NNT : 2024AIXM0511

THÈSE DE DOCTORAT

Soutenue à Aix-Marseille Université
le 13 décembre 2024 par

Jeanne RAVAUTE

Puiser aux sources grecques. Enquête sur le *Timaeus* de Cicéron

Discipline
Sciences de l'Antiquité

École doctorale
ED 355 – Espaces, Cultures, Sociétés

Laboratoire
CPAF-TDMAM (UMR 7297)

Composition du jury

Sophie AUBERT-BAILLOT Professeure des Universités, Université de Lille	Rapportrice
Clara AUVRAY-ASSAYAS Professeure Honoraire, Université de Rouen	Invitée
Anne BALANSARD Professeure des Universités, Aix-Marseille Université	Co-directrice de thèse
Thomas BÉNATOUÏL Professeur des Universités, Université de Lille	Président du jury
Carlos LÉVY Académie des Inscriptions et Belles Lettres	Examinateur
Sabine LUCIANI Professeure des Universités, Aix-Marseille Université	Directrice de thèse
Gernot Michael MÜLLER Professeur, Université de Bonn	Rapporteur

Thèse de doctorat
Soutenue le 13 décembre 2024 par

Jeanne RAVAUTE

Puiser aux sources grecques. Enquête sur le *Timaeus* de Cicéron

---

Discipline : Sciences de l'Antiquité
École doctorale : ED 355 – Espaces, Cultures, Sociétés
Laboratoire : CPAF-TDMAM (UMR 7297)

Sophie AUBERT-BAILLOT	*Rapportrice* Professeure des Universités, Université de Lille
Clara AUVRAY-ASSAYAS	*Invitée* Professeure Honoraire, Université de Rouen
Anne BALANSARD	*Co-directrice de thèse* Professeure des Universités, Aix-Marseille Université
Thomas BENATOUÏL	*Président du jury* Professeur des Universités, Université de Lille
Carlos LEVY	*Examinateur* Académie des Inscriptions et Belles Lettres
Sabine LUCIANI	*Directrice de thèse* Professeure des Universités, Aix-Marseille Université
Gernot Michael MÜLLER	*Rapporteur* Professeur, Université de Bonn

Affidavit

Je soussignée, Jeanne RAVAUTE, déclare par la présente que le travail présenté dans ce manuscrit est mon propre travail, réalisé sous la direction scientifique de Sabine Luciani et Anne Balansard, dans le respect des principes d'honnêteté, d'intégrité et de responsabilité inhérents à la mission de recherche. Les travaux de recherche et la rédaction de ce manuscrit ont été réalisés dans le respect à la fois de la charte nationale de déontologie des métiers de la recherche et de la charte d'Aix-Marseille Université relative à la lutte contre le plagiat.
Ce travail n'a pas été précédemment soumis en France ou à l'étranger dans une version identique ou similaire à un organisme examinateur.

Fait à Lyon, le 13 octobre 2024



Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Résumé

La présente thèse se propose d'analyser un texte encore peu étudié de Cicéron : le *Timaeus*. Ouvrage inachevé, le *Timaeus* se présente sous la forme d'un court *prooemium* de dialogue philosophique et d'une « traduction » partielle du *Timée* de Platon, ce qui en fait, encore aujourd'hui, une énigme. Dans la première partie de la thèse, nous tentons de définir le projet cicéronien à partir de la transmission manuscrite (chapitre 1) et du *prooemium* (chapitre 2). Il en ressort que l'ouvrage que Cicéron avait prévu d'écrire, durant l'été 45, devait se présenter sous la forme d'un dialogue contradictoire mettant en scène un représentant du pythagorisme, Nigidius Figulus, et un représentant du Peripatos, Cratippe de Mytilène. Face à la présence étonnante d'une « traduction » si longue dans un dialogue philosophique, nous faisons l'hypothèse que la discussion devait porter sur les interprétations du *Timée*, qui a largement divisé les écoles philosophiques, comme l'attestent les références qui y sont faites dans le *De natura deorum*. C'est pourquoi nous examinons, dans une deuxième partie, la démarche de « traduction » cicéronienne, que nous appelons *translatio*. Le chapitre 3 interroge les intersections du projet cicéronien entre l'histoire littéraire de Rome et ses affiliations philosophiques, de façon à montrer que sa démarche de *translatio* est indissociable de la pratique philosophique du doute méthodique. Cicéron, lorsqu'il traduit, « *puise* » aux sources grecques ce qui sert sa stratégie philosophique et politique. Face à ce constat, nous avons souhaité proposer une méthode d'analyse de la *translatio* du *Timée* adaptée à la spécificité du *Timaeus*. Notre chapitre 4 consiste donc en une double traduction, en français, du *Timée* de Platon et du *Timaeus* de Cicéron. Ces traductions de travail servent d'appui à nos analyses du *Timaeus* : il s'agit de mesurer, par l'intermédiaire du français qui sert ici de *tertium comparationis* (U. Eco 2006), les écarts entre le texte grec et le texte latin. La troisième partie de la thèse propose, à partir de ce travail de double traduction, une lecture personnelle du *Timaeus*, fondée sur les hypothèses que nous avons formulées à partir du *prooemium*. Nous voulons en effet montrer que la *translatio* cicéronienne sert un double objectif : servir le débat philosophique entre platoniciens et péripatéticiens en soulignant les éléments du *Timée* qui ont ouvert la voie à la critique aristotélicienne ; et proposer aux Romains des éléments d'une physique et d'une philosophie adaptée à la culture romaine. Le chapitre 5 étudie pour cela l'épistémologie du *Timaeus*. Le chapitre 6 se penche sur un autre élément largement commenté du *Timée* : la réception du dieu comme artisan du monde. Enfin, le chapitre 7 se penche sur l'adaptation cicéronienne du rapport entre les astres divins et la philosophie et montre la tentative de définition d'une philosophie proprement romaine par l'Arpinate.

Mots clés : Cicéron – Platon – philosophie romaine – *Timée* – physique – traduction

Abstract

This thesis analyses a little-studied text by Cicero: the *Timaeus*. An unfinished work, the *Timaeus* takes the form of a short prooemium of philosophical dialogue and a partial 'translation' of Plato's *Timaeus*, which makes it an enigma even today. In the first part of this thesis, our research attempts to define the Ciceronian project on the basis of the manuscript transmission (chapter 1) and the prooemium (chapter 2). It emerges that the work Cicero had planned to write in the summer of 45 was to take the form of a contradictory dialogue between a representative of Pythagoreanism, Nigidius Figulus, and a representative of Peripateticism, Cratippus of Mytilene. Given the surprising presence of such a lengthy 'translation' in a philosophical dialogue, it is assumed that the discussion must have been about interpretations of the Timaeus, which widely divided philosophical schools, as the references to it in the De natura deorum attest. This is why the second part examines the Ciceronian 'translation' process, which is called *translatio*. Chapter 3 investigates the links of Cicero's project with the literary history of Rome and his philosophical affiliations, in order to show that his translatio is inseparable from the philosophical practice of methodical doubt. When Cicero translated, he 'drew' on Greek sources to serve his philosophical and political strategy. Faced with this observation, it seemed necessary to use a method of analysing the translatio of the Timaeus adapted to the specificity of the Timaeus. Chapter 4 therefore consists of a double translation into French of Plato's Timaeus and Cicero's Timaeus. These working translations serve as a basis for our analyses of the Timaeus: the aim is to measure the differences between the Greek and Latin texts, using French as a *tertium comparationis* (U. Eco 2006). The third part of the thesis proposes, on the basis of this double translation, a personal reading of the *Timaeus*, founded on the hypotheses based on the *prooemium*. The aim is to show that the Ciceronian *translatio* serves a dual purpose: to serve the philosophical debate between Platonists and Peripateticians by highlighting the elements of the *Timaeus* that paved the way for Aristotelian criticism; and to offer the Romans elements of a physics and philosophy adapted to Roman culture. Chapter 5 examines the epistemology of the *Timaeus*. Chapter 6 looks at another widely discussed element of the *Timaeus*: the reception of the god as the maker of the world. Finally, chapter 7 looks at the Ciceronian adaptation of the relationship between the divine stars and philosophy, and shows Cicero's attempt to define a specifically Roman philosophy.

Keywords: Cicero – Plato – roman philosophy – *Timaeus* – physics – translation

Liste des publications

Articles :

RAVAUTE Jeanne, « Les traductions d'οὐσία dans le *Timée* cicéronien », *Philosophie antique*, nº 22, 2022, p. 65-91. (https://doi.org/10.4000/philosant.6113).

Communications :

Avec S. MARCHAND, « Cicéron et la rhétorique philosophique : le cas du *Timée* de Cicéron », séminaire du projet PHC Barrande « Savoir et persuader », Centre GRAMATA (UMR SPHERE, Paris 1 Panthéon-Sorbonne), 16-17 mai 2022.

RAVAUTE Jeanne, « Les traductions de l'être dans le *Timée* cicéronien », Séminaire du laboratoire CPAF-TDMAM (UMR 7297 AMU-CNRS), 2 février 2021.

RAVAUTE Jeanne, « Les traductions de l'οὐσία dans le *Timée* cicéronien », Atelier PhiLat « Traduction philosophique dans la philosophie et la littérature latines et édition numérique », Centre Léon Robin (UMR 8061 CNRS – Univ. Paris-Sorbonne), 23 octobre 2018.

Aux gens qui doutent.

Remerciements

Au moment de finaliser ce manuscrit, il me faut remercier toutes les personnes qui ont participé à le rendre moins imparfait.

Mes premiers remerciements vont, bien sûr, à mes directrices de thèse, Mmes Sabine Luciani et Anne Balansard, pour leur implication dans ce travail et leurs conseils tout au long de cette thèse, pour leur soutien en ce qui concerne le travail de recherche comme les chronophages questions administratives. Je voudrais les remercier pour leurs relectures fines et minutieuses, pour leur grande disponibilité avant même mon inscription en thèse et jusque dans les derniers jours de ce travail (!), pour la rigueur dans l'analyse et la réflexion qu'elles ont essayé de me transmettre et pour avoir partagé avec moi leurs lectures de Platon et Cicéron.

Je tiens à remercier Mmes Sophie Aubert-Baillot, Clara Auvray-Assayas et MM. Thomas Bénatouïl, Carlos Lévy et Gernot M. Müller d'avoir accepté de faire partie du jury de cette thèse. Je suis honorée de savoir que ce travail sera lu et discuté par eux. Ma dette est d'ailleurs déjà entamée auprès de certains d'entre eux et je saisis ici l'occasion de les remercier : à Mme Clara Auvray-Assayas pour avoir partagé avec moi les résultats de son travail d'édition avant la publication, ce qui a constitué une aide considérable ; à M. Carlos Lévy pour ses conseils avisés lors de nos rendez-vous de CSI ; enfin à Mme Sophie Aubert-Baillot pour les quelques discussions que nous avons pu avoir à propos de ce travail et pour ses précieux conseils bibliographiques.

Cette thèse a été réalisée dans d'excellentes conditions matérielles au regard de l'état actuel de l'ESR français, ce qui a permis d'aborder (plutôt) sereinement ce travail de recherche.

J'ai obtenu un contrat doctoral, octroyé par l'ENS de Lyon, à l'Université d'Aix-Marseille et au TDMAM. Je voudrais remercier ici les collègues d'Aix-en-Provence pour leur accueil, et tout particulièrement Frédéric Trajber et Cécile Durvye, pour leur bienveillance et leur générosité envers l'enseignante novice que j'étais, ainsi que Clara Daniel pour son accueil chaleureux au milieu du campus Schuman.

J'ai ensuite obtenu un poste d'ATER à l'ENS de Lyon. Je tiens à remercier celles et ceux qui ont été mes enseignant-es et m'ont ensuite fait confiance pour devenir leur collègue. Merci donc aux collègues du quotidien, Mathilde Cazeaux, Frédéric Duplessis, Anne-Marie Gonidou, Anne-Sophie Noel, et Beate Langenbruch, qui ont rendu ces deux années de rédaction

de thèse très agréables. Et un merci tout particulier à Claire Pérez, collègue, co-bureau et amie, pour la joie et les fanions.

Je voudrais aussi remercier très sincèrement Stéphane Marchand, qui a commencé à suivre mon travail lorsque j'étais en master, et n'a jamais cessé de s'y intéresser. Les discussions que nous avons pu avoir sur Cicéron ont largement contribué à faire de cette thèse une « thèse » et ma dette est grande. Avec lui, je tiens également à remercier les collègues et amis du projet Barrande « Savoir et Persuader » : Pierre Balmond, Anthony Bonnemaison, Vojtěch Linka et Vladimir Mikeš. Un grand merci à tous, qui m'ont appris que la recherche pouvait être collective et conviviale, et un merci particulier aux Praguois pour leur accueil.

