André Tournon & Olivier Guerrier, « La fortune providentielle : lectures de Plutarque au XVIe siècle », p. 1-24.
<http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>

Hasard et Providence XIVe-XVIIe siècles

Actes du cinquantenaire de la fondation du CESR et XLIXe Colloque International d'Études Humanistes
Tours, 3-9 juillet 2006

publié par le Centre d'Études Supérieures de la Renaissance

Responsable de publication

Marie-Luce Demonet
Université François-Rabelais de Tours, CNRS/UMR 6576

Mentions légales

Copyright 2007-2008 — © CESR. Tous droits réservés.
Les utilisateurs peuvent télécharger et imprimer cet article,
pour un usage strictement privé.
Reproduction soumise à autorisation.

Date de publication

23 octobre 2008

Date de mise à jour

Ouvrage en ligne publié avec le concours
de l'Université François-Rabelais, du CNRS,
du Ministère de la Recherche et de l'Enseignement supérieur,
du Ministère de la Culture et de la Communication,
du conseil régional du Centre,
du conseil général de l'Indre-et-Loire,
de l'Institut Universitaire de France

Collection « *La Renaissance en ligne* »

Hasard et Providence XIVe-XVIIe siècles
Tours, CESR, 3-9 juillet 2006
André Tournon & Olivier Guerrier – 23 octobre 2008 – p. 1-24

André Tournon
Université de Provence

La fortune providentielle : lectures de Plutarque au XVIe siècle (I)

Hasard, ou vindicte de la Providence ? Le traité « De la fatale Destinée » (*Περὶ Εἱμαρμένης*) n'a pas eu beaucoup de chance, à en juger par les réactions de ses lecteurs les plus attentifs ; et d'abord par celle d'Amyot, visiblement déçu et embarrassé, comme le déclare sa note liminaire :

> Tout ce petit traité est misérablement partout lacéré et mutilé, c'est plutôt deviner que traduire : ce que j'en ai fait : et pour tant prié-je les Lecteurs de m'excuser si je ne pleuvis pas ce que j'en ai écrit.

En épilogue, l'aveu de perplexité devient formule de rejet :

> Tout y est corrompu, et ne s'en peut rien tirer de solide résolution.

Quant à Simon Goulart, s'il apprécie quelque peu ce texte et consent à l'annoter, il en attribue le mérite aux ravaudages opérés, selon lui, par le traducteur ; ce qui revient à présupposer l'incohérence de l'original grec :

> Encore que le translateur s'excuse modestement, toutefois puisqu'il a joint les pièces de ce discours avec une grâce et dextérité singulière, nous en marquerons quelque chose.[1]

Suivent les réserves rituelles sur la philosophie païenne, mais aussi le conseil de lire plutôt saint Augustin et « plusieurs doctes hommes de notre siècle » si l'on désire vraiment s'instruire : Plutarque, même arrangé par Amyot, n'aurait décidément rien compris à la destinée. Ajoutons, hors de notre champ de recherche,

1. Première note marginale, tenant lieu de notice, p. 622 de l'éd. Stoer, Genève, 1613 (pagination de référence pour les textes d'Amyot cités ci-après).

http ://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence

que les érudits modernes expriment plus respectueusement leur défiance, mais, pour la plupart, prononcent la sentence fatale : bien que fidèle en gros à la pensée de Plutarque, selon J. Hani, l'ouvrage serait probablement apocryphe[2], imputable à un disciple sans doute plus docile que doué.

Nous voici donc en présence d'un traité tenu pour défectueux. Prenons acte de ce discrédit, à considérer, par hypothèse de travail, comme révélateur des difficultés qu'éprouve un lecteur du XVIe siècle, quelle que soit son érudition d'helléniste, à suivre les idées de Plutarque[3] sur les rapports entre la providence, la destinée et la « fortune ». La méthode sera de tirer parti de ses motifs avoués — les obscurités, lacunes et incohérences apparentes du texte, signalées par les retouches plus ou moins discrètes qu'Amyot se sent tenu de faire, soit en gauchissant sa version, soit en amendant le texte grec publié par Froben, comme en témoignent les notes marginales inscrites sur son exemplaire[4]. Ces interventions du traducteur, et les choix d'interprétation par lesquels il tente de fixer un sens plausible à ses yeux, sont autant d'indices de ce qui le déconcerte ; autrement dit, autant d'éléments d'où ressortent en négatif les problèmes sur lesquels nous devons réfléchir.

Allons d'emblée au trait le plus accusé : une retouche qui inverse la signification de la page concernée, créant ainsi dans le traité une tension irréductible, à la limite de la contradiction. Elle porte sur un passage où Plutarque expose, d'après le *Timée*, la théorie du retour cyclique des événements de l'univers, d'une Grande Année à l'autre :

> Parquoi la seule habitude du ciel ordonnée en toutes choses, tant envers soi même, que envers la terre, et envers toutes les choses terrestres, après longues révolutions reviendra derechef quelquefois, et celles qui suivent après consécutivement, et qui s'entretiennent de rang, baillent aussi conséquemment chacune ce qu'elle apporte par nécessité : car, afin que la matière soit plus éclaircie, *supposons que tout ce qui est en nous et autour de nous avienne et se fasse par le cours des cieux & influences célestes, comme étant cause efficiente entièrement de ce que j'écris ceci maintenant, et de ce que tu fais, ce que tu fais aussi*

2. On trouvera dans l'édition de Jean Hani (Les Belles Lettres, 1980) les tenants et adversaires de l'authenticité (notice, n. 2, p. 3-4) ainsi que les arguments philologiques contre cette hypothèse, et les rapprochements qui inscrivent néanmoins dans la mouvance de Plutarque et de son éclectisme les principales idées exposées dans le traité (p. 4-7 et 11-12).

3. Ou peut-être, répétons-le, de son double ; mais en dépit des réserves des hellénistes contemporains, le *Περὶ Εἱμαρμένης* sera ici considéré comme une œuvre de Plutarque, selon la perspective de ses lecteurs du XVIe siècle (époque à laquelle son authenticité n'était pas mise en doute).

4. Bâle, 1542 [BnF rés. J 103]. C'est à Françoise Frazier qu'est dû le relevé de ces notes, base de la présente étude. Qu'elle trouve ici l'aveu de notre dette, et nos plus vifs remerciements.

> *présentement, et en la même sorte que tu le fais.* Par ci après donc, quand la même cause reviendra, nous ferons les mêmes choses que nous faisons, et en la même sorte, et redeviendrons les mêmes hommes, et ainsi de tous les autres, et ce qui suit après aviendra aussi par la cause suivante : et bref toutes choses qui seront avenues en chacune des universelles révolutions, seront derechef rendues les mêmes. (p. 623)

Le passage inscrit ici en italique repose sur une rectification du texte original, qui précisait au contraire que le cycle de la Grande Année ne concernait que les événements majeurs, eux-mêmes déterminés par la configuration du ciel (*κατ᾽ οὐρανὸν σχήσις*, traduit plus haut par « habitude du ciel ») ; non les faits et gestes individuels :

> […] Remarquons pourtant, pour éclairer notre situation actuelle, que *le fait pour moi d'écrire les mots que j'écris en ce moment, et le fait, pour toi, de faire ce que tu te trouves faire, et de la manière dont tu le fais, ne sont pas dus à l'influence céleste considérée comme la cause de tous les événements*[5]. Ainsi donc quand reviendra la même cause (*πάλιν τοίνυν ἐπειδὰν ἡ αὐτὴ ἀφίκηται αἰτία*) […] nous referons les mêmes actes et de la même manière. (569 B-C)

La modification opérée par Amyot dans les signifiants est discrète (elle se réduit à la suppression d'une négation, dissoute dans une homophonie) ; donnée pour conjecturale (« *Puto…* »), elle est tout à fait plausible, et le sens qu'elle fait apparaître s'accorde avec la suite immédiate du texte, qui insiste sur le retour périodique des mêmes individus accomplissant les mêmes actions. Le texte est ainsi plus cohérent, en lui-même et à l'échelle de l'unité argumentative où il figure : est décrit un univers de type stoïcien, où tous les gestes sont pris dans des chaînes de conséquences ou des systèmes régulateurs infaillibles. Là où le texte adopté par J. Hani ménage une aire d'indétermination, au moins pour le détail des faits et gestes individuels, celui d'Amyot subordonne tout à la causalité céleste, dont la périodicité détermine l'éternel retour de chaque événement.

