assimilable au premier, il était dit qu'un voyageur qui se trouve aux portes de Canope n'en reste pas moins à l'extérieur de cette ville (DIOGÈNE LAËRCE, VII, 120 = *S VF* III, 527, p. 141, 27-29, voir ci-dessus, p. 130); de la même façon, dans la perspective stoïcienne, le προ κόπτω ν reste logiquement étranger à la vertu, puisque, comme le dit SÈNÈQUE (*Ep.* 75, 9), *etiam quod prope est extra est*. Donc Philon a bien l'air de corriger ici l'interprétation stoïcienne de la comparaison, puisque pour lui la porte marque plutôt la limite entre l'extérieur et l'intérieur de la ville, de sorte qu'elle n'est ni extérieure ni intérieure à celle-ci, tout comme le progressant n'est ni à l'extérieur ni à l'intérieur de la vertu.

Mais ce n'est pas par hasard que l'auteur des *Quaest. in Gen.* ne mentionne pas les Stoïciens dans son commentaire de ce verset de la *Genèse*.. C'est que, comme l'a bien vu R. (p. 218), son but n'est pas plus de critiquer la théorie stoïcienne du progrès moral que de souligner d'éventuelles convergences de vues avec celle-ci. Il se contente en effet, comme à son habitude, d'exploiter des matériaux de provenance stoïcienne (ou empruntés à d'autres philosophes) pour éclairer sa propre interprétation d'un passage de l'Écriture. Et c'est bien parce qu'il n'entend pas prendre parti dans une controverse philosophique (qui ne l'intéresse pas directement en tant que telle) qu'on ne doit pas attendre de

lui qu'il nous fournisse des éléments d'appréciation nouveaux ou originaux sur la manière dont Platoniciens ou représentants du "Moyen platonisme" jugeaient la doctrine stoïcienne du progrès moral.

On pourrait dire que la personnalité intellectuelle de Plutarque est, en un certain sens, à l'opposé de celle de Philon d'Alexandrie. L'auteur des *Moralia* et des *Vies* se présentait en effet comme un professeur de philosophie, et l'on sait qu'il animait dans sa résidence de Chéronée une école où il enseignait la philosophie à un groupe d'élèves et d'amis, auxquels pouvaient se joindre des visiteurs occasionnels. Par ailleurs, R. n'a certainement pas tort d'écrire que ce philosophe de métier était "one of the most outstanding personalities of his times", dont la pensée (contrairement, peut-on ajouter, à une opinion qui a longtemps prévalu) était loin d'être dépourvue d'originalité, et a été constamment marquée, d'autre part, par une adhésion sans réserve à la philosophie platonicienne (pp. 220-221) - ce qui explique les polémiques qu'a menées cet auteur contre les écoles rivales, notamment celle du Portique.

Rien d'étonnant, dès lors, qu'il ait été amené à critiquer la doctrine stoïcienne du progrès moral, à laquelle il a consacré un essai intitulé *Comment on peut s'apercevoir que l'on progresse dans la vertu (De profectibus in virtute)*, seul texte ancien qui nous soit parvenu sur ce sujet, et qui constitue donc, à cet égard, un document de premier plan, tant en ce qui concerne la théorie stoïcienne que les critiques qu'elle a suscitées par la suite. R. justifie ainsi (p. 10) la large place faite à Plutarque et à son traité, dont il offre une analyse détaillée, dans l'ensemble du livre (pp. 220-363 - à quoi s'ajoute, pp. 405-412, un *Appendice* offrant une vue d'ensemble de la structure de l'opuscule d'après le découpage du texte présenté dans le chapitre - soit sensiblement plus du tiers du total).