Les derniers moments de la rédaction sont remplis de questions et de doutes, mais j'ai eu la chance de bénéficier de l'aide et du soutien de nombreuses personnes, dont je suis largement redevable et qui liront peut-être ces lignes.

En vrac, merci à Mathis Marquier pour ses éclairages aristotéliciens de dernière minute, merci à Frédéric Duplessis et à sa science paléographique, à Valentin Hiegel qui a parcouru pour moi la BIS à la recherche d'articles introuvables ailleurs, merci également à mes relecteur-ices attentif-ves, traqueur-ses de coquilles et d'accents circonflexes indus : Claire Pérez, François-René Julliard et Gabriel Montrieux. La mise en page de cette thèse doit à peu près tout à Hugo Semilly, à qui j'adresse un immense merci pour son temps et son enthousiasme.

Parce que la thèse est aussi un travail de longue haleine, je voudrais remercier toutes les personnes qui ont participé à rendre ce marathon moins difficile. À Lola, Noureddine et Charlie, qui ont partagé les galères de thèse et d'enseignement ; à Clémence pour son humour qui répare de tout ; à Margot, dont le soutien a souvent consisté en des tentatives de me détourner de ce travail ; à François-René, interlocuteur infatigable et soutien quotidien, qui m'a bien souvent remise à ce travail. À mon père et à mes grands-parents, qui ont matériellement et financièrement soutenu ces (trop) longues études depuis le début : à Claude et Ghayas, qui m'ont accueillie chez eux, à Paris ou à Bassy, pour rédiger cette thèse ; à Cécile, qui m'a poussée à « faire de longues études » – et ne pensait peut-être pas que je la prendrais au mot – et qui, avec Jean, n'est pas étrangère à mon goût pour l'enseignement.

À Gabriel, enfin, qui m'a portée (et supportée), qui a accueilli mes doutes et mes craintes tout autant que mes questions existentielles sur les mouvements des astres, et a su les apprivoiser. Surtout, qui m'a donné le meilleur encouragement pour achever ce travail : la suite ! Merci pour la tendresse.

Abréviations

Abréviations employées pour les ouvrages de Cicéron :

Acad. : *Academica*
Arat. : *Aratea*
Att. : *Epistulae ad Atticum*
Brut. : Brutus
De or. : De oratore
Diu. : De diuinatione
Fam. : Epistulae ad Familiares
Fat. : De fato
Fin. : De finibus bonorum et malorum
Inu. : *De inuentione*
Leg. : De legibus
Luc. : Lucullus
Nat. Deor. : De natura deorum
Off. : De officiis
Opt. Gen. : De optimo genere oratorum
Orat. : Orator ad M. Brutum
Q. Fr. : Epistulae ad Quintum fratrem
Rep. : De republica
Sen. : De senectute
Tim. : *Timaeus*
Top. : *Topica*
Tusc. : *Tusculanae disputationes*

Abréviations employées pour les ouvrages de Platon :

Apol. : *Apologie*
Crat. : *Cratyle*
Epist. : *Lettres*
Gorg. : *Gorgias*
Phed. : *Phédon*
Phaedr. : *Phèdre*
Pol. : *Politique*
Resp. : *République*
Soph. : *Sophiste*
Ti. : *Timée*

Autres abréviations :

Apulée, *Plat.* : Apulée, *De Platone et eius dogmate*
Augustin, *Ciu.* : Augustin, *La cité de Dieu*
Calcidius, *Comm.* : Calcidius, Commentaire au *Timée* de Platon
Columelle : Columelle, *De re rustica*
DL : Diogène Laërce, *Vie des philosophes illustres*
Épicure, KD : Épicure, *Kuriai Doxai*
Eusèbe de Césarée, *Praep. Ev.* : Eusèbe, *Préparation Évangélique*
Galien, *Hipp. Et Plat.* : Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis*
Homère, *Il.* : Homère, *Iliade*
Homère, *Od.* : Homère, *Odyssée*
Jérôme, *Chron.* : Jérôme, *Chroniques*
Lucrèce : Lucrèce, *De Rerum Natura*
Plutarque, *De an. procr.* : Plutarque, *De animae procreatione in Timaeo*

Plutarque, *Plat.* : Plutarque, *De Platone et eius dogmate*

Priscien, *GL* : Priscien, *Grammatici Latini*

Proclus, *In Remp.* : Proclus, *Commentaire Sur la* République

Proclus, *In Timaeum* : Proclus, *Commentaire sur le* Timée

Quintilien, *Inst. Or.* : Quintilien, *Institution Oratoire*

Rhet. Her. : Anonyme, *Rhétorique à Hérennius*

Sidoine Apollinaire, *Carm.* : Sidoine Apollianire, *Poèmes*

Sénèque, *Ep.* : Sénèque, *Lettres à Lucilius*

Strabon : *Géographie*

Varron, *Men.* : Varron, *Satires Menippées*

Varron, *LL* : Varron, *La langue latine*

Vitruve, *De Arch.* : Vitruve, *De Architectura*

Xénophon, *Oec.* : Xénophon, *Économique*

Nota Bene :

Pour éviter toute confusion, le titre francisé, *Timée* (*Ti.*), désignera dans ce travail systématiquement le texte de Platon, et le titre latin, *Timaeus* (*Tim.*), désignera systématiquement le texte Cicéron – sauf dans les citations de textes écrits dans d'autres langues vivantes, qui ne permettent pas cette distinction.

Concernant les autres écrits de Platon et Cicéron, nous préciserons systématiquement leurs auteurs afin d'éviter toute confusion entre des œuvres homonymes (*Les Lois*, *La République*), malgré la lourdeur que cela peut parfois introduire dans les notes.

Sauf précision, les dates mentionnées dans ce travail doivent s'entendre « avant l'ère commune ».

Sauf mention contraire, les traductions sont nôtres.

Sommaire

Résumé 5
Abstract 7
Liste des publications 9
Remerciements 13
Abréviations 17
Sommaire 21
Introduction Générale **23**
Première Partie Le* Timaeus *de Cicéron : une œuvre* sui generis *? **39**
Chapitre 1. Le Timaeus*, laboratoire philosophique de Cicéron* 41
Chapitre 2. Les enjeux du prooemium 89
***Deuxième partie Traduction et* Translatio** **157**
Chapitre 3. Théories et pratiques de la translatio *chez Cicéron et dans le* Timaeus 159
Chapitre 4. Traductions de travail 239
***Troisième partie Une lecture du* Timaeus** **285**
Chapitre 5. Tantum ad fidem ueritas*. L'épistémologie du* Timaeus 287
Chapitre 6. Effector mundi et molitor deus*. Le dieu du* Timaeus 371
Chapitre 7. Lusiones deorum*. Contempler les astres et fonder la philosophie romaine* 443
Conclusion générale **513**
Annexes **521**
Index locorum **537**
Bibliographie **549**
Table des figures **593**
Table des matières **595**

Introduction Générale

> *De lingua Latina securi es animi. Dices †qui alia quae scribis†. Ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt ; uerba tantum adfero, quibus abundo.*[1]
>
> Sois rassuré pour la langue latine ! Tu me diras : « comment peux-tu en écrire tellement, et de cette nature ? » Ce sont des *copies*, qui ne demandent pas beaucoup de peine ; mon seul apport ce sont les mots, dont je suis riche.

Dans cette lettre à Atticus datée du 21 mai 45, alors qu'il est dans une période d'intense rédaction de ses ouvrages philosophiques, Cicéron a cette réflexion au premier abord étonnante : ces écrits philosophiques ne seraient-ils que de simples « copies », issues de sources grecques ? Il est vrai que cette conception de l'œuvre philosophique de Cicéron a longtemps prévalu, déniant souvent en outre à l'Arpinate la capacité de comprendre les subtilités des doctrines philosophiques grecques, voire d'être, lui-même, un « vrai » philosophe. T. DeGraff, cherchant à souligner la proximité que Cicéron cultivait avec l'œuvre de Platon, s'est également appuyée sur cette lettre – et sur l'ensemble des *philosophica* – pour montrer l'exactitude avec laquelle il transmettait les concepts platoniciens qui l'intéressaient, en particulier en matière d'éthique. Et T. DeGraff de conclure : « *The loss in connection with his failure to treat more of the abstract passages in Plato is not at all great, for he could not in any event have approached the brilliance of the great Greek genius of a creative age*[2] ». L'infériorité de Cicéron par rapport à son modèle semblait ainsi une évidence.

Toutefois, il est aujourd'hui communément admis qu'il existe une philosophie cicéronienne propre[3], qui ne se réduit pas à une simple répétition de modèles grecs, ni à une mauvaise compréhension de ces mêmes modèles. Cicéron a une lecture fine des débats

[1] Cicéron, *Att.* XII, 52, 3. Trad. L.-A. Constans.
[2] T. B. DEGRAFF, « Plato in Cicero », *Classical Philology*, vol. 35, n° 2, 1940, p. 143-153, ici p. 153 : « Ce n'est pas vraiment une grande perte que Cicéron n'ait pas traité des passages plus abstraits de Platon, car il n'aurait de toute façon pas pu approcher l'éclat de ce grand génie grec venu d'une époque novatrice ».
[3] Voir en particulier C. LEVY, Cicero Academicus *: recherches sur les* Académiques *et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, 1992 ; J. G. F. POWELL (éd.), *Cicero the Philosopher : Twelve Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

philosophiques de l'époque hellénistique[4], et l'agencement de ses dialogues philosophiques souligne sa démarche d'*auctor*[5]. Son influence sur le vocabulaire philosophique n'est plus à démontrer et explique même que nous employions aujourd'hui le substantif « qualité[6] » ou l'adjectif « probable[7] ». Par conséquent, pour comprendre l'affirmation faite dans cette lettre de mai 45, il faut rappeler qui est son destinataire, à savoir Atticus. Philhellène jusque dans son *cognomen*[8], Atticus a une parfaite maîtrise du grec, peut-être plus encore que Cicéron, en raison du long séjour qu'il a passé à Athènes, entre 85 et 65[9]. Le bilinguisme « actif[10] » et avancé des deux hommes explique la remarque de Cicéron : tous deux se plongent dans les ouvrages grecs comme s'ils étaient écrits dans leur langue natale. Plutôt que l'aveu du calque de textes grecs, l'affirmation de Cicéron constitue, à notre sens, l'expression de la tension qui traverse l'ensemble de son œuvre philosophique, partagée entre l'admiration envers certains philosophes grecs, notamment Platon puis Aristote, et la revendication de produire une œuvre personnelle et romaine, à destination de ses concitoyens.

Pour étudier au plus près cette tension, il nous a semblé que le *Timaeus* apparaissait comme l'œuvre la plus adéquate, car il s'agit d'un objet philosophique étonnant à plusieurs égards. Composé d'un *prooemium* de dialogue philosophique et d'une « traduction » partielle du *Timée* de Platon, le texte de Cicéron est *a priori* incomplet. Présenté ainsi, il ne ressemble à

---

[4] On peut se reporter, par exemple, à C. AUVRAY-ASSAYAS, *Cicéron*, Paris, Les Belles Lettres, 2006 ; S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010 ; R. WOOLF, *Cicero : the philosophy of a Roman sceptic*, London ; New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2015 ; C. LEVY, « Cicéron était-il un "*roman sceptic*" ? », *Ciceroniana Online*, I, nº 1, 2017, p. 9-24 ; G M. MÜLLER et F. MARIANI ZINI (éd.), *Philosophie in Rom - Römische Philosophie ? : Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2017 ; C. BISHOP, *Cicero, Greek learning, and the making of a Roman classic*, Oxford, Oxford University Press, 2019 ; G. M. MÜLLER et J. MÜLLER (éd.), Cicero ethicus *: die* Tusculanae disputationes *im Vergleich mit* De finibus bonorum et malorum, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2020.