Mais c'est là une assertion avancée à titre d'hypothèse (*᾽Έστω…* = « Soit… »), et imposée par la logique du contexte proche qui insiste sur le retour cyclique. Dans la suite du traité, Amyot reproduit fidèlement l'inventaire et l'analyse des

5. Trad. J. Hani. Le texte original, dans l'édition Froben, porte en effet *᾽Έστω* […] *᾽ότι <u>οὐ συμβαίνει</u> ἀπὸ τῶν οὐρανίων* […] *τὸ ἐμὲ γράφειν νυνὶ τάδε…*, littéralement « Admettons […] qu'il n'arrive pas par l'effet du ciel que j'écrive ceci maintenant ». Amyot corrige les mots soulignés ici en *ὁτιοῦν συμβαίνειν*, proposition infinitive à sujet indéfini (*ὁτιοῦν*, où se résorbe le lexème négatif *οὐ*), complément de *᾽Έστω* placé en tête de phrase pour introduire l'hypothèse. L'éditeur moderne s'abstient de faire état de cette retouche, comme de s'interroger sur la cohérence de la version qu'il propose lui-même.

notions opposables à ce type de déterminisme auquel les stoïciens ramènent le destin : la contingence (*τὸ ἐνδεχόμενον*), l'initiative personnelle (*τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν*) qui s'y inscrit, la Fortune (*τύχη*), le hasard (*αὐτόματον*). Il en résulte que l'ajustement interne de la séquence est assuré au détriment de celui de l'ensemble du traité. Ce qui révèle la difficulté majeure de celui-ci : le souci de sauvegarder à la fois la providence, ainsi que la destinée censée en appliquer les décrets, et le hasard sous ses diverses formes.

Pour résoudre cette aporie, Plutarque combinait deux types d'explications : l'un analytique, par examen approfondi des modes selon lesquels « la destinée » régit les événements ; l'autre que l'on pourrait dire mythique, par distinction des instances qui transposent en « destinées » les décrets providentiels, grâce à l'intervention de multiples agents divins à l'œuvre dans l'univers. Il semble qu'Amyot n'ait pas clairement perçu les justifications auxquelles conduisait la première approche, et soit resté réticent devant la seconde, jusqu'à en méconnaître partiellement les apports.

Dans sa démarche analytique, Plutarque considère l'adage qui affirme le plus fortement l'universalité du destin, « Tout se fait selon le destin » (*πάντα καθ᾽ εἱρμαρμένην* — 570 C) ; mais c'est d'abord pour en restreindre l'application littérale :

> Si cet aphorisme veut dire que tout est contenu dans le Destin, il faut admettre que la proposition est vraie ; (si même on veut faire rentrer dans le destin tous les événements humains, et tous les phénomènes terrestres ou célestes, cela aussi, accordons-le pour le moment). Mais si, comme cela paraît bien plutôt être son sens, l'expression *selon le Destin* ne désigne pas la totalité des choses, mais seulement ce qui est une conséquence du Destin, alors on ne peut affirmer que tout est *selon le Destin* (*καθ᾽ εἱρμαρμένην*), bien que tout soit *dans* le Destin. (*οὐδ᾽ εἰ ἐν εἱρμαρμένῃ παντα* — trad. J. Hani, *ibid*.)

La traduction d'Amyot est ici plutôt embarrassée, et embarrassante :

> Si on entend que toutes choses soient comprises et contenues en la fatale destinée, il faut concéder que cette proposition est véritable […] ; mais si on entend, ce qu'il semble, que ce mot d'être fatal emporte plus, que non toutes choses, ains seulement ce qui suit, et qui est dépendant, soit fatal, alors ne faut-il pas dire ne confesser que toutes choses soient en la fatale destinée (p. 625)

Manque la distinction qui éclairait tout (en corrigeant la formule gnomique), entre *ἐν εἱρμαρμένῃ*, qui situe l'événement « dans » le cadre du Destin (mais sans détermination précise), et *καθ᾽ εἱρμαρμένην*, qui le fait advenir « selon » le

Destin (conformément à ses déterminations) ; et il est difficile d'en trouver un équivalent dans la paraphrase assez gauche qui restreint le champ de la fatalité à « seulement ce qui suit, et qui est dépendant » — autrement dit, mais il faut le deviner, à ce qui est déterminé par une série de causes et d'effets procédant infailliblement du destin.

Amyot traduit pourtant très exactement les explications qui rendent compte de ce qui s'accomplit dans le cadre du destin sans être déterminé par lui, sur la base d'une analogie entre décrets providentiels et lois humaines : des actes peuvent ressortir à de telles dispositions sans être prescrits ni même autorisés par elles…

> […] car tout ce que la loi comprend (*περιείληφεν*), et dont elle parle, n'est pas légitime ni selon la loi (*οὐδε νόμιμα οὐδε κατὰ νόμον*), parce qu'elle comprend trahison, elle traite de la lâcheté d'abandonner son rang en bataille, et l'adultère, et de plusieurs autres choses semblables, dont on ne saurait pas dire que pas une soit légale, attendu même que ni faire vaillamment tuer les tyrans, ni faire aucun autre acte vertueux ne se doit à mon avis appeler légal, parce que le légal proprement est ce qui est commandé par la loi. […] Légal et selon la loi est ce qui nommément est préfix, et expressément commandé par la loi en quelque action que ce soit : ainsi sont seulement fatales et selon la destinée fatale celles qui sont faites suivant la disposition divine précédente. (p. 625-626)

La comparaison n'est sans doute pas irréprochable, puisqu'il s'agit dans un cas de normes, dans l'autre de processus effectifs, et que Plutarque néglige de justifier leur assimilation. Mais elle a le mérite de préciser la distinction entre ce qui est conforme au destin et ce qui relève du destin sans s'y conformer. Le défaut de la traduction est de n'avoir pas noté explicitement cette différence dans l'exposé théorique, si bien que seul l'exemple par analogie est clair : dispositif dont peut se satisfaire le rhéteur, non le dialecticien.

Cette phase un peu brouillée de l'argumentation devrait être éclaircie par les précisions qui suivent, sur les « relations » (*τὸ πρός τι*) entre la destinée et les différents types de production des événements (570 E - 572 E). Dans le texte grec, l'enquête était annoncée, avant même l'analyse théorique, en termes prometteurs :

> Nous devons ensuite examiner le problème des relations : quelle est la relation du Destin avec la Providence, avec la Fortune, avec ce qui est en notre pouvoir, avec le contingent, et les autres choses semblables. (570 B)

Amyot modifie un peu la formulation :

> Après il nous faut venir à traiter aussi de la relation, c'est-à-dire comment se réfère et se porte la fatale Destinée envers la Providence divine, et comment envers la fortune, *et que c'est* ce qui est en nous, et qui est contingent, et toutes choses semblables. (p. 625)

Le passage à la question, ici en italiques, « que c'est » (= qu'est-ce que… ?) escamote le problème là où il fait difficulté : sont annoncées des définitions, non des études de rapports. Inadvertance ? On pourrait le penser en rencontrant un peu plus loin (570 E) une formule exempte d'altération (exception faite d'un ajout, « le franc arbitre », glosant « ce qui est en nous », *τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν*) qui marque un retour à la question centrale :

> Cela étant ainsi, il faut maintenant déclarer comme ce qui est en nous, le franc arbitre, la fortune, le possible, le contingent, et autres choses semblables qui sont colloquées entre les précédentes, peuvent subsister avec la fatale destinée, et la fatale destinée avec elles : car la fatale destinée embrasse tout, comme il semble, et toutefois ces choses-là n'aviennent pas par nécessité, ains chacune d'icelles selon le principe de son naturel. (p. 626)

Mais la promesse n'est pas tenue, même dans le texte grec : Plutarque se borne à définir les premières notions énumérées et leurs rapports mutuels, non leurs rapports avec « la destinée » ; et la traduction parfois très approximative[6] ne contribue pas à préciser le propos. Bref, le lecteur se trouve en présence d'un ensemble de concepts correctement exposés et distingués dont l'articulation reste lacunaire en ce qui aurait dû être son point crucial.

Ce défaut de cohérence dessine comme en creux la problématique du traité : la difficulté qu'éprouve Plutarque, et plus encore son traducteur, à concevoir un point de raccord entre des images du monde concurrentes, procédant des schémas opposés (et tenus tous deux pour valides) de la nécessité et de la contingence. Le philosophe grec résout l'aporie en pluralisant en une cosmologie mythique ce qu'il donne pour instance(s) régulatrice(s) de l'univers. Amyot paraît ne pas arriver à suivre cette voie, faute d'avoir pu assimiler les spéculations d'origine platonicienne qui dès le début du traité, indiquées par allusions, en posaient quelques jalons.