On pourrait trouver paradoxal que cette place d'honneur faite à l'auteur du *De prof, in viri*, soit jugée excessive dans une revue spécialisée dans l'étude de Plutarque et de la bibliographie se rapportant à cet auteur. Il est d'ailleurs indéniable que les pages où est analysé cet opuscule, relativement peu étudié comparativement à d'autres parties de l'œuvre (cf. p. 10, avec note 72), sont loin d'être dépourvues d'intérêt, non seulement pour ce qui concerne l'exposé critique de la théorie stoïcienne du progrès moral, mais, plus largement, pour nombre d'observations judicieuses et de commentaires de détail qu'on y découvre. Quelques exemples suffiront à le prouver. Ainsi, analysant finement les chapitres 9 et 10 du traité, R. fait bien voir que ce que l'on prendrait d'abord pour des redites, d'un chapitre à l'autre, voire des contradictions, doit en réalité être compris comme une réorientation de thèmes envisagés sous des angles différents. Il en ressort que loin d'être une accumulation de remarques disparates, comme on pourrait le penser, l'essai apparaît plutôt comme une description structurée et méthodique des aspects divers, mais liés entre eux, d'étapes caractéristiques du progrès moral décrit par l'auteur (pp. 285-291, avec la note 239). Le commentaire de 85 A8-B3 mérite tout autant de retenir l'attention. Rapproché des prologues de la *Vie de Périclès* (1, 4 et 2, 2-4) et de la *Vie de Timoléon* (1,1, avec l'image du miroir, ἔσπτρον, que l'on retrouve dans *Reg. et imp. apoph.*, 172 D2-E2), il donne en effet l'occasion de rappeler que la composition des *Vies parallèles* est en grande partie déterminée par le dessein moral du biographe, qui choisit parmi les matériaux fournis par ses sources "those elements which reveal most clearly the virtuous disposition of the hero" (cf. n. 392, où R. renvoie également au début si souvent cité de la *Vie d'Alexandre*, 1, 2, avec les principales références bibliographiques). Signalons enfin la défense pertinente (p. 331, avec

la note 382) du texte des mss. en 85 A7 (τούς· ὄντας· αγαθούς ἢ γενομένους), généralement corrigé depuis Patón (1925), y compris par les deux derniers éditeurs (1989), en τούς ὄτως αγαθούς γεγενημένων, correction "rather violent" qui n'est ni nécessaire ni plausible, comme le montre sobrement R. en commentant 85 C2-3 (p. 336, avec la note 399).

Mais s'il est vrai que les spécialistes de Plutarque auraient certainement tort de négliger le commentaire minutieux développé dans la plus grande partie du chapitre (sections 3 à 11, pp. 247-350), il n'est pas moins évident que les historiens du stoïcisme et de la philosophie hellénistique, intéressés seulement, en l'occurrence, par la doctrine stoïcienne du progrès moral et par la manière dont elle a été reçue par les philosophes platoniciens ou les représentants du "Moyen platonisme", estimeront vraisemblablement qu'il aurait été préférable d'abréger très sensiblement ce chapitre, tout comme cela nous est apparu souhaitable pour le chapitre consacré à Philon d'Alexandrie. R. souligne assurément à juste titre la continuité qui existe entre la polémique du début du traité et ce qu'il appelle "the more practical *corpus* of the essay" (cf. pp. 245 et 246). Mais un historien de la philosophie hellénistique jugera probablement que les réflexions personnelles de Plutarque au sujet des étapes du progrès moral, ou de la *Seelenheilung*, ne permettent pas en elles-mêmes d'apprécier la pertinence des critiques qu'il oppose à la théorie stoïcienne de la προκοπή. En conséquence, la majeure partie du commentaire (qui, il faut par ailleurs le reconnaître, n'échappe pas toujours au danger de la paraphrase) pourra lui sembler hors sujet. Il aurait alors mieux valu, sans doute, se borner à examiner la nature et la validité des arguments formulés par Plutarque contre cette théorie stoïcienne dans la 2^e section du chapitre (pp. 224-247). Et si on donnait ainsi légitimement la priorité à cette orientation antistoïcienne du traité,

il était du même coup difficile de se contenter d'une simple allusion (p. 301, n. 279) au problème, non encore résolu, posé par le début du chapitre 12 (82 F4-83 A1), dans lequel est attribuée à Zénon, en contradiction flagrante avec les autres témoignages dont nous disposons, une distinction entre ce qui, dans Pâme humaine, ressortit à la raison et, d'autre part, une partie de cette âme qualifiée ici de *φανταστικόν και παθητικόν* (voir à ce sujet T. TIELEMAN, "Zeno and psychological monism : some observations on the textual evidence", dans *The philosophy of Zeno*, ed. by Th. Scaltsas and A. W. Mason, Lamaka, 2002, pp. 185-220, notamment 197 : "As it stands, the second half of this testimony [/. e. 82 F8-83 A1] cannot be squared with anything to be found in other Stoic texts").