[5] Voir notamment R. GORMAN, *The Socratic method in the dialogues of Cicero*, Stuttgart, Franz Steiner, 2005 ; I. GILDENHARD, *Paideia Romana : Cicero's Tusculan disputations*, Cambridge, Cambridge philological society, 2007 ; Y. BARAZ, *A written republic : Cicero's philosophical politics*, Princeton, Princeton University Press, 2012 ; C. AUVRAY-ASSAYAS, « Le dialogue cicéronien ou le livre éloquent », dans S. Dubel et S. Gotteland (éd.), *Formes et genres du dialogue antique*, Bordeaux Pessac, Ausonius éditions, 2015, p. 127-136 ; C. BRITTAIN et P. OSORIO, « The Ciceronian Dialogue », dans J. W. Atkins et T. Bénatouïl (éd.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 25-42 ; M. FOX, « Cicero and the Evolution of Philosophical Dialogue », dans D. Konstan, M. Garani et G. Reydams-Schils (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2023, p. 159-172.

[6] C. LEVY, « Cicéron, le moyen platonisme et la philosophie romaine : à propos de la naissance du concept latin de *qualitas* », *Revue de métaphysique et de morale*, nº 57, 2008, p. 5-20.

[7] Sur le *probabile* cicéronien, la bibliographie est riche. On peut renvoyer dans un premier temps à la synthèse de C. AUVRAY-ASSAYAS, *Cicéron*, *op. cit.*, p. 37-42.

[8] Atticus tient son *cognomen* de son séjour à Athènes, selon Cicéron, *Sen.* 1.

[9] Pour un rapide aperçu de la vie d'Atticus, voir M. DUCOS, « Atticus (T. Pomponius) », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Editions, 1989, vol. I, p. 662-664. Sur sa maîtrise du grec, on peut se rapporter à la synthèse de M. BIANAY, *Atticus et ses amis : Étude sur une politique de l'ombre au dernier siècle de la République*, Thèse de doctorat, Montpellier, Université Paul Valéry Montpellier III, 2014, p. 50-53. L'ensemble de ce travail livre une étude précieuse et approfondie sur l'éditeur et plus proche ami de Cicéron.

[10] Nous reviendrons sur cette notion dans le chapitre 3, p. 163-165.

aucune autre œuvre cicéronienne : la « traduction » du *Timée*, même si elle ne transmet pas l'ensemble du texte grec mais seulement une partie, est particulièrement longue ; le *prooemium* ne mentionne pas le *Timée* ni la fonction dévolue au texte latin « traduit ». L'état du *Timaeus* tel qu'il nous est parvenu ne nous permet pas, *a priori*, de connaître directement le projet de Cicéron ni *a fortiori* le rôle qui devait être attribué à cette « traduction ». Face à la singularité de cet ouvrage, qui constitue un *unicum*, nous pouvons tout au plus élaborer des hypothèses. Ces éléments engendrent un certain nombre de difficultés pour qui veut analyser le *Timaeus* et le contextualiser au sein du corpus philosophique de l'Arpinate. Cela explique, peut-être, qu'il ait été relativement peu étudié.

En effet, depuis les années 1950, deux monographies ont fait date dans les études sur le *Timaeus*[11] : l'ouvrage de R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon*, publié en 1957[12], et celui de N. Lambardi, *Il* Timaeus *ciceroniano : arte e tecnica del* vertere, publié en 1982[13]. R. Poncelet étudie avec minutie les traductions cicéroniennes de Platon et donne par conséquent une grande place au *Timaeus*. Il cherche à démontrer que Cicéron ne parvient pas, malgré sa maîtrise remarquable de la langue latine, à exprimer correctement la « pensée complexe » de Platon, car la langue latine serait trop concrète et ne permettrait d'exprimer ni l'abstraction ni les subtilités des thèses platoniciennes. L'ouvrage de R. Poncelet s'appuie sur deux éléments théoriques que nous pouvons aujourd'hui considérer comme dépassés. D'abord, il a une conception réductrice de la traduction, qui doit, selon lui, être fidèle et ne pas s'éloigner du texte. Aussi chaque écart par rapport au texte source est-il donc considéré par R. Poncelet comme un échec de la part du traducteur Cicéron. Ensuite, sur le plan linguistique, R. Poncelet néglige l'évolution historique de la langue latine et la capacité de ses locuteurs à la transformer par leurs usages. Ces axes d'analyse conduisent l'auteur à refuser toute agentivité à Cicéron, aussi bien en tant qu'écrivain de langue latine qu'en tant que philosophe : l'idée que Cicéron ait pu avoir une interprétation personnelle du texte de Platon n'est jamais mentionnée.

L'ouvrage de N. Lambardi, pourtant publié plus de 25 ans après, apparaît comme une réponse directe aux thèses de R. Poncelet, au moins sur le plan traductologique. Dans son ouvrage consacré exclusivement à la « traduction » cicéronienne du *Timée*, elle défend une conception « artistique » de la pratique cicéronienne. Son travail s'attache en effet à analyser et justifier minutieusement les choix de Cicéron. Lorsque la langue latine ne permet pas de choisir

[11] Il faut aussi mentionner cependant l'ouvrage du XIXe siècle de C. F. HERMANN, *De Interpretatione Timaei Platonis Dialogi a Ciceroni relicta disputatio*, Gottingen, Officina Dietrichiana, 1842.
[12] R. PONCELET, *Cicéron traducteur de Platon : l'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris, Université de Paris, 1957.
[13] N. LAMBARDI, *Il* Timaeus *ciceroniano : arte e tecnica del* vertere, Firenze, F. Le Monnier, 1982.

une formulation syntaxiquement identique au grec, comme c'est le cas pour les participes substantivés par exemple, elle analyse l'usage que fait Cicéron des constructions grammaticales qui sont à sa disposition, en l'occurrence la proposition relative. Elle considère par conséquent les différents écarts qu'elle note entre le texte grec et le texte latin comme des procédés littéraires qui témoignent du caractère artistique de la démarche de Cicéron vis-à-vis de la langue latine. Pour autant, même si cela est moins marquant que chez R. Poncelet, ses analyses s'appuient tout de même sur une conception de la traduction marquée par un impératif de fidélité à l'égard du texte source.

De fait, ces deux ouvrages analysent en réalité non pas le *Timaeus* mais uniquement la « transposition » – artistique ou non – du *Timée* en latin, laissant de côté les informations que nous donne le *prooemium*. Dans les premières lignes du *Timaeus*, Cicéron pose le cadre d'une discussion censée avoir eu lieu en 51, à Éphèse, entre Nigidius Figulus, présenté comme pythagoricien, et Cratippe de Mytilène, présenté comme péripatéticien[14]. Ces éléments ont été pris en considération dans des travaux plus récents, qui tiennent également compte d'une potentielle interprétation du texte de Platon par Cicéron. Des analyses ponctuelles ont été proposées dans quelques articles. En 2003, C. Lévy a suggéré que le *Timaeus* marquait chez Cicéron une forme de « retour aux sources de la philosophie classique[15] » en faisant référence à Platon, *via* le *Timée*, et à Aristote, *via* le personnage de Cratippe. Dix ans plus tard, D. Sedley soulignait que Cicéron faisait une lecture du *Timée* compatible avec les thèses de la Nouvelle Académie de Philon de Larissa, dont il avait suivi l'enseignement[16].

Le texte de Cicéron a également été étudié dans des monographies thématiques, dont le corpus ne se limitait pas au seul *Timaeus*. Ainsi, G. White a soutenu, il y a quelques années, une thèse sur les traductions cicéroniennes de textes philosophiques[17]. Son étude cherche à donner une vue d'ensemble de la démarche « traduisante » de Cicéron. Elle démontre que l'Arpinate s'attache à romaniser des thèses philosophiques grecques lorsqu'il les « traduit » en latin. Les trois chercheurs que nous venons de citer formulent l'hypothèse selon laquelle Nigidius Figulus devait prendre en charge le texte latin issu du *Timée*. En particulier, G. White s'appuie sur l'usage ponctuel, par Cicéron, d'un vocabulaire qui ferait référence aux travaux de

[14] Voir Cicéron, *Tim.* I, 2.
[15] C. LÉVY, « Cicero and the *Timaeus* », dans G. Reydams-Schils (éd.), *Plato's* Timaeus *as a cutural icon*, Notre Dame, Ind, University of Notre Dame Press, 2003, p. 97.
[16] D. SEDLEY, « Cicero and the *Timaeus* », dans M. Schofield (éd.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC : New Directions for Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 187-205.
[17] G. WHITE, Copia Verborum *: Cicero's philosophical translations*, PhD Thesis, Princeton, Princeton University, 2015.

Nigidius Figulus[18]. À cette interprétation s'oppose celle de C. Hoenig, dans un ouvrage portant sur la tradition latine du *Timée*, chez Cicéron, Apulée, Calcidius et Augustin[19]. C. Hoenig voit dans le texte de Cicéron une lecture « sceptique » – c'est-à-dire néo-académicienne – de l'εἰκώς μῦθος du *Timée*, en particulier en raison de l'emploi du terme *probabile* dans le passage du *Timée* portant sur la nature épistémologique du discours cosmologique. C'est pourquoi elle considère que le personnage le plus adéquat pour prononcer cet exposé latin est nécessairement Cicéron, en raison de ses affiliations philosophiques, et non Nigidius Figulus. Le rôle à attribuer aux personnages présentés dans le *prooemium* est en effet une question délicate. Si Cicéron doit prendre en charge la « traduction » du *Timée*, quel rôle devait être dévolué à Nigidius et à Cratippe ? Comment en outre expliquer que personne, en dehors de Cicéron[20], ne soit présenté comme platonicien ? Il nous semble que cette question doit être réexaminée en prenant en compte le projet d'ensemble de Cicéron vis-à-vis du *Timée* – ce que nous ferons dans ce travail.

Enfin, très récemment, la question du vocabulaire philosophique latin a été étudiée par C. J. Dowson[21], qui se penche notamment sur le *Timaeus*. Par des analyses linguistiques, il décrit le processus d'innovation lexicale qui se fait jour dans la traduction cicéronienne, et montre que le *Timaeus* constitue un véritable terrain d'investigation concernant la linguistique cicéronienne. À rebours d'analyses comme celles de R. Poncelet, ce type d'études, qui permet de mieux comprendre le travail que fait Cicéron sur la langue latine, mérite d'être confronté à la démarche philosophique du *Timaeus*.

Cette rapide présentation des principales analyses consacrées au *Timaeus* témoignent de l'intérêt renouvelé pour cet ouvrage au sein des études cicéroniennes, qui sont en outre désormais facilitées par la récente publication d'une nouvelle édition numérique du texte de Cicéron, accompagnée d'une traduction française, par C. Auvray-Assayas[22].

Cependant, en dehors des articles de C. Lévy et D. Sedley, qui portent sur un aspect particulier de l'ouvrage, les études mentionnées ci-dessus intègrent le *Timaeus* à leur corpus de

---

[18] Voir G. WHITE, Copia Verborum *: Cicero's philosophical translations*, *op. cit.,* p. 264-302. Si certains arguments nous paraissent convaincants, nous en nuancerons d'autres dans la suite de ce travail.

[19] C. HOENIG, *Plato's Timaeus and the Latin tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, en particulier p. 38-101 pour Cicéron.

[20] Si l'attachement de Cicéron à Platon est connu, puisqu'il va jusqu'à dire qu'il préfère « se tromper avec Platon » (*Tusc.* I, 39), il n'est cependant pas explicitement mentionné dans le *Timaeus*.

[21] C. J. DOWSON, Philosophia translata. *The development of Latin philosophical vocabulary through translation from Greek : a case study approach*, Leiden ; Boston, Brill, 2023, p. 118-184, dans le chapitre « *Lexical innovation through translation : Cicero's Timaeus as case study* ».

[22] C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, édition critique en ligne, 2022, IRIHS-ERIAC, Université Rouen Normandie. URL : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/accueil. Nous souhaiterions remercier ici C. Auvray-Assayas pour nous avoir donné un accès privilégié à son travail, avant la publication, afin de mener à bien nos propres recherches.

recherche mais n'en font pas l'objet principal de leurs investigations. C'est pourquoi nous nous proposons de consacrer la présente thèse à une lecture d'ensemble du *Timaeus*, qui apparaît comme le point de rencontre d'un certain nombre de problématiques spécifiques à l'œuvre cicéronienne qu'il nous faut articuler.