---

6. On y relève même une erreur, au sujet des événements contingents : après les avoir distingués en « choses » rares, fréquentes, ou aléatoires à chances égales, Amyot note bien qu'en ces dernières les éventualités « sont opposées à elles-mêmes » (en ce sens que les possibilités d'issues contraires s'y équilibrent) mais ajoute la glose malencontreuse « à savoir celles qui arrivent le plus souvent à celles qui aviennent rarement », ce qui fausse tout, par confusion.

De fait, on éprouve une certaine surprise à constater que les citations fragmentaires de Platon, au début du traité, sont régulièrement faussées par le traducteur, au point que leur arrière-plan textuel en devient méconnaissable. Tel est le cas des deux premières, alléguées pour caractériser les modes d'opération du Destin :

> Sous le premier rapport, celui de l'activité, Platon nous en donne une idée dans le *Phèdre*, lorsqu'il dit : « Voici la loi d'Adrastée : Si <une âme> s'est attachée à suivre fidèlement un dieu, etc. » et dans le *Timée*, quand il parle des lois applicables à la Nature universelle, que Dieu a fait connaître aux âmes immortelles […]. (568 C ; trad. J. Hani, p. 622)

Amyot, par deux fois, escamote le rôle de ces « âmes immortelles » (purs esprits, acolytes des dieux) dans la régulation de l'univers :

> Quant à l'action, en premier lieu Platon l'a ainsi grossièrement ébauchée en son livre intitulé *Phædrus*, C'est l'ordonnance inévitable, qui toujours suit et accompagne Dieu : et en son traité qui se nomme *Timæus*, Les lois que Dieu a établies aux âmes immortelles, en la procréation de l'univers. (p. 622)

Là où le texte du *Phèdre* (248 c) se bornait à *citer* l'« ordonnance » (*Θεσμός τε Ἀδραστείας ὅδε, ἥτις ἂν…* « voici la loi d'Adrastée [= l'Inévitable] : toute âme qui… ») sur la condition des âmes restées exemptes de tout engluement dans la matière, la version reconstituée par Amyot *identifie* cette ordonnance comme un équivalent du destin, annexé à la volonté divine et généralisé par abstraction de son objet[7]. Quant à l'allégation du *Timée* (41, d-e), elle est altérée par simple sollicitation du vocabulaire : Platon parlait des lois de la nature que le Démiurge avait fait connaître (littéralement avait « dites », *εἶπε*) aux esprits immortels chargés de régir selon elles le cours des astres et les grands processus physiques ; Amyot traduit (« […] a *établies* aux âmes […] ») comme s'il s'agissait des lois que Dieu assigne à toute créature dotée d'une âme immortelle ; il fait ainsi disparaître toute allusion à la fonction rectrice déléguée aux esprits qui animent le cosmos.

Plus loin, il récidive : trouvant le même passage du *Phèdre* (248 c) que Plutarque cite cette fois sans le tronquer, il en gauchit la traduction. Le texte grec porte sur le statut des « âmes » qui ont pu contempler les Idées, au-delà de la sphère des fixes :

7. Par conjecture (« *puto* »), Amyot modifie et déplace le démonstratif pour lire *λέγων ὧδε*, « [Platon] disant ainsi », et faire de *θεσμὸς Ἀριστείας* l'antécédent du relatif *ἥτις*… « l'ordonnance qui… ». Il ne retient donc que le rapport entre « Dieu » et la loi universelle qu'il édicte, abstraction faite des « âmes » (dans l'original, *ἥτις*, mais en fonction d'indéfini) que visait cette ordonnance.

> Voici quelle est l'ordonnance d'Adrastée : toute âme qui, compagne fidèle <d'une divinité>, a eu quelque vision de la vraie réalité n'éprouvera aucune souffrance jusqu'à la prochaine révolution céleste ; et si elle est capable de persévérer toujours dans cette disposition, elle sera toujours exempte de mal. (570 A, trad. J. Hani)

Amyot ramène l'intuition des vérités absolues soustraites à la temporalité, privilège des purs esprits, à une saisie des événements temporels *sub specie Providentiæ*, proche de la conception stoïcienne du Destin par enchaînement de causes et de conséquences :

> Cela est l'ordonnance d'Adrastie, c'est-à-dire la loi et arrêt inévitable, à laquelle si quelque âme se pouvait associer, elle verrait par conséquence tout ce qui serait jusques à l'autre générale révolution, et serait exempte de mal, et si elle le pouvait toujours faire, elle ne souffrirait jamais aucun dommage. (p. 625)[8]

Il retrouve ou reconstitue ainsi une perspective humaine, postulant seulement que le déroulement des événements est réglé à jamais par une instance unique (Adrastée, « l'Inévitable ») ordonnatrice du monde et des temps. Ici encore les « âmes immortelles » de la cosmologie platonicienne, acolytes des dieux, perdent leur spécificité : le sage capable d'adhérer pleinement à l'ordre universel jette le même regard sur les choses, et en éprouve la même sérénité.

Une dernière citation de Platon subit une inflexion par amendement conjectural du texte, toujours dans le même sens. Dans les exposés de synthèse sur lesquels s'achève le traité, Plutarque allègue la cosmogonie du *Timée* pour exposer les rapports entre l'acte ordonnateur du Démiurge, providence divine tirant le monde du chaos, la destinée qui le pérennise en lois et les puissances stellaires qui régissent l'application de celles-ci :

> Ainsi donc ces choses [= le cosmos ordonné] et celles qui sont mentionnées ensuite, jusques et y compris les âmes humaines, doivent être regardées comme formées selon la Providence, j'entends la première Providence. Timée continue en ces termes : « Ayant formé l'univers, Dieu le divisa en un nombre d'âmes égal à celui des as-

8. La retouche est corroborée par deux interventions sur le texte : au début de l'« ordonnance », *ἥτις ἂν ψυχὴ συνοπαδὸς γενομένη*, Amyot propose en marge *forte ᾗ εἰ τις*, « peut-être "à laquelle si quelque…" », ce qui lui évite de suppléer <*θεῷ*> comme complément de *συνοπαδὸς*, et lui fait associer l'âme à *Ἀδραστεῖα*, métonymie de son propre décret, *θεσμός*. D'où la traduction « à laquelle si quelque âme se pouvait associer… ». Plus loin, en regard de *κατίδῃ τι τῶν ἀληθῶς*, « a quelque vision de la vraie réalité », Amyot note *puto ἀκολούθως*, « je conjecture "de façon suivie" », reconstituant ainsi à partir d'*ἀληθῶς*, jugé erroné (et corrigé en *ἀληθῶν* par d'autres éditeurs), un adverbe qui marquerait la continuité dans les séries déterminées d'événements.

> tres, et il assigna une âme à chaque astre, et la faisant monter sur lui comme sur un char, il fit connaître à ces âmes la nature de l'univers et leur révéla les lois du Destin ». (573 D, trad. J. Hani)

La traduction d'Amyot change l'ordre et l'objet des opérations divines :

> Il faut donc estimer que la Providence, je dis la première et souveraine, constitua premièrement cela [= le cosmos ordonné], et puis de rang les choses qui ensuivent jusqu'aux âmes des hommes, et après il créa les huit sphères, autant comme il y a de principaux astres, et distribua à chacune une âme, et les mit toutes comme dedans un chariot sur la nature de l'univers, et leur montra les lois et ordonnances de la fatale Destinée. (p. 631)

Cette modification tient à un coup de force syntaxique et à une retouche. D'une part le traducteur soude le résumé initial des opérations du démiurge à la citation littérale du *Timée*, dès lors comprise comme marquant une étape ultérieure (alors qu'elle renvoie au tout début du plan divin). D'autre part, il conjecture en marge, à la place de l'adverbe *οὕτω*, asyntaxique dans le texte tel qu'il le lit, le numéral *ὀκτὼ*, « les huit », pour obtenir le syntagme plausible « ensuite ce qu'on appelle les huit <sphères> »…[9], complément, comme tout ce qui précède, de la proposition principale « la Providence […] constitua… » (repris dans la traduction sous la forme « il créa »). Résultat : ici encore, les puissances rectrices de l'univers sont comme disqualifiées, par déplacement : la création des sphères célestes et de leurs « âmes » vient après celle des âmes humaines, comme si le démiurge avait fait surgir par anticipation dans son geste organisateur les esprits des hommes à venir, avant les astres ! Étrange réorientation anthropocentrique, accusée encore dans le commentaire final de Plutarque par la traduction qui, sur une équivoque de vocabulaire, fait surgir le Forum ou l'Agora, avec leurs débats bien humains, autour des décrets du destin :

> Qui sera celui qui ne croira que par ces paroles <Platon> déclare disertement et manifestement la Destinée fatale être *comme une tribune aux harangues*, et par manière de dire une constitution de lois civiles convenables aux âmes des hommes ? (p. 631)[10]

9. Les premiers motifs de ce remaniement se devinent sans peine. Amyot, qui négligeait la démarcation entre paraphrase et citation, ne pouvait pas intégrer à sa traduction la phrase de transition qui assurait le passage de l'une à l'autre, littéralement « ces propos-là exprimés en ces termes » (*τὰ δ᾽ ἐντεῦθεν οὕτω λεγόμενα*). Il conjecture donc (*forte*, « peut-être ») à la place de *οὕτω λεγόμενα*, « exprimée en ces termes », *ὀκτὼ λεγόμενα*, « ce qu'on appelle les huit <sphères célestes> », et réfère *ἐντεῦθεν*, pris au sens de « à partir de là », non à la succession des énoncés dans le *Timée*, mais à la succession des gestes cosmogoniques.