Au contraire il n'y a, me semble-t-il, aucune réserve à formuler, tant s'en faut, sur les pages où sont examinés les arguments développés par Plutarque contre la conception stoïcienne de la *προκοπή*, tant dans le *De prof in viri*, que dans ses écrits antistoïciens (*De Stoic, rep.* et *De comm. not.*). R. a en effet le grand mérite de ne céder ni au risque de se laisser entraîner trop loin par la sympathie naturelle qu'éprouve souvent un commentateur pour un auteur qu'il a longuement fréquenté, ni aux jugements défavorables sur les capacités de Plutarque, qui, depuis H. von Arnim, ont encore cours aujourd'hui chez certains historiens de la philosophie hellénistique. Il reconnaît en effet que l'auteur du *De prof, in virt.* n'est pas toujours équitable envers ses adversaires, qu'il use parfois d'arguments plus rhétoriques que philosophiques, ou d'affirmations péremptives que l'on peut contester (cf. p. 237, n. 55), qu'il va même jusqu'à donner l'impression que, sa propre conception du progrès moral étant à ses yeux la seule concevable, les Stoïciens, malgré qu'ils en aient, ne sont pas en mesure de défendre efficacement leur conviction d'une réelle progression du *προκόπτων* (p. 228).

C'est sans doute l'explication des jugements qui ont plus d'une fois été portés sur la polémique qu'il a menée contre la *προκοπή* stoïcienne (cf. A. A. Long, cité p. 239, n. 58). Le principal reproche qu'on lui a adressé est de n'avoir pas compris que la conception stoïcienne de la transformation instantanée (*μβταβολή*) faisant accéder un homme du Mal au Bien est une métamorphose *intérieure*, une adhésion sans réserve à la Raison qui régit la Nature, sans que cette espèce d'illumination, ou de conversion, se traduise par un changement perceptible dans le comportement *extérieur* de celui qui en bénéficie. On se réfère en effet au témoignage de Chrysippe transmis par Stobée (*SVF* III, 510, voir ci-dessus, p. 111), qui souligne que celui qui accède à la dernière étape du progrès moral (*δ., ἐπ' ακρον προκόπτων*) accomplit déjà toutes les actions convenables (*καθήκοντα*), sans avoir acquis pour autant la vertu et le bonheur, faute de détenir la connaissance infaillible du Vrai qui seule lui conférerait la fermeté inébranlable,apanage du Sage. C'est ainsi, selon les Stoïciens, qu'un changement aussi radical pouvait passer inaperçu au moment même où il transformait le *προκόπτων* en Sage.

Mais jamais n'est expliqué comment cette transformation fulgurante échappe, même pour un temps, à la conscience de celui qui en fait l'expérience. Et R. a raison de conclure, à contre-courant de l'interprétation souvent reprise, que même si l'on imagine que la continuité du comportement extérieur peut masquer, pour qui s'en tient à cette apparence, une transformation intérieure aussi profonde, il serait inconcevable que celle-ci échappât, au moment où elle s'accomplit, à la conscience de celui chez qui elle survient : "...Plutarch appears to have detected a real weakness within the ethical theory of the Stoics...From a strictly theoretical point of view, Plutarch succeeds in refuting the Stoics adequately. His criticism, far from

being an irrelevant misinterpretation of Stoic doctrine, here at least *de facto* proves valid” (pp. 238-239).