En premier lieu, il convient de rappeler que le *Timaeus* est en partie composé d'une « transposition » en latin du *Timée* de Platon. Ce texte, qui ne peut pas être assimilé à une simple traduction, pose plusieurs questions aux commentateurs. La première question, qui a déjà fait l'objet de différentes recherches[23], concerne la démarche de Cicéron lorsqu'il décide de *transferre* des extraits d'ouvrages philosophiques grecs[24]. En effet, lorsqu'il transpose en latin un texte philosophique, Cicéron se fait médiateur et l'adapte à son lectorat romain[25]. À ce titre, le *Timaeus* offre un terrain de recherche unique pour analyser les procédés employés pour transposer un texte philosophique. En raison de la technicité du vocabulaire auquel recourt Platon dans certains passages, en particulier lorsqu'il s'agit d'astronomie, la transposition latine permet également d'étudier le travail terminologique fourni par Cicéron pour créer un vocabulaire scientifique en latin. La deuxième question, qui découle de la première, concerne l'interprétation cicéronienne du *Timée* telle qu'elle ressort du texte latin. En adaptant le texte grec, Cicéron fixe un sens précis, il fait des choix de formulation et de lexique. Si certains choix peuvent être motivés par des difficultés liées à la langue d'accueil, le latin, qui ne possède pas les mêmes ressources syntaxiques que le grec, nous posons que le texte latin de Cicéron résulte cependant de choix conscients, qui restituent sa lecture du texte source. En partant de cette considération, on peut comparer le texte latin avec celui de Platon afin de mesurer les écarts créés par les choix cicéroniens. Cela nous permet de déterminer non plus seulement les procédés employés, mais aussi l'interprétation que fait Cicéron du texte de Platon. C'est le caractère implicite de cette interprétation qui rend le texte du *Timaeus* si singulier au sein de l'œuvre cicéronienne.

En deuxième lieu, il convient de rappeler que la transposition du *Timée* fait partie d'un dialogue incomplet. Par conséquent, pour mesurer les spécificités du texte cicéronien, il faut

---

[23] Citons principalement – mais nous reviendrons sur la question – les ouvrages suivants : J. G. F. POWELL, « Cicero's Translations from Greek », dans J. G. F. Powell (éd.), *Cicero the Philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 273-300 ; J. GLUCKER, « Cicero's remarks on translating philosophical terms : some general problems. », *Greek into Latin from Antiquity to nineteenth century*, 2012, p. 37-96 ; J. GLUCKER, « Cicero as Translator and Cicero in translation », *Philologica*, nº 10, 2015, p. 37-53 ; S. MCELDUFF, *Roman Theories of Translation : Surpassing the Source*, New-York, London, Routledge, 2013, p. 96-121 ; C. HOENIG, « Translation », dans D. Konstan, M. Garani et G. Reydams-Schils (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Philosophy*, New-York, Oxford University Press, 2023, p. 293-323.

[24] C'est le verbe qu'emploie Cicéron dans le *Fin.* I, 7.

[25] C. AUVRAY-ASSAYAS, « Les "installations" grecques dans les dialogues de Cicéron. », dans E. Valette-Cagnac et F. Dupont (éd.), *Façons de parler grec à Rome*, Belin, Paris, 2005, p. 211-227.

s'interroger sur le projet de dialogue ainsi que la place qui y était dévolue au *Timée* de Platon. La transposition latine nous donne certes accès à une interprétation du texte grec, mais c'est l'usage qui en est fait dans le dialogue qui permet de mesurer les enjeux de cette interprétation. En effet, l'objectif de la transposition latine est en partie déterminé par l'identité de la personne qui la prend en charge dans la fiction dialogique. En fonction de son rôle dans le dialogue, et de l'objet du dialogue en général, l'interprétation du *Timée* dont découlent des choix de traduction de Cicéron ne sert pas le même but et ne représente pas nécessairement les mêmes positions sur le *Timée*.

En outre, la longueur du texte platonicien sélectionné interroge. Si l'on se fie au texte que nous possédons, Cicéron n'a pas transposé l'ensemble du dialogue, mais une partie qu'il a sans doute choisie pour ses enjeux philosophiques[26]. Malgré cela, la transposition du *Timée* fait partie des plus longues transpositions produites par l'Arpinate, ce qui suggère l'importance donnée à cet ouvrage dans le dialogue. Le *Timée* est un texte fondamental dans l'histoire du platonisme, en particulier parce qu'il a fait l'objet de multiples interprétations et de multiples débats, au sein de l'Académie comme en dehors. Aristote notamment formula de nombreuses critiques à l'égard de l'œuvre de Platon[27]. On s'accorde, depuis les travaux d'H. Cherniss[28], à dire qu'Aristote a une lecture littérale du *Timée*, ce qui le conduit à pointer des contradictions logiques dans le texte de Platon. Comment, par exemple, le monde pourrait-il être à la fois engendré et éternel ? Face à la critique aristotélicienne, les premiers successeurs de Platon à la tête de l'Académie, notamment Speusippe[29], auraient soutenu que leur maître avait poursuivi un objectif didactique : il aurait usé de métaphores qu'il ne fallait pas prendre au pied de la lettre et qui ne servaient qu'à une meilleure compréhension[30]. Ce débat interprétatif est fondamental pour comprendre l'histoire de la réception du *Timée* et nous y reviendrons plus en détail dans la suite de notre travail. Il importe pour l'instant de noter que les critiques aristotéliciennes sont connues de Cicéron, puisque, dans le *De natura deorum*, il attribue à l'épicurien Velléius l'affirmation suivante :

[26] Nous en parlerons plus longuement dès notre chapitre 1.
[27] Voir par exemple Aristote, *De Caelo*, 293b32 ; 300a1 ; *De gen.* 315a13 ; 325b24 ; 332a29 ; *Physique*, VIII, 2, 251b17-19 ; *De Anima*, 404b16-30.
[28] H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, John Hopkins Press, 1944, en particulier p. 378-379. Voir aussi le récent travail de M. ARLI, *La matière, l'âme et le monde dans la critique aristotélicienne du* Timée *de Platon*, Thèse de doctorat, Paris, Paris 1 - Panthéon Sorbonne, 2021.
[29] Voir L. TARÁN, *Speusippus of Athens : a critical study with a collection of the related texts and commentary*, Leiden, Brill, 1981, p. 383-386.
[30] Voir Aristote, *De Caelo*, I, 10, 279b32-280a2.

Sed illa palmaris quod, qui non modo natum mundum introduxerit sed etiam manu paene factum is eum dixerit fore sempiternum.[31]

Mais voici qui mérite la palme : celui qui nous a présenté, non seulement la naissance du monde, mais pour ainsi dire sa fabrication manuelle, dit que ce monde existera toujours !

Par conséquent, le travail que Cicéron fournit à partir du texte de Platon doit pouvoir nous renseigner sur l'interprétation qu'il choisit de mettre en avant dans son dialogue. Cicéron, admirateur de Platon, reprend-il les thèses du *Timée* à son compte ? Les adapte-t-il au contexte des débats hellénistiques, comme il a l'habitude de le faire dans ses autres dialogues ? L'interprétation du *Timée* est-elle celle d'un personnage et d'une école philosophique particulière ou celle de Cicéron ?

En dernier lieu, l'interprétation du *Timée* et l'usage qui en est fait dans le dialogue cicéronien nous permet de nous interroger sur la place du texte de Cicéron dans l'histoire de la réception du *Timée* et du platonisme à Rome. Le Ier siècle constitue, en effet, pour l'histoire du platonisme, une période particulièrement intéressante, située entre l'Académie hellénistique et les débuts de ce qui a parfois été appelé le « moyen-platonisme ». Après le départ de Philon de Larissa à Rome, pour fuir le siège d'Athènes par Mithridate en 88, l'Académie n'a plus de scholarque et l'institution n'est plus représentée à Athènes. À Rome, Philon, après avoir défendu l'ἐποχὴ περὶ πάντων, à savoir la suspension de l'assentiment face à toute question, aurait modifié ses thèses. Dans ses ouvrages « romains », il minimise la valeur de l'ἐποχή, qui était alors absolue, pour en faire « une arme toujours valable contre le stoïcisme » et substitue « à l'idée que rien ne peut être perçu avec certitude celle d'une compréhensibilité inhérente à la nature même des choses[32] ». Un an plus tard, en 87, Antiochus d'Ascalon, ancien disciple de Philon devenu dissident de l'Académie, prend connaissance des thèses que Philon défend depuis qu'il est à Rome et qui ont été retranscrites dans deux ouvrages. Scandalisé (*stomachari coepit*, nous dit Cicéron[33]), Antiochus répond par le *Sosus*, avec l'objectif de réfuter les thèses philoniennes[34]. L'Ascalonite prétend en effet renouer avec les thèses platoniciennes, qui avaient été, selon lui, abandonnées par l'Académie depuis Arcésilas et Carnéade au profit du doute

[31] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 20. Trad. C. Auvray-Assayas.
[32] C. LEVY, « Cicéron, le moyen platonisme et la philosophie romaine », *op. cit.*, p. 8.
[33] Cicéron, *Luc.* 11.
[34] Sur la complexe figure d'Antiochus, voir J. GLUCKER, *Antiochus and the late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1978 ; J. BARNES, « Antiochus of Ascalon », dans J. Barnes et M. T. Griffin (éd.), *Philosophia Togata I : Essays on Philosophy and Roman society*, Oxford, Clarendon Press, 1989, vol. I/II, p. 51-96 ; C. LÉVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 51-54 ; J. M. DILLON, *The Middle Platonists : 80 B.C. to A.D. 220*, Revised edition, Ithaca, N.Y, Cornell University Press, 1996, p. 52-113 ; D. N. SEDLEY (éd.), *The philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge university press, 2012.

systématique ; il considère également que le stoïcisme n'est pas incompatible avec la doctrine académicienne et que le premier peut être subordonné à la seconde[35]. C'est en tout cas le récit que fait Lucullus dans le dialogue cicéronien éponyme, dont l'objectif est de rendre compte des querelles opposant Philon et Antiochus[36]. Comme M. Bonazzi l'a remarqué, l'ouvrage de Cicéron constitue « le premier témoignage de l'intérêt porté par les académiciens et les platoniciens à leur propre histoire[37] ». En effet, en documentant le débat qui oppose Philon et Antiochus dans ses *Académiques*, Cicéron, qui a le souci de situer sa production philosophique au sein d'une histoire de la philosophie venue d'Athènes et continuée à Rome, retrace l'une des premières « ruptures » au sein du platonisme. Quant au choix de Cicéron entres les adversaires qui se réclament tous deux de l'Académie, le débat est célèbre et a fait couler beaucoup d'encre[38], mais il semble devoir rester ouvert, car Cicéron revendique par-dessus tout son autonomie[39]. Cependant, au sein de ce débat contemporain de Cicéron, le discours de Timée, qui précise, dans le dialogue de Platon, que ses propos constituent un εἰκώς μῦθος, un « récit probable », et ne prétendent pas à la vérité, apparaît comme un témoignage de choix pour marquer au contraire une continuité entre Platon et l'Académie de l'époque de Philon.

Au vu de ces éléments, il apparaît que l'étude du *Timaeus* peut apporter de nouvelles perspectives à l'histoire de l'Académie et du platonisme. En effet, par son ouvrage singulier, Cicéron témoigne des débats philosophiques issus des querelles interprétatives du *Timée* de Platon et de leur réception au Ier siècle. Le *Timée* pose un certain nombre de questions philosophiques que Cicéron évoque peu dans le reste de son œuvre, ou de façon marginale. Or, en transposant le *Timée* en latin, il nous livre sa lecture de l'ontologie platonicienne, qui fonde le raisonnement platonicien concernant la création du monde à partir d'un modèle. De même, la théologie du *Timée* n'est qu'évoquée dans le dialogue pourtant consacré à la *Nature des dieux*, alors que le *deus Platonis* est au cœur de l'extrait du *Timée* que Cicéron transpose. Dans le *Timée*, le récit de la fabrication des mortels donne lieu à l'exposé de la doctrine de la métempsycose, que Cicéron ne reprend pas à son compte dans ses œuvres. Quant à la cosmologie platonicienne, elle est rarement mentionnée par Cicéron, qui rappelle que « Socrate

[35] M. BONAZZI, « Antiochus and Platonism », dans D. N. Sedley (éd.), *The philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 314.
[36] Voir en particulier Cicéron, *Luc.* 10-13.
[37] M. BONAZZI, « Continuité et rupture entre l'Académie et le platonisme », *Études platoniciennes*, n° 3, 2006, p. 232.
[38] Les défenseurs de chaque position les plus célèbres sont J. GLUCKER, « Cicero's philosophical affiliations », dans J. M. Dillon et A. A. Long (éd.), *The Question of « Eclecticism » : Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley/London, University of California Press, 1988, p. 34-69 ; W. GÖRLER, « Silencing the troublemaker : *De legibus* I, 39 and the continuity of Cicero's scepticism », dans J. G. F. Powell (éd.), *Cicero the Philosopher : Twelve Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 85-113.
[39] C'est notamment ce qu'exprime la fameuse formule *Nos in diem uiuimus* de *Tusc.* V, 33.

le premier invita la philosophie à descendre du ciel[40] » pour justifier son intérêt pour l'éthique. Si, dans le « Songe de Scipion », Cicéron propose une réflexion cosmologique influencée par le pythagorisme et le platonisme, il la subordonne cependant à un usage politique[41]. En est-il de même dans le *Timaeus* ? À la singularité de la forme du dialogue s'ajoute ainsi la singularité de son objet au sein des *philosophica*. Telles sont donc les questions qui se posent : en le « traduisant », quelle interprétation du dialogue platonicien Cicéron donne-t-il à lire ? Quel usage fait-il de cette « traduction » si longue au sein de la fiction dialogique romaine qu'il met en scène ? Enfin, quel rôle devait jouer cet ouvrage dans le débat philosophique opposant Antiochus et Philon, qui se réclament tous deux de l'Académie, et dont Cicéron se fait pratiquement l'historien ?