10. 573 D — Cf. la traduction de J. Hani : « Qui pourrait douter que ces mots désignent explicitement et de la façon la plus claire le Destin comme une espèce de base et de législation civile appro-

Ces gauchissements ou méconnaissances des fragments platoniciens épars dans le traité paraissent guidés par une sorte de méfiance spontanée à l'égard de toute pluralisation de l'instance divine où se combineraient volonté de la providence, lois du destin et cours des événements. Préventions du traducteur contre tout ce qui ressemblerait à des vestiges de polythéisme antique ? C'est possible. Mais il en résulte que l'argumentation est démunie des quelques jalons qui dans l'original conduisaient discrètement vers la dernière phase de l'enquête, celle où se profile une solution des principales difficultés : la théorie des trois « providences », qui permet d'organiser en système les rapports entre des modes de production des événements jusqu'alors décrits séparément et réputés étrangers entre eux, sinon même incompatibles.

Revenons un instant sur ce point, pour en préciser les termes essentiels. Plutarque a défini, en concurrence avec ce que règle strictement « la fatale destinée », des types d'événements qui ne sont pas prédéterminés, bien qu'ils s'inscrivent dans le même cadre ; parmi ceux-ci, il distingue avec soin, en suivant d'assez près les analyses d'Aristote[11], ceux qui outre leur caractère aléatoire (dénoté par les termes de « hasard », *τὸ αὐτόματον*, dans l'ordre des faits physiques, et de « contingence », *τὸ ἐνδεχόμενον*, dans l'ordre du vécu) ont pour trait spécifique la possibilité de prendre sens : la « fortune » (*Τύχη*) dans l'ordre des événements, l'initiative arbitraire (*τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν*) dans l'ordre des conduites. Il s'attarde particulièrement sur « la Fortune », en des considérations qu'Amyot traduit de façon exacte, et assez claire :

> Quelques-uns des anciens ont défini la fortune être la cause inconnue et imprévoyable au discours de la raison humaine : mais selon les Platoniques, qui en ont approché plus près par raison, on la définit ainsi : la Fortune est cause par accident ès choses qui se font à quelque fin, et qui sont en notre élection (*αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς τῶν ἕνεκα τοῦ ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν*) : et puis ils y ajoutent encore, improuvue et inconnue au discours de la raison humaine. (572 A-B, p. 628)

Et il en donne pour exemple le croisement de séries causales hétérogènes (mécanisme typique du hasard) qui a fait différer l'exécution de Socrate après sa condamnation :

> <… cela> arriva par un concours de plusieurs causes ensemble l'une sur l'autre : parce que le prêtre couronna de festons le vaisseau <en-

priée aux âmes humaines […] ? » Dans la version d'Amyot, le mot *βάσις*, « base » ou « fondement », est bizarrement traduit par « tribune aux harangues », sans doute par contamination de la locution suivante,*πολιτικὴ νομοθεσία*, « législation de la cité ».

11. *Physique*, 195-197.

http ://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence

> voyé à Délos> à autre fin et autre intention, et non pas pour l'amour de Socrate, et les juges l'avaient condamné pour autre cause aussi : mais l'événement et accident fut étrange (*παράλογον*) et de telle sorte, comme s'il fût arrivé par prévoyance ou de quelque humaine créature ou de quelque autre supérieure nature. (*ἐκ προνοίας* […] *ἤτοι ἀνθρωπίνου τινὸς ἢ τῶν ἔτι κρειττόνων*)

Ce « comme si… » (*οἷον κἂν…*) est capital : il permet de situer les effets de la *Τύχη* dans les systèmes de valeurs et d'anti-valeurs qui définissent le sens humain des événements, mais à titre de simple apparence, sans que soit présupposée l'intervention d'une volonté humaine ou divine dans le processus[12], et même en excluant cette éventualité si l'on prend à la lettre le correctif des platoniciens : la « cause » qui relève de la Fortune doit être « improuvue » (*ἀπρονόητον*, « imprévue ») et « inconnue » (*ἄδηλον*) à la raison, si bien que le fait lui-même est surprenant parce qu'étranger à tout calcul (*παράλογον*). On aboutit ainsi à un contraste assez troublant : dans l'exemple allégué, le délai entre la condamnation de Socrate et son exécution était éminemment souhaitable (puisqu'il a laissé au sage le temps de parfaire son œuvre en traitant des lois et de la discipline civique avec Criton, de l'immortalité de l'âme avec Phédon…) mais aucun des agents humains qui ont déterminé la situation (ni les juges qui ont prononcé la sentence de mort, ni le prêtre qui en a retardé l'effet) ne l'a prévu ni voulu : le sens de l'événement ne s'est dessiné qu'après coup, et sans signature. La configuration est donc opposée à celle des décrets de la destinée : en ceux-ci, tout est supposé prévu et programmé par la sagesse divine, soit sous forme de lois, soit sous forme de processus téléologiques exactement calculés ; dans les coups de la fortune, rien n'est prévu ni prévisible, les combinaisons de circonstances sont dues au hasard. Mais dans les deux cas se dessine un sens, postulé comme une norme si on l'impute au destin, découvert comme une bizarrerie si on l'impute à la fortune.

Les tensions internes du traité sont accusées à l'extrême dans ce contraste entre les deux types de processus aux termes desquels on croit reconnaître un sens assorti aux postulations ou aux mirages humains. Pour les résoudre, et réduire enfin les disparates conceptuelles du traité, Plutarque a recours à une cosmologie mythique, selon laquelle peut être instaurée et perpétuée une concurrence irrésolue entre diverses régulations du monde et de l'histoire. La providence à laquelle il subordonne tout y est démultipliée en trois instances, d'autorité inégale, qui président à des mécanismes très différents :

12. Aristote excluait même cette hypothèse, contraire à la nature aléatoire du processus : l'or trouvé en terre est effet de fortune pour le jardinier qui voulait planter des choux, succès d'un dessein bien conduit pour le prospecteur à la recherche d'une mine.

http ://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence

> La providence donc suprême et première est l'intelligence et volonté du premier et souverain Dieu, qui fait bien à tout ce qui est au monde, par laquelle toutes les choses divines en tout et partout ont été très bien et très sagement ordonnées et disposées. La seconde providence est celle des seconds dieux qui vont par le ciel, par laquelle les choses temporelles et mortelles s'engendrent ordonnément et réglément, et ce qui appartient à la conservation et continuation de chaque genre des choses. La troisième se peut vraisemblablement appeler la providence des Démons qui sont parmi la terre, ordonnés pour observer et régir les actions des hommes : cette troisième providence se voit[13], mais toutefois proprement et principalement se nomme providence la suprême et première. (572 F - 573 A, p. 630)

Le système est plus disparate qu'il ne semble au premier abord. La distinction entre les deux premières providences, conforme à la cosmologie du *Timée*, ne fait aucune difficulté : l'une et l'autre président à des processus parfaitement ordonnés, loi instaurant l'ordre universel et régularité des cycles astraux et biologiques. Amyot adopte même, plus loin, une leçon propre à inscrire la « première providence » dans la doctrine vétéro-testamentaire de la création :

> Qui recevra cette origine de génération et de la création du monde telle comme les hommes nous l'ont laissée par écrit, il fera très bien. (573 C, p. 630)[14]

La troisième providence est autrement conçue. Elle a statut d'autorité divine tutélaire — les démons sont institués gardiens des hommes — mais elle est appropriée aux événements du monde sublunaire, dont les caprices seraient assimilables à ceux de la Fortune (*τύχη*) comme à ceux des décisions humaines (*τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν*) ; et elle semble avoir partie liée avec ces deux domaines de l'irrégularité, dans les formules de synthèse qui, à la fin du traité, tentent de fixer les rapports entre les différentes « providences » et la destinée :

> Quant à moi, j'entends et interprète ainsi la sentence de Platon : car étant la Providence triple, la première, comme celle qui a engendré la fatale destinée, en quelque manière la comprend : la seconde, étant engendrée avec elle, est aussi totalement comprise et embras-

13. Amyot lit *τρίτης* (= troisième) *θεωρουμένης* au lieu de *τριττῆς* (= triple). Cf. la trad. de J. Hani, « On voit donc ainsi qu'il y a une triple providence, mais c'est la première qui mérite au sens strict et pleinement le nom de Providence ».