Dans son dernier chapitre, R. examine les manuels d’Alcinoos et d’Apulée, destinés à ceux qui abordaient l’étude de la doctrine platonicienne. Le premier, intitulé *Enseignement des doctrines de Platon (Didaskalikos)*, se présente sous une forme très différente des polémiques antistoïciennes de Plutarque. D’une façon générale, il n’y est d’ailleurs jamais fait explicitement mention de positions philosophiques non platoniciennes, même quand l’auteur y fait allusion à des conceptions aristotéliennes ou stoïciennes qu’il juge conciliables avec le platonisme. Les dogmes d’autres écoles sont seulement ou acceptés ou rejetés, sans jamais être discutés, l’auteur estimant manifestement que de telles discussions n’auraient pas leur place dans un cours d’initiation à la pensée de Platon. Ainsi en va-t-il notamment de matériaux stoïciens inclus dans l’exposé d’Alcinoos sans que leur provenance soit spécifiée, tandis que les dogmes de ces mêmes Stoïciens considérés comme contraires à la doctrine platonicienne sont passés sous silence ou écartés sans autre forme de procès (pp. 369-370).

S’agissant du progrès moral, on a d’abord l’impression que la position d’Alcinoos pourrait ne pas être très éloignée de celle des Stoïciens, dès lors qu’il présente comme conforme au platonisme le principe fondamental de l’éthique stoïcienne, selon lequel le Bien moral est le seul bien (μόνον το καλόν αγαθόν, cf. ch. 27, p. 181,7 Hermann). Il en découle que les vertus sont à choisir pour elles-mêmes (δι’ αὐτάς αἰβράς*, cf. *ibid.*, p. 181, 5-6 H., et *SVF* III, 39, 40, 43, 47). R. rappelle judicieusement (p. 371, n. 48) que l’une des œuvres du Stoïcien Antipater de Tarse était intitulée *Que d’après Platon le Bien moral est le seul bien*, en trois livres (cf. CLÉMENT D’ALEXANDRIE, *Strom.*

V, 14, 97, 6 - *SVF* III, p. 252, fr. 56 d’Antipater), où il démontrait “que pour Platon la vertu se suffit et donne à elle seule le bonheur”, et relevait chez lui “beaucoup d’autres doctrines qui s’accordent avec celles des Stoïciens” (trad. Le Boulluec. R. cite dans la même note plusieurs références platoniciennes auxquelles pouvait penser l’auteur du *Didaskalikos* ; voir aussi A. LE BOULLUEC, *Clément d’Alexandrie, Les Stromates*, V, 2, Paris, 1981, p. 307). Alcinoos en déduit encore que, pour Platon comme pour les Stoïciens, il n’y a pas de degrés dans la Vertu (ch. 30, p. 183, 23-24 H.), et que “les vertus s’impliquent aussi les unes les autres” (καί αντακολουθεῖν...τάς ἀβράς, ch. 29, p. 183, 3 H., trad. P. Louis. Sur l’adoption de la notion d’*dvTaKoXouGia* par les Platoniciens, voir la note 479 de Whittaker dans la CUF). Mais il ajoute que, en revanche, contrairement aux vertus, les vices ne s’impliquent pas les uns les autres, qu’il y a des degrés dans le vice (*ibid.*, p. 183, 23-24, à rapprocher de PLUTARQUE, *De prof. in viri.*, 76 A7-B3), qu’il est donc impossible qu’un homme soit affecté de tous les vices à la fois (*ibid.*, p. 183, 25-30 H.), et qu’enfin, “puisque les vices sont susceptibles de plus et de moins, les fautes non plus ne doivent pas être égales” (*ibid.*, p. 184, 10-12H.). Il apparaît alors que la position de Platon sur le progrès moral est en réalité, selon Alcinoos, diamétralement opposée à celle des Stoïciens. Car celui qui progresse moralement ne peut évidemment pas être tenu, dans cette perspective, pour foncièrement mauvais, comme c’est le cas selon la conception stoïcienne. Cela veut dire que, comme le dit expressément Alcinoos, “il existe une disposition intermédiaire (μεταξύ τι να εἴξιν), ni mauvaise ni bonne”, s’il est vrai que “tous les hommes ne sont pas ou bons ou mauvais” (*ibid.*, p. 183, 31-34). En somme, pour Alcinoos comme pour Plutarque, c’est la tripartition péripatéticienne (et déjà platonicienne, cf. ci-dessus, pp. 118), reconnaissant pleinement au progrès

moral la place intermédiaire entre vertu et vice, qui doit impérativement être préférée à la dichotomie des Stoïciens, refusant tout moyen terme entre Bien et Mal (cf R., p. 374).