Face aux nombreuses interrogations suscitées par le *Timaeus*, il nous semble que nous pouvons formuler les hypothèses suivantes.

Premièrement, le *Timaeus* constitue un dialogue mettant en scène un débat à propos du *Timée* de Platon et de sa réception. C'est parce que l'interprétation du *Timée* est au cœur du dialogue que Cicéron choisit d'y insérer une si longue traduction : l'enjeu est de revenir aux sources classiques grecques du débat philosophique sur la physique. Par conséquent, Cicéron met en scène un pythagoricien, qu'il associe à la doctrine défendue par Timée dans le dialogue platonicien, et un péripatéticien, qui représente les critiques portées par Aristote contre la physique de Platon. Cependant, lorsque l'on veut étayer cette hypothèse, une difficulté émerge : les sources aristotéliciennes de Cicéron. On connaît mal, en effet, la circulation des œuvres d'Aristote à Rome, et il est difficile de savoir sur quels ouvrages Cicéron s'appuyait. Il est possible que la majeure partie de la connaissance cicéronienne d'Aristote vienne de l'enseignement d'Antiochus et des ouvrages exotériques du Stagirite, que nous ne possédons pas[42]. Cependant, en nous appuyant sur ce qui est dit de la pensée aristotélicienne dans les autres dialogues philosophiques de Cicéron, en particulier le *De natura deorum*, nous pourrons tenter de reconstituer en partie les critiques aristotéliciennes dont il avait connaissance.

Deuxièmement, nous devons nous interroger sur la transposition du *Timée* en latin. Au regard de ce que nous savons de la démarche « traduisante » de Cicéron, qui n'hésite pas à

[40] Cicéron, *Tusc.* V, 10 : *Socrates autem primus philosophiam deuocauit e caelo* (trad. J. Humbert).
[41] J. W. ATKINS, « L'argument du *De Republica* et le *Songe de Scipion* », *Les Études philosophiques*, vol. 4, 2011, p. 455-469 ; N. LEVI, *La révélation finale à Rome : Cicéron, Ovide, Apulée*, Paris, PUPS, 2014, en particulier p. 160-169.
[42] Sur cette question difficile, sur laquelle nous reviendrons, nous nous fondons sur les travaux de J. BARNES, « Roman Aristotle », dans J. Barnes et M. T. Griffin (éd.), *Plato and Aristotle at Rome*, Clarendon Press, Oxford, 2007 ; M. HATZIMICHALI, « The texts of Plato and Aristotle in the first century BC : New Directions for Philosophy », dans M. Schofield (éd.), *Aristotle, Plato and pythagoreanism in the first century BC*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 1-27.

s'approprier les sources philosophiques grecques, nous pouvons formuler l'hypothèse suivante : la transposition du *Timée* relève d'un objectif précis, qu'il nous faudra déterminer en même temps que celui du dialogue dans son ensemble, et l'on peut déceler dans les choix de formulation et de lexique de Cicéron non seulement l'interprétation qu'il fait du *Timée* dans ce contexte, mais également l'usage qu'il cherche à faire de cette transposition. Par conséquent, si notre première hypothèse s'avère fructueuse, alors nous pourrons considérer que les enjeux du débat philosophique que Cicéron veut mettre en scène sont décelables par une analyse fine de la « traduction » du *Timée*.

Enfin, il nous semble que la période d'écriture du *Timaeus* doit être prise en compte[43]. En 45, Cicéron écrit des ouvrages philosophiques alors qu'il est exclu de la vie politique romaine. Présentant explicitement son projet d'écrivain comme une façon d'enseigner la philosophie à ses concitoyens, il s'intéresse particulièrement à des questions éthiques et politiques. À première vue, le *Timée* ne semble pas être un ouvrage particulièrement adéquat pour une réflexion politique ou morale. Pourtant Platon lui-même, nous le verrons, fait référence à son ouvrage, la *République*, au début du *Timée*. Il nous semble, à ce titre, que l'on peut s'attendre à ce que Cicéron, dans le *prooemium* du dialogue comme dans la transposition du *Timée*, fasse intervenir des enjeux liés aux affaires de la cité romaine, qui justifieraient de proposer à ses concitoyens de lire ce dialogue platonicien en latin.

Pour étayer nos hypothèses face aux questions que pose ce texte singulier, nous nous proposons d'analyser l'œuvre de Cicéron en la replaçant dans les différents contextes qui lui donnent sens : il s'agit de situer la transposition du *Timée* au sein du projet de dialogue, et de situer les choix interprétatifs cicéroniens au sein des débats philosophiques du Ier siècle – et dont Cicéron lui-même est notre source principale. Pour ce faire, nous examinerons le *Timaeus* au prisme de l'ensemble de la production philosophique cicéronienne, et tenterons de rassembler les informations que Cicéron lui-même donne sur son projet. En outre, le *Timaeus* est composé en majeure partie d'une « traduction » du *Timée* et il nous a semblé important d'adapter notre méthode d'enquête à la spécificité de l'ouvrage que nous étudions. C'est pourquoi nous proposerons dans ce travail deux traductions personnelles, l'une du *Timée* de Platon, l'autre du *Timaeus* de Cicéron. Ces traductions « de travail » servent un but heuristique : il s'agit pour nous de traduire à nouveaux frais chacune des deux œuvres afin de mesurer et de montrer les écarts opérés par Cicéron lorsqu'il traduit. Nous pouvons ainsi comparer mieux les deux textes, à savoir évaluer les difficultés présentes dans le texte de Platon et les choix faits

[43] Nous ferons un point sur la datation du *Timaeus* dès le chapitre 1.

par Cicéron face à elles, mesurer les écarts de lexique et de syntaxe et ainsi analyser les différences en termes de cheminement argumentatif. Les deux traductions françaises qui résultent de ce travail ont pour objectif de mettre en évidence, par l'intermédiaire d'une même langue, le français – qui est aussi la langue dans laquelle nous menons nos analyses –, les choix auctoriaux de Cicéron. Ce n'est qu'après avoir mené ce travail à bien que nous pourrons proposer une lecture du *Timaeus* dans son ensemble, en tant que dialogue philosophique singulier dans lequel est insérée une longue « traduction » du *Timée*.

Notre travail se présente donc selon trois axes. Nous tenterons dans un premier temps de dessiner les contours du projet de Cicéron à partir de l'état matériel du texte et du *prooemium* ; nous poserons dans un second temps la question du rapport de Cicéron à la « traduction » ; dans un troisième temps nous proposerons une analyse du *Timaeus* fondée sur ce que nous avons pu élucider du projet cicéronien.

Le premier axe, intitulé « le *Timaeus* de Cicéron, un ouvrage *sui generis* ? » portera sur la singularité du projet de Cicéron. Dans un premier chapitre, nous examinerons l'état matériel du texte qui nous a été transmis et examinerons les conditions de la composition de ce dialogue, qui s'avère inachevé, dans la période d'écriture de l'année 45. Nous verrons que, compte tenu de l'inachèvement de l'ouvrage et des modalités de sa transmission nous avons accès à un texte qui correspond à un « brouillon », donnant à voir un état provisoire d'une réflexion en mouvement. Le deuxième chapitre s'intéressera tout particulièrement à l'ébauche de *prooemium* qui précède la transposition latine du *Timée*. Malgré la brièveté de cet extrait, nous constaterons qu'il donne des clés de lecture indispensables à l'analyse de l'ensemble du dialogue. Dans ce *prooemium*, en effet, Cicéron se situe dans la continuité de la méthode de Carnéade et annonce un dialogue auquel prennent part Nigidius Figulus, présenté comme pythagoricien, et Cratippe de Pergame, philosophe grec de Mytilène, présenté comme péripatéticien. Ce dernier est le seul et unique personnage grec figurant dans un dialogue cicéronien, ce qui mérite une attention particulière. Les enjeux politiques et philosophiques du dialogue se dessinent ainsi dès les premières lignes de notre texte.

Le second axe de notre réflexion portera sur la démarche cicéronienne de « traduction ». Le chapitre 3 visera à situer la démarche « traduisante » adoptée dans le *Timaeus*, dans le cadre plus vaste des pratiques cicéroniennes et romaines de la traduction. On observe que Cicéron refuse le statut d'*interpres* lorsqu'il « transfère » des textes grecs en latin, qu'il s'agisse de textes rhétoriques ou philosophiques, au profit de son statut d'*auctor*. Dans ces conditions, afin de mettre en valeur l'auctorialité revendiquée par Cicéron face aux sources grecques auxquelles il « puise », nous privilégierons la notion de *translatio* pour désigner son travail dans le *Timaeus*.

Les réflexions engagées par l'Arpinate sur sa pratique de *translatio* nous autorisent par conséquent à analyser les choix de Cicéron, qui sont le fruit de sa volonté de diffuser la philosophie parmi ses concitoyens romains. Méthodologiquement, notre étude traductologique ne serait pas complète sans une analyse comparée des textes du *Timée* de Platon et du *Timaeus* de Cicéron. Notre chapitre 4 propose par conséquent des traductions, pour nous heuristiques, des deux textes. Par ces traductions, nous tentons de fixer un sens à des textes difficiles, à partir duquel il est possible d'appréhender notre démarche. Pour cela, nos traductions seront littérales et au plus proche des formulations choisies par les deux auteurs.

Enfin, la troisième partie de cette thèse constitue une proposition de lecture du texte cicéronien, majoritairement fondée sur les observations tirées de nos deux traductions. Structuré en trois chapitres, ce commentaire, qui ne prétend pas à l'exhaustivité, suit le mouvement du texte de Cicéron.

Le chapitre 5 étudie l'épistémologie exposée dans le *Timaeus*. Nous savons en effet que l'épistémologie et la théorie de la connaissance sont des éléments clés des débats philosophiques hellénistiques. Or, le *Timée* propose une épistémologie originale et adaptée à son objet : le « récit probable » de Timée se fonde en effet sur une distinction ontologique fondamentale. Il convient donc d'analyser l'interprétation que fait Cicéron, en tant que philosophe académicien, de l'épistémologie du *Timée*.

Dans le sixième chapitre, nous nous penchons sur les représentations du dieu producteur et procréateur du monde. Le vocabulaire pour désigner celui qui est parfois nommé « démiurge » n'est pas plus fixe chez Cicéron que chez Platon : la variété du lexique nous permet d'examiner les caractéristiques de la divinité pour Cicéron.

Enfin, le dernier chapitre traite du rapport établi entre les astres divins et la philosophie, pratiquée par les mortels. La *translatio* cicéronienne se clôt – volontairement[44] – sur une réflexion concernant la grandeur de la philosophie, don des dieux qui ont offert la vue aux mortels. En effet, dans le *Timée*, l'être humain peut, grâce à la vision dont le mécanisme est expliqué, contempler les astres et ainsi avoir accès à un « genre de philosophie ». Mais le texte de Platon ne s'arrête pas là et présente, après cette brève réflexion sur la philosophie, le fonctionnement d'autres sens, en l'occurrence la voix et l'audition. En terminant sa *translatio* sur cette réflexion, Cicéron en fait l'aboutissement de l'exposé cosmologique. Il importe donc d'analyser l'appropriation cicéronienne de la réflexion sur la philosophie.

[44] Nous reviendrons dans le chapitre 1 sur les bornes de la *translatio* cicéronienne, qui relèvent manifestement d'un choix auctorial.

Première Partie

Le *Timaeus* de Cicéron : une œuvre *sui generis* ?