14. Amyot adopte *ταυτὴν δὴ γενέσεως κόσμου* […] *ἀρχὴν*, litt. « ce principe d'une genèse du monde » (au lieu de *γενέσεως καὶ κόσμου* […] *ἀρχὴν*, de l'éd. de Bâle, que J. Hani traduit « le principe essentiel du devenir et du monde »). De plus la traduction du contexte, en substituant aux « sages », *ἀνδρῶν φρονίμων* détenteurs d'un savoir, les « hommes », dépositaires et transmetteurs indistincts de cette doctrine, paraît faire discrètement allusion à la tradition judéo-chrétienne.

> sée quant et elle : la tierce, comme étant depuis engendrée de la fatale destinée, e<s>t comprise dessous elle, *en la même sorte que le sont ce qui est en nous et la fortune, comme nous avons dit*[15] (574 B, p. 632)

Les efforts de Plutarque pour rattacher l'action de cette « troisième providence » à la doctrine platonicienne ne contribuent guère à la clarté du texte, qui devient presque inintelligible dans la traduction d'Amyot :

> car ceux à qui l'assistance de la puissance d'un démon aide, ainsi comme dit Socrate, exposant que c'est que l'ordonnance inévitable d'Adrastia, Ce sont ceux-là que toi-même sens et entends bien, lesquels croissent et viennent en avant incontinent : Ainsi faut il attribuer à cette tierce Providence la faveur que font les Démons à quelqu'un, et ce que soudainement ils deviennent grands par force de la destinée : bref il ne peut être douteux à personne que cela n'appartienne à la destinée.

Pour entrevoir l'idée, il faut se reporter au *Théagès* (129 e), dialogue apocryphe (mais tenu pour authentique au XVIe siècle), allégué explicitement dans le texte, mais non dans la traduction. Au jeune Théagès, qui veut recevoir son enseignement, Socrate explique que son démon personnel tantôt le dissuade de prendre tel ou tel pour disciple, tantôt s'abstient d'intervenir, tantôt l'y encourage. Les disciples qui bénéficient de cette dernière éventualité font des progrès rapides (ils « croissent et viennent en avant [= se distinguent] incontinent », écrit Amyot) ; dans le premier cas surgissent au contraire des obstacles et déconvenues de toute espèce ; dans le cas intermédiaire (celui de Théagès, justement, sur qui le démon ne s'est pas prononcé), rien n'est sûr… À la fin du dialogue, le jeune homme décide néanmoins de s'attacher à Socrate, en espérant que l'approbation démonique viendra. Socrate conclut :

> S'il plaît au dieu, tu progresseras vite ; sinon, non. Vois donc s'il ne serait pas plus sûr pour toi de t'instruire auprès de ces maîtres qui peuvent à leur gré rendre service aux hommes plutôt que, en restant auprès de moi, de te livrer au hasard. (*ὅ τι ἂν τύχῃ τοῦτο πρᾶξαι*)

Ces derniers mots expriment comme incidemment l'idée essentielle, quant à la question qui nous occupe : se fier à la providence démonique, c'est comme se fier à la fortune, *ὅ τι ἂν τύχῃ*. Plutarque ne cite pas ce passage : il paraît se soucier davantage de rattacher l'intervention imprévisible du « démon » à une « provi-

15. Ce « comme nous avons dit » paraît renvoyer aux considérations de 570 E sur la façon dont les actes individuels peuvent s'inscrire dans le cadre de la destinée sans être nécessairement conformes à ses lois. Voir ci-dessus p. 3.

http ://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence

dence » et à la forme de « destinée » qui lui correspond ; ce que précise, dans le texte, une distinction un peu trop laconique :

> Dans ce passage [du *Théagès*], « l'encouragement donné à certains hommes par le démon » doit être considéré comme l'œuvre de la troisième Providence, tandis que « faire des progrès immédiats et rapides » est l'œuvre du Destin », et le tout ensemble n'est évidemment rien d'autre qu'une forme du Destin. (trad. J. Hani, 574 B-C)

Amyot, qui peine à traduire, ne paraît pas avoir saisi cette répartition des processus entre instances différentes et indissociables. Si bien que le texte n'est pas des plus clairs, alors même que sont réunies ses conditions de cohérence ; comme si le traducteur hésitait à exploiter celles-ci, qui peut-être assignent un rôle trop important au hasard sous son masque de providence…

Reste à exploiter ce que laisse finalement entrevoir le traité, en dépit de ses obscurités. Pour cela on ne s'efforcera pas d'en élaborer la théorie (ce que son morcellement rend peut-être impossible, ou artificiel), mais on examinera plutôt ses applications : les fatalités ou les hasards de l'histoire arrangés par la troisième providence, celle des interventions démoniques. Le sujet est abordé fréquemment par Plutarque, mais dans des cadres narratifs, hors des spéculations philosophiques dont nous venons de constater les difficultés. Il appartient à Olivier Guerrier de tirer au clair, par ce biais, les énigmes de « la fatale destinée ».

André Tournon, Université de Provence

Olivier Guerrier
Université de Toulouse-Le Mirail, Institut Universitaire de France

La fortune providentielle : lectures de Plutarque au XVIe siècle (II)

Du vaste *corpus* constitué par l'œuvre de Plutarque au XVIe siècle, nous prélèverons ici deux séquences et configurations spécifiques, l'une dans « La vie de Romulus », l'autre dans le traité « De la fortune des Romains » des *Œuvres morales et meslees*. Elles concernent toutes deux l'histoire de Rome, et ont plus précisément en commun de présenter le récit d'une origine, un événement capital, sans lequel rien n'eût été possible.

Le début de la « Vie de Romulus » relate l'enfance du héros et de son frère, jusqu'à la mort du tyran d'Albe Amulius, et leur départ vers ce qui sera Rome. Cette première partie, où il a été notamment question de l'origine légendaire de Romulus et Rémus, se clôt sur des considérations consacrées par Plutarque à ses sources :

> Voila comment à peu pres le recitent Fabius Pictor, & Diocles Peparethien, qui le premier, à mon advis, a escrit la fondation de la ville de Rome : toutefois il y en a qui estiment que se sont toutes fables, & comptes faicts à plaisir. Mais si me semble il qu'ilz ne sont pas à rejeter, ny à descroire du tout, si nous voulons considerer les estranges effectz que la fortune faict bien souvent : & quand & quand la grandeur de l'empire Romain : lequel ne fust jamais parvenu à la puissance ou il se treuve maintenant, si les Dieux ne s'en fussent meslez des le commencement, & s'il n'eust eu quelque estrange origine, & miraculeux fondement.[16]

16. *Les Vies des hommes illustres, Grecs et Romains, comparées l'une avec l'autre par Plutarque de Cheronee*, Paris, Vascosan, 1565, 15 G-H (ouvrage consultable en ligne à http://www.bium.univ-paris5.fr/histmed/medica/cote?01344).

http ://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence

Face à la suspicion qui entoure ces récits antérieurs au IVe siècle, qui reposent sur des traditions invérifiables puisque tous les documents plus anciens ont péri dans l'incendie allumé par les Gaulois vers 387 avant J.-C., Plutarque réagit par un providentialisme des plus banals à son époque, mais qu'il mobilise en priorité dans des circonstances qui ne s'expliquent pas humainement. L'idée est préservée et comme renforcée par Amyot dans sa traduction, le grec portant, à la fin du passage cité, « *μὴ θείαν τιν᾽ ἀρχὴν λαβόντα καὶ μηδὲν μέγα μηδὲ παράδοξον ἔχουσαν* » (« si, au lieu d'une origine divine, elle n'avait eu que des débuts dépourvus de grandeur et de merveilleux »)[17]. Cependant, les épisodes qui conduisent à cette conclusion sont caractérisés par des ajouts et des effets d'insistance un peu différents. Voici d'abord que se déclenche un conflit entre les « bouviers » (« *βουκόλοι* ») d'Amulius et ceux de son frère Numitor — qui deviennent des « pasteurs » chez Amyot –, conflit qui entraîne l'intervention des deux frères, devenus déjà célèbres et respectés dans la contrée :