Ajoutons seulement que si ces deux auteurs s'accordent pour l'essentiel dans leur interprétation de la conception stoïcienne du progrès moral, leurs positions ne sont cependant pas identiques, de sorte qu'il aurait peut-être valu la peine de les confronter brièvement. Ce qu'ils ont en commun, c'est de professer à la fois - explicitement ou implicitement - que la vertu est une et ne comporte pas de degrés, mais qu'inversement il y a de grandes différences entre les comportements immoraux des hommes, ou leurs défaillances morales. Mais les explications qu'ils donnent à ce sujet ne sont pas les mêmes. Alcinoos, pour justifier l'idée d'un perfectionnement moral progressif tout en maintenant qu'il n'y a pas de degrés dans la vertu, est obligé de distinguer deux espèces de vertus, qualifiées respectivement de "parfaites" (τέλβια) et d' "imparfaites" (où τέ-Χειαι, ch. 30, p. 183, 17-22 H.). Ainsi, il a fait de vouloir concilier, en quelque sorte, la conception platonico-péripatéticienne du progrès moral avec celle des Stoïciens, en soutenant que, selon la formule de R., "As soon as one joins the group of προκόπων-Τ6Ç, one ceases to be completely bad, even though one is still far from being perfectly good." (p. 374). Mais l'idée de vertus imparfaites ayant "le même nom que les vertus parfaites à cause de la ressemblance qu'elles ont avec elles" (*ibid.*, p. 183, 18-19 H.), n'est guère qu'un subterfuge verbal et ne se concilie pas avec la notion d'une Vertu absolue et pour ainsi dire monolithique.

Plutarque semble parfois admettre cette dernière conception de la vertu (cf. *Vit. F ab.*, 10, 2; *Sert.*, 10, 6 [573 a8-10]), qui n'était d'ailleurs pas totalement étrangère à Platon (cf. *Lois XII*, 963 c7-964 a5, et déjà *Pro tag.*, 329 c6-d1, 349 b 1-5), mais il se sépare d'Al-

cinoos et d'autres Platoniciens sur un point essentiel. Sa vision dualiste du monde (cf. *Plutarque et le stoïcisme*, pp. 284-287) le convainc que "biens et maux sont souvent mêlés" dans ce monde, ou plutôt que rien, pour ainsi dire, de tout ce que produit ici-bas la nature n'est exempt de mélange (cf. *De Is. et Os.*, 371 A, et voir *P. et le stoïcisme*, p. 285, avec les notes 2 à 6). À l'inverse d'Alcinoos (et plus encore d'Apulée, qui mêle confusément la notion platonico-péripatéticienne du progrès moral et celle des Stoïciens, cf. R., pp. 382-390), l'auteur des *Moralia* et des *Vies* tient manifestement la figure idéale du Sage stoïcien pour une chimère. Le thème de la faiblesse humaine, qui revient avec insistance dans les *Vies* (cf. *P. et le stoïcisme*, p. 302 sqq.), doit nous rappeler que le mal moral n'est pas un accident, mais qu'il a son origine dans l'âme même de l'homme, et ne peut jamais en être totalement extirpé (*ibid.*, p. 300, avec n. 3, 4, 6 et 8). Il est difficile, est-il dit dans le prologue de la *Vie de Cimon*, "ou plutôt sans doute impossible de montrer une vie humaine irréprochable et pure", s'il est vrai que la nature humaine "ne produit jamais aucun acte purement moral ni aucun caractère dont la vertu ne prête à contestation" (2, 4 et 5). C'est cette forme spécifique de platonisme qui fait l'originalité de Plutarque, et permet de comprendre son opposition irréductible à la théorie stoïcienne du progrès moral.

Concluons que si l'on peut être en désaccord avec certaines interprétations soutenues par l'auteur de ce livre remarquable, il n'en reste pas moins que ces désaccords ne doivent certainement pas oblitérer l'intérêt de celui-ci, qui témoigne constamment des excellentes qualités de son auteur, ainsi que de l'étendue de ses connaissances dans le vaste champ des littératures grecque et latine, comme de l'histoire de la philosophie de l'antiquité classique.