Chapitre 1. Le *Timaeus*, laboratoire philosophique de Cicéron

Introduction

Ce premier chapitre vise à présenter le texte sur lequel porte la présente recherche. Le texte que l'on nomme généralement *Timaeus* est composé d'un très court prologue de dialogue philosophique et d'une traduction partielle du *Timée* de Platon. L'ouvrage qui nous est parvenu semble dès lors incomplet. Bien qu'il présente un certain nombre de similitudes avec le reste du corpus philosophique cicéronien, le *Timaeus* reste énigmatique. Sommes-nous face à une ébauche de dialogue philosophique ? Un exercice de traduction ? Le texte qui nous est parvenu est-il fragmentaire ou inachevé ? En outre, le *Timaeus* étant composé d'une « traduction » du *Timée* de Platon, il nous faut également présenter le texte de Platon auquel nous nous référerons pour analyser la pratique de traduction de Cicéron. Le texte de Cicéron peut-il être considéré comme un témoignage d'un état ancien du *Timée* de Platon ? Les écarts entre le texte latin et le texte source doivent-ils être imputés à des choix de Cicéron ou à des problèmes de transmission du texte grec ?

Pour tenter de répondre à ces questions, nous nous proposons de mettre à profit les travaux des philologues modernes pour présenter l'état du texte de Cicéron tel qu'il a été transmis par les manuscrits. L'étude historique des bibliothèques de Cicéron et de ses proches nous renseignera sur la position du *Timaeus* dans la transmission du *Timée* de Platon. Nous examinerons ensuite les « manques » du texte latin afin de déterminer ce qui relève des choix de Cicéron et ce qui relève de problèmes de transmission des manuscrits. Faisant nous-mêmes l'hypothèse d'un texte incomplet et non lacunaire, nous poserons pour finir la question du projet que Cicéron pouvait avoir en entreprenant ce travail. À quelle période a-t-il écrit le *Timaeus* ? Peut-on déterminer l'intention qui préside à cet ouvrage ?

1. Le texte du *Timaeus* : manuscrits et éditions

1.1. *Les éditions existantes*

Il convient dans un premier temps de rappeler l'état du texte du *Timaeus* sur lequel nous allons travailler dans le cadre de notre recherche.

1.1.1. *Éditions du* Timaeus *de Cicéron*

Le texte du *Timaeus*[1] a connu depuis le début du XXe siècle, plusieurs éditions critiques qui présentent de notables différences textuelles[2]. Il existe en effet deux éditions parues chez Teubner, une édition chez Mondadori et enfin une édition numérique, plus récente.

La première édition critique a été établie par O. Plasberg, pour l'édition Teubner, au sein d'un ouvrage devant rassembler les *Paradoxa stoicorum*, les *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, le *Timaeus*, le *De natura deorum*, le *De diuinatione* et le *De fato*[3]. Le premier fascicule, contenant les *Paradoxa*, les *Academici* et le *Timaeus* a été publié en 1908. Le second, contenant le *De natura deorum*, a été publié en 1911. Le troisième fascicule, qui devait contenir le *De diuinatione* et le *De fato*, n'a jamais été publié, en raison de la mort d'O. Plasberg en 1924[4]. Dans l'édition procurée par O. Plasberg, le texte du *Timaeus* de Cicéron est présenté avec le texte du *Timée* de Platon, en lignes alternées.

En 1938, Wilhelm Ax a révisé ce travail d'édition et publie, toujours chez Teubner, une édition critique contenant le *De diuinatione*, le *De fato* et le *Timaeus*[5]. Si W. Ax reprend à nouveaux frais le travail d'édition du *De diuinatione* et du *De fato*, l'édition du *Timaeus* suit le travail fourni auparavant par O. Plasberg. Dans cette édition, le texte grec du *Timée* de Platon se trouve sur la moitié basse de la page, en miroir du texte latin placé en haut, afin de permettre au lecteur de comparer les deux textes. L'édition critique s'appuie sur trois manuscrits

---

[1] Bien que les manuscrits ne donnent pas tous le même titre au texte de Cicéron, nous suivons l'usage en parlant du *Timaeus* de Cicéron.

[2] Pour une recension de toutes les éditions du *Timaeus* depuis le XVè siècle, voir la liste établie par C. Auvray-Assayas, dans la rubrique « manuscrits, philologues, éditeurs » : C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, édition critique en ligne, 2022, IRIHS-ERIAC, Université Rouen Normandie. URL : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/ms_philo_eds.

[3] O. PLASBERG (éd.), *M. Tulli Ciceronis Paradoxa stoicorum, Academicorum reliquiae cum Lucullo, Timaeus, De natura deorum, De divinatione, De fato*, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1908, 2 vol.

[4] Voir O. PLASBERG et W. AX (éd.), *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46 : De divinatione, De Fato, Timaeus Ottonis Plasberg schedis usus recognovit W. Ax*, Leipzig [puis] Stuttgart, B.G. Teubner, 1977 [1938], p. XI ; T. J. HUNT, *A textual history of Cicero's Academici libri*, Leiden ; Boston ; Köln, Brill, 1998, p. 266.

[5] O. PLASBERG et W. AX (éd.), *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46 : De divinatione, De Fato, Timaeus Ottonis Plasberg schedis usus recognovit W. Ax*, *op. cit.*

principaux, considérés par W. Ax comme des *locupletissimi testes*[6] qui proviennent d'un même archétype. Il s'agit du manuscrit nommé A, *Vossianus Lat. F. 84*[7], qui date du IXe siècle. Il contient, dans l'ordre, le *De natura deorum*, le *De diuinatione*, le *Timaeus*, le *De fato*, les *Topica*, le *Lucullus* et le *De legibus*. Vient ensuite le manuscrit habituellement nommé V, *Vindobonensis 189*[8], que W. Ax date à peu près de la même période que le manuscrit A. Enfin, le dernier manuscrit est le B, le *Vossianus Lat. F. 86*[9], qui provient de la même bibliothèque que le manuscrit A. Il est un peu plus récent que les deux autres manuscrits et date probablement du Xe siècle, selon W. Ax. B. Bischoff, qui a pu en fournir une analyse paléographique, date les deux manuscrits *Vossiani* (A et B) de 850 au plus tôt[10]. Les manuscrits A et B présentent cependant une différence notable : dans le second, les œuvres cicéroniennes sont présentées de façon désordonnée, chaque œuvre de Cicéron étant interrompue par un fragment d'une autre[11]. Le seul texte de Cicéron qui est présenté d'un seul tenant est d'ailleurs le *Timaeus*.

En 1965, F. Pini publie une édition critique du *Timaeus* chez Mondadori[12]. Son édition se distingue de la démarche « conservatrice » de W. Ax par son choix d'étendre ses recherches à des manuscrits plus récents. Il ajoute en effet deux manuscrits du XIe siècle, le *Vossianus Lat. Q10*, qu'il nomme L[13], et le *Monacensis 528*, nommé M[14]. Il est par ailleurs le premier à s'intéresser aux *recentiores*, manuscrits datant de la Renaissance. Dans son apparat, il en fait figurer cinq, qu'il a collationnés : l'*Ambrosianus Latinus E 15*[15] (XIVe siècle), le *Vaticanus Rossianus 559*[16] (XVe siècle), le *Parisinus 6624*[17] (XVe siècle), le manuscrit *Erlangensis 618*[18] (XVe siècle) et enfin le *Vaticanus Latinus 1759*[19] (XVe siècle). L'édition de F. Pini est précédée d'une introduction dans laquelle il étudie la conception cicéronienne de la traduction et insiste

---

[6] O. PLASBERG et W. AX (éd.), *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46 : De divinatione, De Fato, Timaeus Ottonis Plasberg schedis usus recognovit W. Ax*, *op. cit.*, p. VII.
[7] Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteït, ms. Voss. Lat. F84.
[8] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 189.
[9] Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteït, ms. Voss. Lat. F86.
[10] B. BISCHOFF, « Hadoardus and the manuscripts of classical authors from Corbie », dans S. Prete, *Didascaliæ; studies in honor of Anselm M. Albareda*, B.M. Rosenthal, New-York, 1961, p. 46.
[11] Nous nous permettons de renvoyer ici à l'édition numérique du *De Natura Deorum* par C. Auvray-Assayas, qui précise le contenu, folio par folio, du manuscrit, dans le chapitre « Histoire du texte » de son édition du De Natura deorum : Cicéron, *De natura deorum*, C. Auvray-Assayas (éd. et trad), Caen, Presses universitaires de Caen (@ Fontes & Paginæ – Sources antiques), 2019, en ligne : https://www.unicaen.fr/puc/sources/ciceron/histoire.html.
[12] F. PINI, *M. Tulli Ciceronis Timaeus Franciscus Pini recognouit*, A. Mondadori, Milan, 1965.
[13] Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteït, ms. Voss. Lat. Q10. Ce manuscrit est nommé S dans l'édition de R. Giomini et G dans l'édition de C. Auvray-Assayas.
[14] München, Universitätsbibliothek, 4° 528.
[15] Milano, Biblioteca Ambrosiana, E 15 inf.
[16] Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ross. 559.
[17] Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6624.
[18] Erlangen, Universitätbibliothek, 618.
[19] Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1759.

sur la liberté dont a fait preuve l'Arpinate[20]. C'est pourquoi il ne reproduit pas le texte grec de Platon dans son édition, au motif qu'il ne permet en rien de reconstituer le texte latin[21].

En 1975, R. Giomini procure une nouvelle édition du *Timaeus* chez Teubner : il s'agit du fascicule 46 de la *Bibliotheca Teubneriana*, rassemblant le *De diuinatione*, le *De fato* et le *Timaeus*, publiée en 1975[22]. R. Giomini collationne les mêmes manuscrits que F. Pini et en ajoute deux autres : le *Parisinus latinus 6333*[23], nommé D, et l'*Escorialensis V III 6*[24], nommé E. R. Giomini considère que ces deux manuscrits datent du XIIIe siècle[25]. Le texte de Cicéron est présenté sur la page de gauche et le texte grec correspondant, en vis-à-vis, sur la page de droite. Cette édition est précédée d'un autre travail éditorial et publié en 1967[26], dans lequel R. Giomini explique ses choix de manuscrits. Dans cet ouvrage, le texte de Cicéron est édité selon une recension fondée sur la tradition manuscrite ancienne (c'est-à-dire les manuscrits A, B, V et F[27]) et sur les deux manuscrits E et D que R. Giomini décrit longuement ces deux derniers manuscrits dans son introduction. Il démontre que D remonte aux deux manuscrits A et B *via*, toutefois, un intermédiaire inconnu, et que E est plus proche du manuscrit V. Le texte de Cicéron est placé en miroir du texte grec du *Timée* de Platon mais aussi de la traduction latine de Calcidius, ce qui permet d'avoir sous les yeux deux transmissions latines différentes du même texte grec.