> Pour lesquelles raisons ilz furent en peu de temps fort renommez : & s'estant emeu d'adventure quelque debat & different entre les pasteurs d'Amulius & ceulx de Numitor, de maniere que ceulx de Numitor emmenoient par force partie du bestial [*sic*] des autres, ilz ne le peurent endurer, ains allerent apres, & les batirent tresbien : & leur aiant faict prendre la fuite, ramenerent la plus grand' partie des bestes qu'ils emmenoient : dequoy Numitor fut fort courroucé […].[18]

Rien dans le texte grec ne signale cette idée de surgissement soudain de la rixe qui va tout déclencher[19]. Il en résulte ainsi une nouvelle altercation, mais entre les bergers de Numitor et Rémus cette fois :

> Mais un jour, […] les bergers de Numitor rencontrerent d'adventure Remus mal accompaigné, si se ruerent soudainement sur luy, & y eut des coups donnez, & des gens blecez d'une part & d'autre : toutefois ceulx de Numitor à la fin furent les plus forts, & prirent au corps Remus, lequel ilz menerent aussi tost devant Numitor, & alleguerent plusieurs plaintes & charges à l'encontre de luy.[20]

17. « Vie de Romulus », 8, *Vies*, t. I, texte établi et traduit par Robert Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, 1958, CUF, p. 68. Faute d'avoir pu consulter le texte grec de l'édition de 1517 sur lequel Amyot travaillait, nous nous sommes fondés sur l'édition moderne et son apparat critique.
18. *Les Vies des hommes illustres…*, *op. cit.*, 14 F-G.
19. « *Γενομένης δέ τινος πρὸς τοὺς Νομήτορος βουκόλους τοῖς Ἀμουλίου διαφορᾶς καὶ βοσκημάτων ἐλάσεως* » (« Les bouviers de Numitor s'étant pris de querelle avec ceux d'Amulius et leur ayant enlevé des têtes de bétail… »), « Vie de Romulus », 7, *Vies*, *op. cit.*, p. 65.
20. *Les Vies des hommes illustres…*, *op. cit.*, 14 G-H.

http ://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence

Ici, Amyot surtraduit vraisemblablement le participe « *προστυχόντες* » qui signifie « rencontrer ». Raison divine et « fortune » en viennent alors à cohabiter lorsque Numitor, ayant convoqué Rémus, est aussitôt frappé par la taille, la force et la constance du jeune homme, qui éveille ses soupçons quant à son identité et son origine (il est le fils caché d'Ilia, fille de Numitor) :

> […] mais principalement estant, à mon advis, incité par quelque secrette inspiration des Dieux, qui bastissoient le fondement de grandes choses, il se commencea, partie par conjecture, et partie par cas d'adventure, à se doubter de la verité : si luy demanda qui il estoit, & qui estoit son pere & sa mere […].[21]

On n'est pas très loin du schéma par lequel le traité « De la fatale destinée » décrivait les effets de la « troisième providence » : l'inspiration des dieux protecteurs entretient un rapport avec la « conjecture » (« *ἐπίνοία* ») — du domaine de « ce qui est en nous » — autant qu'avec le « cas d'adventure », qui traduit ici « *τύχη* ». L'ensemble confirme donc la fidélité d'Amyot à son modèle, tout en outrant la dimension fortuite de certains événements : coexistent des termes à valeur logique qui assurent un lien entre les différentes phases du procès[22], et des expressions comme « d'adventure » qui introduisent du jeu dans l'engrenage. Ces dernières, précisons-le, n'ont pas nécessairement statut d'ajout sous sa plume, comme vient de le montrer le dernier exemple, comme le montrera aussi celui-ci, qui correspond au moment où un garde du palais de Numitor reconnaît les enfants que jadis il aurait dû exécuter :

> Or y avoit il d'adventure entre ces gardes un, qui estoit celuy auquel les enfans avoient esté baillez pour les aller jetter, & avoit esté present quand ilz furent exposez à la mercy de la fortune […].[23]

Si « d'adventure » traduit « *ἀπὸ τύχης* », c'est, dans le cas présent, la fin de l'extrait qui montre une extrapolation par rapport au grec, qui ne parle que d'« exposi-

---

21. *Les Vies des hommes illustres…*, *op. cit.*, 14 I-K.
22. Dans *Jacques Amyot traducteur des Vies parallèles de Plutarque* (Genève, Slatkine, 1974, p. 203 *sq.* — Paris, 1908), René Sturel relève les divers procédés dont use le traducteur pour renforcer la clarté du texte original. Plus significativement, Robert Aulotte (*Amyot et Plutarque — La tradition des* Moralia *au* XVI*e* siècle, Genève, Droz, 1965, p. 281), note l'importance qu'Amyot accorde aux mots de liaison « *καὶ* » et « *δὲ* ». Et, dans une optique encore plus large, on pourrait mettre cette pratique en relation avec la tendance stylistique propre, selon Alexandre Lorian, au récit du XVIe siècle, qui consiste à user de « syntagmes intensifs-consécutifs », lesquels répondraient « aux besoins les plus profonds des hommes de la Renaissance : au désir de tout enchaîner, de tout expliquer — c'est-à-dire de trouver partout des causes et des effets » (*Tendances stylistiques dans la prose narrative française du* XVI*e* *siècle*, Paris, Klincksieck, 1973, p. 178).
23. *Les Vies des hommes illustres…*, *op. cit.*, 15 C-D.

tion ». Tout va, quoi qu'il en soit, dans le sens d'une place importante ménagée aux rebondissements inattendus et à la « fortune », laquelle règne sur les tribulations du monde sensible sans perdre son rapport aux « dieux » et à leurs stimulations.

Cette relation est plus nette encore — car développée à plus grande échelle — dans le traité « De la fortune des Romains ». Quarante-quatrième pièce du premier tome des *Œuvres morales* dans la traduction d'Amyot (juste avant deux traités sur la « Fortune d'Alexandre »), il est considéré par les spécialistes comme une *declamatio* d'inspiration sophistique, écrit par Plutarque en sa jeunesse pour célébrer la *pax romana*[24]. L'opposition entre « *τύχη* » et « *ἀρετή* », souvent utilisée en contexte historico-polémique, cède du coup ici à une réflexion sur la grandeur de Rome et les puissances tutélaires qui ont favorisé sa gloire, en y collaborant de façon exceptionnelle. Dans ce cadre, la *Τύχη* joue le rôle d'une force bénéfique aux contours assez flous, ce qui est sans doute dû à l'extension qui a été la sienne à l'époque hellénistique autant qu'aux avatars qu'elle a pu prendre sous l'hégémonie romaine, et notamment à l'influence de la *Fortuna*[25] : elle nourrit des relations avec la Providence[26], et s'étend aux actions concertées des acteurs. Mieux encore, il lui arrive d'avoir partie liée avec le hasard, dans l'épisode de Camille et des Gaulois, sans lequel rien n'aurait été possible, et qui mérite dans la forme que lui donne Amyot un examen un peu soutenu.

Il est annoncé en fin de traité par une formule qui signale son à-propos, mais non sans quelque hésitation :

> Quoy, en ses plus griefves calamitez ne fut ce pas la fortune qui la redressa et remeit sus, pendant que les Gaulois estoient campez alentour du Capitole, & qu'ils tenoient le chasteau assiegé ? […] Ce fut aussi la fortune & un cas fortuit qui revela leur venue, & en donna advertissement, là où personne du monde ne s'en doutoit : & ne sera point à l'adventure hors de propos en cest endroit, d'en discourir un peu plus amplement […].[27]

24. Voir en particulier la notice introductive à l'édition de la Collection des Universités de France (*Œuvres morales*, t. V, 1re partie, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 20-23) procurée par Françoise Frazier. Nous en profitons pour remercier à notre tour cette dernière des précieux conseils qu'elle nous a dispensés pour cette étude.

25. Sur ces questions, on se reportera notamment au livre de Jacqueline Champeaux, *Les Transformations de Fortuna sous la République*, Rome, École française de Rome, 1987.

26. Comme on pouvait s'y attendre, le point n'a pas échappé à Simon Goulart qui, dès le sommaire qu'il procure au traité dans sa première édition des *Œuvres morales et meslées d'Amyot* en 1581, rapproche la Fortune de « *la guide & adresse de Dieu qui a ainsi eslevé cest estat pour en chastier plusieurs autres, & tenir une bonne partie du monde iointe en un corps, sous un tel chef* » (*Les Œuvres morales et meslées de Plutarque*, Paris, F. Estienne, 1581, f° 366).

27. *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque*, Paris, Vascosan, 1572, 306 F-G (ouvrage consultable en ligne à <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k53612c>).

Tandis que l'on croirait lire dans ces dernières lignes un désaveu indirect de la pertinence du récit[28], la phrase précédente introduit un événement qui est conduit par « la fortune & un cas fortuit », traduction du doublet « *ἡ Τύχη καὶ ταὐτόματον* », ce qui est du reste la seule occurrence d'« *αυτόματον* » dans le traité. Passons sur les nouveaux effets de surenchère d'Amyot à l'intérieur des séquences inaugurales[29], pour nous concentrer sur le passage qui expose l'ascension nocturne qu'organisent les Gaulois pour réagir à la résistance des Romains retranchés dans le Capitole :

> [ils] monterent contremont, sans estre nullement apperceus, non seulement des hommes qui estoient à la garde, mais non pas des chiens que lon mettoit aussi au devant pour aider à faire le guet, tant ils estoient endormis, toutefois la bonne fortune de Rome n'eut point encore faute de voix, qui les peust advertir d'un si grand danger : il y avoit des oyes sacrees à la Deesse Iuno, que lon nourrissoit au despens de la Republique, en l'honneur d'elle, tout joignant son temple : or est cest animal de nature fort paoureux, & fort aisé à effroyer pour peu de bruit qu'il oye : & lors y aiant dedans la place fort estroitte necessité de tous vivres, on ne se soucioit pas beaucoup de leur donner à manger, de maniere qu'à faulte de manger, leur sommeil en estoit encore plus leger : au moien dequoy elles sentirent incontinent les ennemis, si tost qu'ils furent au dessus de l'enceinte de la muraille, & cryans effroyeement, coururent alencontre, car elles furent encore plus effarouchees quand elles veirent la lueur des armes, tellement qu'elles remplirent toute la place d'un cry violent & aspre, qui esveilla les Romains, lesquels se doutans de ce que c'estoit, accoururent incontinent à la muraille, & en repoulserent & precipiterent à bas les ennemis. En memoire duquel accident jusques aujourd'huy, encore en triumphe la fortune, car on y porte à certain jour en procession

28. Amyot accentue en fait l'idée que porte le texte grec : « *Περὶ ἧς κἀν βραχεῖ πλείω διελθεῖν ἴσως οὐκ ἄκαιρόν ἐστι* » (« Sur ce point peut-être ne messied-il pas de donner un peu plus de détails, si brièvement que ce soit »), *Œuvres morales*, t. V, 1re partie, *op. cit.*, 324 D, p. 61.

29. Ainsi par exemple de la phrase qui décrit la découverte par un des Gaulois des traces laissées par Caius Pontus lorsqu'il a gravi le rocher afin d'annoncer aux Sénateurs retranchés dans le Capitole l'élection du dictateur Furius Camille : « […] le matin l'un des barbares se promenant sans y penser alentour de la place, apperceut par cas d'adventure les prises du bout des pieds, & les glissures & froissures de l'herbe… », *Les Œuvres morales et meslees*, *op. cit.*, 307 B. L'expression « par cas d'adventure » est un ajout d'Amyot, du moins si l'on se fie au texte de la CUF (*op. cit*, p. 63, 325B3) et à son apparat critique. Il se peut toutefois que le traducteur ait songé ici au passage équivalent de la « Vie de Camille », qui comprenait déjà l'expression, mais cette fois conformément semble-t-il à l'original grec : « Mais en ces entrefaittes, dedans Rome quelques uns des Barbares passans d'adventure (« *κατὰ τὐχην* ») au long de l'endroit par ou estoit la nuict monté Pontius Cominius, apperceurent en plusieurs lieux les traces de ses pieds & de ses mains […] », *Les Vies des hommes illustres*, « Vie de Camille », *op. cit.*, 97 E.

> un chien pendu en croix, & une oye portee en une petite littiere, sur un coussin fort sumptueux & riche : lequel spectacle nous monstre & donne à entendre la puissance grande de la fortune, & les grands moiens qu'elle a de trouver expedient à toutes choses qui sont impossibles à la raison humaine, attendu qu'elle donne entendement aux bestes bruttes & destituees de tout usage de raison, & hardiesse & courage aux paoureuses & couardes.[30]

Les oies du Capitole, de la déesse Junon dite Moneta « l'avertisseuse », sont mises en vedette, et leurs cris emplissent tout le passage, illustration selon certains de la « voix » de la Fortune en ces circonstances critiques[31]. Notons toutefois que l'épisode est présenté comme relevant de l'« accident » (« En memoire duquel accident… »), traduction du grec « *συμπτωμάτων ἡ τύχη* », qui donne l'idée d'un concours de circonstances qui paraissent n'avoir aucun caractère concerté. Et, dans la réflexion qui suit, Amyot rend le texte grec en en choisissant le sens le plus étroit, l'expression originale « *νοῦν μὲν ἀλόγοις καὶ ἄφροσιν* » (« donnant… de l'esprit aux sots et aux insensés »), qui désigne l'ensemble des êtres privés de *logos*, étant restreinte ici aux seules oies. De la sorte, il accuse encore ce qui faisait la spécificité de la séquence chez Plutarque : le principal signe et témoignage de cette « Fortune » qui veille sur Rome est maintenant un événement totalement étranger à tout calcul et prévision, dont les acteurs sont des volatiles, « bestes bruttes & destituees de tout usage de raison ». L'articulation n'étonnera pas trop une nouvelle fois au regard de la pensée du philosophe de Chéronée, chez qui moins les situations s'expliquent humainement, plus elles appellent une explication divine[32]. Mais, tout en voulant respecter cette intention, le traducteur, cette fois, marque plus nettement encore ce qui relève de l'*αυτόματον*, les données qui risqueraient le plus volontiers de s'affranchir du cadre providentialiste où elles sont insérées, mais qui, dans l'ordre global de l'extrait, finissent paradoxalement par le renforcer.

Dans les lignes suivantes, une confrontation vertigineuse entre ce qu'était la Rome des temps primitifs et ce qu'elle est devenue, replace alors clairement l'événement sous le patronage d'une instance supérieure :

---

30. *Les Œuvres morales et meslees*, *op. cit.*, 307 B-D.
31. Voir ainsi la note 63 de l'édition de la CUF par Françoise Frazier, *op. cit.*, p. 214.
32. C'est notamment l'avis de Daniel Babut dans *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, PUF, 1969, p. 478 : « Rien n'est impossible à Dieu, à la fois parce que sa vraie nature est hors de portée de notre intelligence, et parce que sa puissance l'élève au-dessus de la nature et de ses lois. Du même coup se trouve posé le principe, si important dans sa représentation du monde et sa conception de l'histoire, de l'intervention divine dans les affaires humaines, laquelle peut bouleverser les prévisions et les calculs les plus raisonnables en modifiant profondément le cours normal des événements. Souvent, en effet, l'intervention divine se reconnaît à ce que l'événement déjoue le pronostic des acteurs ou des spectateurs et l'attente de l'historien […] ».

http ://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence

> Car qui est celuy s'il n'est du tout privé des affections naturelles, qui ne seroit ravy d'esbahissement & de merveille, en discourant un peu en soy mesme la tristesse morne de ce temps là, & la felicité qui est aujourd'huy en la ville de Rome […] ? considerant en soy-mesme combien peu il s'en a fallu que tout cela n'ait point esté, & ne soit point, veu que tout estant en la puissance du feu, des tenebres effroyables de la nuict, des espees barbaresques, & cruelles, & des courages inhumains de ces Gaulois, de povres bestes privees de raison, paoureuses & couardes, ont apporté commancement de salut : & comme ces grands vaillants hommes & grands chefs de guerre des Manliens, des Serviens, des Posthumiens, des Papyriens, qui ont esté les ancestres & progeniteurs de tant de nobles & illustres races, les seigneurs Romains approcherent pres d'estre tous perdus & deffaicts, si des oyes ne les eussent esveillez pour defendre le dieu patron de leur ville, & combattre pour leur païs.[33]

Cela étant, la différence avec d'autres faits, que mentionne Polybe, reste sensible :

> Et s'il est vray ce qu'escrit Polybius en son second livre touchant les Gaulois, qui pour lors occuperent et prirent la ville, que leur estans venues nouvelles, que leurs voisins barbares estoient entrez en armes dedans leur païs, là où ils occupoient & destruisoient tout, ils s'en retournerent à la haste, aiants fait appointement avec Camillus, encore ainsi n'y auroit il point de doubte que la fortune n'ait esté cause du salut de la ville de Rome, aiant tiré & destourné ailleurs ses ennemis, contre toute esperance.[34]