Enfin, l'édition numérique de C. Auvray-Assayas[28], mise en ligne en 2022, est la plus récente. Son travail éditorial se fonde en premier lieu sur les quatre manuscrits carolingiens qui transmettent un même corpus d'œuvres cicéroniennes[29] : les manuscrits A, B, F et V. Ce corpus est également transmis par le manuscrit M, plus tardif (fin X^e^ – début XIe siècle). Parmi les copies faites entre le XIe et le XVe siècle, C. Auvray-Assayas mobilise de façon ponctuelle, en plus de M, le *Vossianus Latinus Q10*, qu'elle nomme G[30] (XIe siècle). Elle souligne en effet

[20] F. Pini s'appuie notamment sur les recherches de R. Poncelet à propos du *Timaeus* dans R. PONCELET, *Cicéron traducteur de Platon : l'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris, Université de Paris, 1957. Nous discutons son travail dans la deuxième partie de cette thèse.
[21] F. PINI, *M. Tulli Ciceronis Timaeus Franciscus Pini recognouit*, *op. cit.*, p. 9-12.
[22] R. GIOMINI (éd.), *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia Fasc. 46 De diviniatione, De fato, Timaeus*, Leipzig, B.G. Teubner, 1975.
[23] Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 6333.
[24] San Lorenzo de El Escorial. Monasterio de El Escorial, Biblioteca, ms. V III 6.
[25] Notons toutefois que dans son édition numérique, C. Auvray-Assayas date cependant le *Parisinus Lat. 6333* du XIIè siècle. Voir C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, édition critique en ligne, 2022, IRIHS-ERIAC, Université Rouen Normandie. URL : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/histText, n. 7.
[26] R. GIOMINI, *Ricerche sul testo del Timeo ciceroniano*, Roma, Angelo Signorelli, 1967.
[27] Le Florentinus Marcianus 257 (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, San Marco 257), daté du IXe s.
[28] C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, édition critique en ligne, 2022, IRIHS-ERIAC, Université Rouen Normandie. URL : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/accueil.
[29] Il s'agit d'un groupe de textes cicéroniens, parfois appelé « Corpus de Leyde », contenant : le *De natura deorum*, le *De diuinatione*, le *Timaeus*, le *De fato*, les *Topica*, les *Paradoxa stoicorum*, le *Lucullus* et le *De Legibus*.
[30] Ce manuscrit est nommé L chez F. Pini et S chez R. Giomini.

que les témoignages concernant le *Timaeus* de Cicéron sont peu nombreux à cette époque, l'accès au texte de Platon dans le monde latin venant principalement de la traduction et du commentaire de Calcidius qui datent du IVe siècle de notre ère[31]. Certains *recentiores*, parmi la trentaine de manuscrits recensés, sont ponctuellement mentionnés dans l'apparat critique : l'*Ambrosianus Latinus E15*, le *Vaticanus Rossianus 559* et le *Parisinus 624*. C. Auvray-Assayas justifie ce choix par le fait que les *recentiores* « ne contiennent pas de variantes qui permettraient de reconstruire une branche de la tradition autre que celles qui sont connues par les manuscrits carolingiens[32] ». Enfin, l'édition de C. Auvray-Assayas offre une nouvelle perspective par rapport aux éditions précédentes : elle présente le témoignage du manuscrit K[33]. Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque vaticane et daté du IXe siècle, comporte un long florilège des œuvres philosophiques de Cicéron ainsi qu'une partie du *Commentaire au songe de Scipion* de Macrobe, trois livres des *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella et quelques *Sententiae* de Publilius Syrus[34]. Selon les analyses de C. Auvray-Assayas, ce manuscrit reflète un état très ancien de la tradition. Il n'est que ponctuellement utilisé pour l'édition critique du texte du *Timaeus* mais le site internet donne accès à une retranscription complète du *Timaeus* tel qu'il est transmis dans K[35]. L'édition numérique propose le texte latin de Cicéron édité par C. Auvray-Assayas, une traduction française inédite et l'accès au texte grec de Platon, suivant les éditions critiques de J. Burnet[36] et A. Rivaud[37], en mentionnant les variantes connues qui pourraient expliquer certains choix de Cicéron[38].

---

[31] Voir la rubrique « circulation et copie du texte » dans C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, *op. cit.*, URL : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/histText.

[32] Voir la rubrique « circulation et copie du texte » dans C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, *op. cit.*, URL : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/histText.

[33] Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 1762.

[34] C. AUVRAY-ASSAYAS, « Qui est Hadoard ? Une réévaluation du manuscrit Reg. Lat. 1762 de la Bibliothèque Vaticane », *Revue d'histoire des textes*, n° 8, 2013, p. 307. Sur ce manuscrit, voir aussi C. AUVRAY-ASSAYAS, « Lectures néoplatoniciennes de Cicéron : le témoignage du manuscrit Reg. Lat. 1762 de la Bibliothèque Vaticane », dans G. M. Müller et F. Mariani Zini (éd.), *Philosophie in Rom - Römische Philosophie ? : Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2018, p. 491-500, ainsi que l'analyse, cette fois-ci sur la transcription du *Lucullus*, d'Ermanno Malaspina dans E. MALASPINA, « Lupo e "Adoardo" nel *Lucullus* di Cicerone: congetture carolinge e tradizioni perdute nel *Corpus Leidense*? », *Rationes Rerum*, n° 16, 2020, p. 251-288.

[35] C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, *op. cit.*, URL : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/doc/Transcription_du_Timee_dans_K.xml.

[36] J. BURNET (éd.), *Platonis Opera. IV. Tetralogia VIII, Clitopho. Respublica. Timaeus. Critias*, Clarendon Press, Oxford, 1902, vol. 4.

[37] Platon, *Oeuvres complètes. Tome X : Timée, Critias*, A. Rivaud (trad.), Paris, Belles Lettres, 1925, vol. X.

[38] Voir la rubrique « Présentation et mode d'emploi de l'édition critique du *Timaeus* de Cicéron » dans C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, *op. cit.*, URL : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/accueil.

La démarche de C. Auvray-Assayas consiste à conserver autant que possible le texte des manuscrits face aux corrections des humanistes et philologues anciens[39], en particulier G. Valla, comme nous le verrons ultérieurement. Ces derniers considéraient en effet que Cicéron cherchait à traduire scrupuleusement le texte de Platon – postulat aujourd'hui largement remis en question[40]. Son édition critique cherche donc à donner accès, dans la mesure du possible, à un état du texte qui témoignerait le plus fidèlement possible du travail en cours de Cicéron. Or, notre travail veut s'inscrire dans le sillage des recherches qui ont mis en lumière l'auctorialité de Cicéron. Comme nous l'avons mentionné dans notre introduction, les travaux récents sur le *Timaeus* ont souligné la créativité de Cicéron dans sa démarche de « traducteur ». C'est pourquoi l'édition numérique de C. Auvray-Assayas, qui s'inscrit dans le même paradigme, sera l'édition de référence pour notre travail.

1.1.2. *Édition du* Timée *de Platon : peut-on savoir quel texte lisait Cicéron ?*

Le texte de Cicéron étant composé en majeure partie d'une traduction du *Timée* de Platon, il importe, pour notre travail, de préciser également quelle édition du *Timée* de Platon nous utiliserons et de définir les rapports qu'ont pu entretenir ces deux textes dans la tradition manuscrite. En d'autres termes, nous devons poser les questions suivantes et tenter d'y répondre : le texte de Cicéron nous permet-il d'avoir accès à un état plus ancien du texte de Platon que celui qui est transmis par les manuscrits médiévaux ? Plus délicat encore, pouvons-nous connaître l'état du texte de Platon que Cicéron avait sous les yeux lorsqu'il traduisait le *Timée* ?

Le *Timaeus* de Cicéron a été ponctuellement utilisé par les éditeurs du *Timée* pour trancher entre deux leçons du texte grec, ce qui montre qu'ils considéraient le *Timaeus* comme un témoignage relatif à un état ancien du texte grec[41]. En effet, les analyses philologiques[42] ont permis d'établir que le texte du *Timaeus* se rattache aux manuscrits nommés A[43] et au manuscrit

[39] C. Auvray-Assayas établit une longue liste des philologues humanistes dont elle a étudié les éditions dans : C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, édition critique en ligne, 2022, IRIHS-ERIAC, Université Rouen Normandie. URL : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/ms_philo_eds.
[40] Voir notre deuxième partie sur la démarche de traduction cicéronienne.
[41] Pour une liste de ces leçons, voir M. LEMOINE, « Le *Timée* latin en dehors de Calcidius », dans *Langages et philosophie : hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p. 66.
[42] Voir R. GIOMINI, *Ricerche sul testo del Timeo ciceroniano*, *op. cit.*, p. 35 n. 9 ; G. JONKERS, *The textual tradition of Plato's Timaeus and Critias*, *op. cit.*, p. 93-95.
[43] Paris, Bibliothèque Nationale de France, mss, grec 1807 (ou *Parisinus Graecus* 1807). Il date du troisième quart du IXe siècle. Voir la description qu'en donne G. JONKERS, *The textual tradition of Plato's Timaeus and Critias*, Leiden ; Boston, Brill, 2017, p. 65-68.

V[44] du *Timée* de Platon, considérés par G. Jonkers comme des *gemelli*, c'est-à-dire que les deux manuscrits ont certainement été copiés sur un même modèle. Le manuscrit A est le plus ancien des manuscrits du *Timée* et il est considéré comme le meilleur témoignage du texte de Platon. L'étude de la tradition manuscrite du *Timée* de Platon, menée par G. Jonkers, souligne qu'à deux reprises, le texte de Cicéron permet de confirmer les leçons de A et V[45] :

- En 40d1, dans l'expression τοῖς οὐ δυναμένοις λογίζεσθαι (« ceux qui ne sont pas capables de raisonner »), la négation οὐ n'est présente que dans les manuscrits A et V, et absente des autres manuscrits. Or, Cicéron emploie dans son *Timaeus* l'expression *rationis expertibus* (« ceux qui sont dépourvus de raison »). Cela permet de confirmer la leçon des manuscrits A et V contre les autres manuscrits.
- En 41a8, c'est encore une négation qui pose problème. Dans les manuscrits A et V, on lit ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος (« contre mon gré »), mais la négation μή n'est pas présente dans les autres manuscrits. Cicéron emploie l'expression latine *me inuito* (qui a le même sens que l'expression grecque), ce qui permet de choisir à nouveau la leçon de A et V.

D'autres cas montrent que le texte de Cicéron s'accorde au texte du manuscrit A, sans que le témoignage de Cicéron ne soit décisif quant au choix de la meilleure leçon, contrairement aux deux cas précédents. Par exemple :

- En 29b8, le manuscrit A donne ἀνικήτοις (« invincibles »), ce que confirme Proclus[46]. Le manuscrit C, ainsi qu'une seconde main de A, donnent ἀνικήτους, et F et g[47] donnent ἀκινήτοις. Cicéron écrit *neque conuinci possunt*, ce qui s'accorde avec la leçon de A, plutôt qu'avec les autres[48].
- En 40c5, tous les manuscrits portent προσχωρήσεις, alors que Proclus utilise le terme προχωρήσεις[49]. Cicéron choisit *antecessiones* ce qui, associé au texte de Calcidius qui porte le substantif *progressus*, permet de confirmer que le texte de Proclus, προχωρήσεις, est meilleur que celui de tous les autres manuscrits, qui portent προσχωρήσεις[50].

---

[44] Wien, Österreische Nationalbibliothek, phil. gr. 337 (Vindobonensis phil. gr. 337). Il date du début du XVe siècle. Voir la description qu'en donne G. JONKERS, *The textual tradition of Plato's Timaeus and Critias*, *op. cit.*, p. 87-88.
[45] G. JONKERS, *The textual tradition of Plato's Timaeus and Critias*, *op. cit.*, p. 389.
[46] Proclus, *In Timaeum* II, 342.1.
[47] Le sigle g, introduit par G. Jonkers, correspond à un groupement de manuscrits (ΥΘΨ).
[48] Voir G. JONKERS, *The textual tradition of Plato's Timaeus and Critias*, *op. cit.*, p. 142, qui précise « At this place Cicero may have been contaminated from an ancestor of A, but it is also possible that g was corrected from the F-tradition or independently. »
[49] Proclus, *In Timaeum*, IV, 145.1-10.
[50] Voir G. JONKERS, *The textual tradition of Plato's Timaeus and Critias*, *op. cit.*, p. 387.

Ces travaux philologiques montrent ainsi que le texte de Cicéron relève de la même tradition manuscrite que le manuscrit A. Seul le dernier exemple souligne une différence entre le manuscrit A et Cicéron, et l'erreur du manuscrit A, qui se trouve dans tous les autres manuscrits recensés par G. Jonkers, doit être attribuée à un intermédiaire entre Cicéron et A.

En dehors de ce dernier exemple, dans les cas où le texte de Cicéron différait du manuscrit A, on a voulu recourir au texte de Platon pour éditer le texte latin, considérant qu'il s'agissait d'une erreur dans la transmission. Deux passages sont particulièrement marquants à cet égard. Au XVe siècle, Giorgio Valla, humaniste qui a édité le *Timaeus* en 1485[51], semble être le premier à ajouter deux mots au texte latin – *numerus ad* – en VIII, 24 pour qu'il soit plus proche du texte de Platon et plus compréhensible[52]. Son ajout a conditionné les choix de leçons jusque dans les éditions du XXe siècle, notamment celle de W. Ax et O. Plasberg et celle de R. Giomini[53]. Un autre passage (*Tim.* II, 3) a subi le même type de modifications : c'est dans l'édition Aldine de 1523 qu'apparaît la première modification, qui sera conservée par les éditeurs suivants, jusqu'à R. Giomini[54]. À nouveau, il s'agissait de rendre le texte de Cicéron plus proche de celui de Platon[55]. Ces modifications reposent sur le postulat d'une traduction cicéronienne fidèle au texte de Platon. Elles ne prennent pas en compte la possibilité qu'il y ait des écarts avec le texte source, qu'ils résultent d'un choix conscient de la part de Cicéron, ou qu'ils soient le fruit d'une interprétation du *Timée* différente de celle que pouvait avoir G. Valla ou Alde Manuce. En outre, elles supposent que Cicéron avait sous les yeux un texte grec identique à celui que peuvent lire les éditeurs du temps. Ces présupposés ne sont pas partagés par C. Auvray-Assayas qui restitue au contraire le texte latin sans ces modifications, dans le but de permettre au lecteur de mesurer les choix de Cicéron.