Moins développé, le second accident qui sauve les Romains est une guerre des Gaulois avec des voisins, les Vénètes, de l'invasion desquels ils doivent aller se défendre. Ce qui accentue, par contraste, la dimension beaucoup plus « *παράλογον* » de l'épisode précédent : autant les attaques et conflits intestins sont récurrents, autant il est rare que des oies jouent les chiens de garde. Là où le pragmatique Polybe utilisait la *Τύχη*-Providence comme un concept globalisant permettant de penser l'ensemble des causes de l'histoire en cause unifiée, mais en y soulignant les facteurs humains et positifs[35], le « platonicien » Plutarque insiste sur la relation au divin, quitte à inscrire sous la tutelle de ce dernier les coïncidences les plus remarquables qu'on observe dans le cours des événements. Encore faut-il préciser qu'il termine la narration par une remarque qui en sug-

33. *Les Œuvres morales et meslees*, *op. cit.*, 307 D-E.
34. *Ibid.*, 307 E-F.
35. Voir Paul Pédech, *La Méthode historique de Polybe*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

http ://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence

gère le caractère conjectural, et qui relègue presque dans l'espace de la fiction les aléas miraculeux qui viennent d'être rapportés :

> Mais quel besoing est il de s'arrester à ses vieilles histoires là, où il n'y a rien de bien certain, ny asseuré, par ce que les affaires des Romains furent lors ruinez, & toutes leurs histoires, annales & memoires confondues, ainsi comme Livius mesme a laissé par escript, veu que les choses depuis advenues qui sont bien plus notoires & plus certaines, demonstrent assez evidemment les faveurs de la fortune.[36]

Artifice rhétorique, bien sûr, mais qui fait écho aux phrases introductrices, et donne à l'évocation des temps primitifs, comme aux variations autour de la « *τύχη* » et de l'« *αυτόματον* » auxquelles elle donne lieu, un air digressif. Comme si le récit d'origine, immémorial et incertain, favorisait l'expression du hasard, visible dans son contenu autant que dans les modalités choisies pour le greffer sur un ensemble plus vaste.

On terminera par quelques remarques sur les expressions que nous venons de croiser, « accident », « d'adventure », « cas d'adventure », « cas fortuit », très fréquentes sous la plume d'Amyot[37]. Dans les textes à facture théorique des *Œuvres morales et meslees*, elles tendent à traduire « *αυτόματον* », tandis que « fortune » vient plutôt rendre « *τύχη* ». André Tournon l'a rappelé, le traité « De la fatale destinée » distingue dans les « causes par accident » la « fortune », « cause par accident és choses qui se font à quelque fin, & qui sont en nostre election » mais « improveuë et incogneuë au discours de la raison humaine » et l'« accident ou bien cas fortuit » appelé encore « cas d'adventure », qui englobe la première[38]. Cette typologie, proche de celle de la *Physique* d'Aristote[39], est reprise dans les *Opinions des philosophes* :

> Qu'il y a difference entre Fortune & cas d'adventure, pour ce que toute Fortune est bien aussi cas d'adventure és affaires et actions du monde : mais tout ce qui est cas d'adventure n'est pas quant & quant Fortune, par ce qu'il consiste en choses qui sont hors d'action, & que

36. *Les Œuvres morales et meslees*, *op. cit.*, 307 F.
37. De même du reste que « à l'aventure » dans son emploi modal, ainsi que l'a montré Kirsti Sellevold dans *« J'aime ces mots… » : expressions linguistiques de doute dans les* Essais *de Montaigne*, Paris, Champion, 2004, p. 46 *sq*. Pour l'auteur, Amyot constituerait la source principale de Montaigne en la matière.
38. *Les Œuvres morales et meslees*, *op. cit.*, 558 G et 559 A.
39. Voir II, 6, 197a5. Dans les traductions latines humanistes de ce passage, la distinction se résout en général en une opposition entre « *Casus* » (mis pour « *αυτόματον* ») et « *Fortuna* » (mis pour « *τύχη* »).

> la Fortune est proprement és actions des creatures raisonnables : & cas d'adventure est tant des animaulx raisonnables que des irraisonnables, & des corps mesmes qui n'ont point de vie ny d'ame.[40]

Les choses sont un peu moins nettes dans les séquences que nous venons d'examiner, puisqu'il arrive que « d'adventure » ou « cas d'adventure » qualifient les manœuvres de la *τύχη*. Indifférenciation des notions ? Instabilité du lexique ? Prenons plutôt le parti d'y voir une indécision qui, sous couvert de restituer l'intention de Plutarque dans ses traits les plus saillants, se résout en une intensification de certains effets et une particularisation plus grande de certaines coordonnées. Ou comment ce qui correspondait sans doute à une vision du monde d'inspiration platonicienne, à une époque où le providentialisme constituait l'horizon de référence le plus commun, peut libérer des possibilités mentales nouvelles pour des esprits qui, sans renoncer à toute croyance en un ordre supérieur, s'attachent davantage aux fluctuations du monde sensible et sont contemporains de réflexions ou de pratiques qui accordent de plus en plus de droits à l'aléatoire[41].

De telles inflexions prennent corps dans la narration, ce qui permettrait, en prenant maintenant un peu de recul, de considérer le travail d'Amyot comme hautement révélateur de la situation générale du récit à un moment clé de son histoire. Ainsi, il serait possible d'interpréter ses interventions comme autant de lieux de résistance à la force téléologique du récit, où les données sont considérées comme des « cas », tandis qu'elles sont insérées dans une chaîne qui en légitime la présence et leur donne sens. Il ne serait pas absurde non plus d'envisager les configurations abordées comme des expressions de la situation d'hésitation de l'« histoire » à la Renaissance telle que l'a naguère analysée Karlheinz Stierle[42], en observant qu'en se détachant, fût-ce momentanément, de leur relation à une perspective supérieure qui leur assignerait une place dans un ordre stable, les anecdotes se donnent comme des foyers d'irruption du contingent, et peuvent se lire comme les prémices d'un régime narratif qui s'affranchira ultérieurement de tout ancrage paradigmatique. Et, dans le prolongement, mais sur le plan de la lecture que le texte commande, on serait en droit d'y reconnaître un reflet de la tension entre une pratique obsédée par son déroulement et tendue vers sa

---

40. *Les Œuvres morales et meslees*, *op. cit.*, « Opinions des philosophes », Premier Livre, chap. XXIX, « De la fortune », 445 G-H.

41. Comme l'a montré en particulier la thèse de François Berriot, *Athéismes et athéistes au XVIe siècle en France*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1984, 2 vol., qui nuançait les conclusions de Lucien Febvre dans *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942 (rééd. 2003), ainsi que l'idée couramment répandue selon laquelle l'athéisme serait un produit de la seule science mécaniste qui s'élabore à l'âge classique.

42. « L'Histoire comme exemple, l'exemple comme histoire — Contribution à la pragmatique et à la poétique des textes narratifs », *Poétique*, n° 10, 1972, p. 176-198.

fin, et une autre qui constitue l'épisode en agent et en espace de suspension[43]. Bref, l'attitude d'Amyot pourrait être perçue comme une variante singulière d'un ensemble de phénomènes intellectuels sur lesquels elle s'appuie, ou alors qui la dépassent.

Ce ne sont là que des hypothèses, fruits de sondages limités à l'intérieur d'une vaste matière, et qui gagneraient à être étayées et précisées par une analyse plus globale de l'œuvre de Plutarque et de ses « lectures » au temps de l'humanisme. L'édition des *Œuvres morales et meslees* dans leur version *princeps* de 1572, actuellement en chantier[44], devrait y pourvoir, dans les temps à venir.

Olivier Guerrier,
Université de Toulouse-Le Mirail, Institut Universitaire de France

43. Voir les développements de Terence Cave dans le chapitre 5 de *Pré-histoires — Textes troublés au seuil de la modernité*, Genève, Droz, 1999, p. 129-141, qui donnent une place centrale à l'édition des *Éthiopiques* d'Héliodore telles qu'Amyot les traduit en 1547 dans ce que le critique appelle le « triomphe de l'*ordo artificialis* » et le « récit sceptique ».

44. Pour une présentation, voir notre article « Chantier humaniste : les *Œuvres morales* de Plutarque », *Anabases — Traditions et réception de l'Antiquité*, revue de l'équipe Érasme, Université de Toulouse-Le Mirail, n° 4, 2006, p. 292-296.