---

[51] Commentaire de Giorgio Valla paru à Venise en 1485 sous le titre *In Marci Tulli Ciceronis librum de uniuersitate commentarium*. Voir C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, *op. cit.*, rubrique « histoire du texte », URL : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/histText.

[52] Dans *Timaeus*, VIII, 24, G. Valla a ajouté les mots « *numerus ad* », sur le modèle du grec ἀριθμοῦ πρὸς ἀριθμὸν (Platon, *Timée*, 36b3). Voir C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, *op. cit.*, note *f*, URL : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/Grk_Timaeus-tei.xml/Lat_mainDiv/Fra_mainDiv/Gre_mainDiv?focus=#bdpf.

[53] Le texte d'Ax/Plasberg donne : *Eius autem particulae intervallo relicto habebat < numerus ad > numerum eandem pro portione conparationem in extremis quam habent ducenta quinquaginta sex cum ducentis quadraginta tribus* […]. R. Giomini édite le texte suivant : *eius autem particulae intervallo relicto habebat < numerus ad > numerum eandem proportionem comparatione in extremis, quam habent ducenta quinquaginta sex cum ducentis quadraginta tribus.* Tous deux conservent l'ajout de G. Valla et leurs leçons ne sont compréhensibles que grâce à cet ajout.

[54] R. Giomini explique les corrections existantes, qui se fondent sur une volonté de rapprocher le texte de Cicéron sur celui de Platon dans R. GIOMINI, *Ricerche sul testo del Timeo ciceroniano*, *op. cit.*, p. 32 sq.

[55] Voir C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, *op. cit.*, note philologique *b* : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/Grk_Timaeus-tei.xml/Lat_mainDiv/Fra_mainDiv/Gre_mainDiv?focus=#bdpb.

Par conséquent, s'il a pu être établi que le texte de Cicéron se rattachait à la tradition manuscrite du manuscrit A[56], il reste à s'interroger sur la diffusion matérielle du *Timée* de Platon à l'époque de Cicéron. Quel texte Cicéron avait-il sous les yeux lorsqu'il a traduit le *Timée* de Platon ? La question est évidemment particulièrement difficile à trancher, mais il est possible de formuler des hypothèses, qui nous permettront de proposer un cadre plus précis à nos analyses. Rappelons d'abord que Cicéron possédait une bibliothèque particulièrement fournie qui, bien que pillée lors de son exil, fut reconstituée à son retour[57]. Il avait également accès aux bibliothèques de ses amis, notamment celle d'Atticus[58], mais aussi celle de Lucullus, qui avait ramené d'Orient l'imposante bibliothèque de Mithridate, riche en ouvrages philosophiques grecs, dont Cicéron pouvait disposer à sa guise[59]. Par conséquent, Cicéron avait un accès direct aux textes de Platon qui s'y trouvaient, ce qui explique sa connaissance large et diversifiée du corpus platonicien. À partir des citations platoniciennes de la correspondance, S. Aubert-Baillot a dressé une liste de 16 ouvrages de Platon que Cicéron avait pu lire[60]. Parmi eux se trouve le *Protagoras*, également traduit par Cicéron[61] – ce qui souligne à nouveau une connaissance précise et directe du texte de Platon.

Reste à savoir comment se présentaient les textes de Platon que Cicéron lisait. S'il est bien sûr impossible d'avoir une connaissance précise de la lettre de ces textes, on sait qu'ils circulaient, parfois dans des « éditions[62] », c'est-à-dire des textes d'auteurs, copiés pour un usage privé. Plusieurs signes indiquent l'existence d'une édition établie par Atticus, proche ami

---

[56] Le Parisinus Graecus 1807 (cité n. 43, p. 48).

[57] Pour une histoire matérielle de la bibliothèque de Cicéron et des livres auxquels il avait accès, voir l'éclairant article C. PANDOLFI, « La biblioteca di Cicerone », *I castelli di Yale online*, 2003, p. 9-29.

[58] Cicéron, *Att.* IV, 14, 1 (mi-mai 54) : *Velim domum ad te scribas ut mihi tui libri pateant non secus ac si ipse adesses* (« Je voudrais que tu écrives chez toi, à Rome, pour demander à ce qu'on me donne accès à tes livres, exactement comme si tu étais là »).

[59] Cicéron met en scène son accès à la bibliothèque de Lucullus dans le prologue du troisième livre du *De Finibus* : alors qu'il se rend dans la villa de Lucullus à Tusculum pour y emprunter des livres comme à son habitude, il rencontre Caton, assis au milieu de livres stoïciens, en pleine lecture (*Fin.* III, 7-8). En outre, l'étonnement de Caton à la vue de Cicéron souligne que la bibliothèque de l'Arpinate devait également être suffisamment fournie pour qu'on ne s'attende pas à ce qu'il ait besoin de faire des emprunts à d'autres. C. PANDOLFI, « La biblioteca di Cicerone », *op. cit.*, p. 12.

[60] S. AUBERT-BAILLOT, *Le grec et la philosophie dans la correspondance de Cicéron*, Turnhout, Brepols, 2021, p. 289. Les ouvrages de Platon sont les suivants : l'*Apologie*, le *Phédon*, le *Phèdre*, le *Banquet*, la *République*, les *Lois*, les deux *Alcibiade*, le *Cratyle*, le *Sophiste*, le *Timée*, le *Ménon*, l'*Ion*, le *Théétète*, le *Protagoras* (que Cicéron a également traduit), le *Gorgias*, auxquels il faut ajouter les *Lettres*.

[61] Les fragments restants de la traduction du *Protagoras* sont regroupés dans G. GARBARINO (éd.), *M. Tulli Ciceronis fragmenta ex libris philosophicis ex aliis libris deperditis ex scriptis incertis*, Turin, A. Mondadori, 1984. Sur ce texte de Cicéron, voir la mise au point que nous proposons dans le chapitre 3, p. 195-197.

[62] Pour une revue de la question des « éditions » anciennes de Platon et de l'usage du terme « édition » pour les nommer, voir T. DORANDI, « "Editori" antichi di Platone », *Antiquorum Philosophia*, nº 4, 2010, p. 161-174, réédité récemment dans T. DORANDI, « "Editori" antichi di Platone », dans T. Dorandi, Et in aliena castra *: dieci contributi di un filologo alla storia del pensiero antico*, F. Verde et E. Spinelli (éd.), Roma, Tab Edizioni, 2024, p. 73-94. Nous nous référerons, dans la suite de ce travail, à la pagination de la réédition de 2024 du travail de T. Dorandi, qui a le mérite d'être publiée en *open access*.

et éditeur de Cicéron lui-même. On sait que T. Pomponius Atticus – qui tient son *cognomen* d'un long séjour en Grèce entre 85 et 65[63] – disposait d'un grand atelier de copistes, des *librarii*, particulièrement qualifiés dans le travail d'édition, et était un éditeur reconnu à la fin de la République[64]. Or, Galien, dans son *Commentaire au Timée*, mentionne une édition qu'il nomme Ἀττικιανά[65], et qu'il préfère d'ailleurs suivre lorsqu'elle propose, en 77c4, une variante qui diffère du texte qui circule habituellement à son époque[66]. Si V. Boudon-Millot reste prudente sur l'attribution des Ἀττικιανά à l'ami de Cicéron[67], G. Pasquali juge que cette attribution est « peut-être correcte[68] » et J. Irigoin considère qu'il s'agit bien de l'édition d'Atticus[69]. Il nous semble que la reconnaissance dont a joui Atticus de son vivant en tant qu'éditeur, documentée par M. Bianay[70], rend possible l'attribution de l'édition des Ἀττικιανά à Pomponius Atticus[71].

L'édition d'Atticus semble dépendre d'une révision, par Aristophane de Byzance à Alexandrie, de l'édition de l'Académie qui serait antérieure à 314 et remonterait à Xénocrate, le troisième scholarque de l'Académie[72]. Les manuscrits les plus anciens que nous possédions du corpus platonicien, le manuscrit A[73] et le manscrit B[74], qui datent tous deux du IXe siècle, proviennent probablement d'un archétype du VIe siècle, lui-même inspiré d'une « édition » constituée sous le règne de Tibère, dépendant probablement elle-même de l'édition d'Atticus[75]. J. Irigoin remarque à ce propos que la variante mentionnée par Galien correspond au texte transmis par la tradition directe de Platon (dont le manuscrit A est considéré comme le meilleur

---

[63] M. DUCOS, « Atticus (T. Pomponius) », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Editions, 1989, vol. I, p. 662-664.
[64] Sur le rôle d'Atticus en tant qu'éditeur à Rome, voir M. BIANAY, *Atticus et ses amis : Étude sur une politique de l'ombre au dernier siècle de la République*, Thèse de doctorat, Montpellier, Université Paul Valéry Montpellier III, 2014, p. 224-234.
[65] Galien, *In Platonis Timaeum commentarii fragmenta*, III, 2, 13, 3-5. Voir H. SCHRÖDER (éd.), *Galeni In Platonis Timaeum commentarii fragmenta*, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1934.
[66] Galien précise que l'on trouve la variante ὑφ' ἑαυτοῦ dans les Ἀττικιανά, et ἐξ ἑαυτοῦ dans « d'autres éditions ». Voir J.-B. GOURINAT, « "Le Platon de Panétius" : À propos d'un témoignage inédit de Galien », *Philosophie antique*, n° 8, 2008, n. 20.
[67] V. BOUDON-MILLOT, « Un traité perdu de Galien miraculeusement retrouvé, le Sur l'inutilité de se chagriner : texte grec et traduction française », dans V. Boudon-Millot, C. Magdelaine et A. Guardasole (éd.), *La science médicale antique : nouveaux regards. Études réunies en l'honneur de Jacques Jouanna*, Paris, Beauchesne, 2007, p. 105 n. 241.
[68] « *forse a ragione* », G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Florence, Le Lettere, 1988, p. 267.
[69] J. IRIGOIN, *La tradition des textes grecs : pour une critique historique*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 151-152.
[70] M. BIANAY, *Atticus et ses amis*, *op. cit.*
[71] C'est aussi la conclusion de J.-B. Gourinat et de D. Gutas, respectivement dans : J.-B. GOURINAT, « Le Platon de Panétius », *op. cit.* ; D. GUTAS, « Platon, les écrits », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 2012, vol. V, p. 639-642.
[72] D. GUTAS, « Platon, les écrits », *op. cit.*
[73] Le *Parisinus Graecus* 1807. Voir n. 43, p. 48.
[74] United Kingdom, Oxford, Bodleian Library, Clarke 39 (ou *Bodleianus 39*). Ce manuscrit contient 23 œuvres de Platon, mais pas le *Timée*.
[75] D. GUTAS, « Platon, les écrits », *op. cit.*

représentant) et par la tradition indirecte de Stobée[76]. Cela permet de considérer que notre tradition manuscrite de Platon dérive, au moins en partie, des Ἀττικιανά[77]. Bien que le témoignage de Galien soit isolé, ce qui nous empêche de conclure avec certitude que notre tradition manuscrite médiévale de Platon est effectivement issue des Ἀττικιανά, il semble raisonnable d'adopter cette hypothèse[78].

Un texte de Galien retrouvé récemment[79] mentionne aux côtés d'autres éditions connues – notamment les Ἀττικιανά – un « Platon de Panétius »[80], c'est-à-dire vraisemblablement une « édition » de Platon établie par le stoïcien Panétius[81] au IIe siècle avant notre ère, dont Galien possédait un exemplaire. La mention de ce « Platon de Panétius » parmi d'autres éditions renommées montre que ce texte était fameux dans l'Antiquité, de même que les Ἀττικιανά. Si J.-B. Gourinat considère que le « Platon de Panétius » résulte nécessairement d'un travail éditorial de la part du stoïcien, qui avait probablement accompagné son « édition » d'un commentaire[82], T. Dorandi considère quant à lui que cette appellation renvoie plus simplement à des manuscrits des dialogues platoniciens que Panétius avait en sa possession et qu'il aurait peut-être annotés pour son propre usage[83]. Il semble toutefois que Panétius a fourni un travail personnel sur le texte de Platon[84], qui a pu dès lors interférer dans l'interprétation de la doctrine du philosophe athénien et participer à la réappropriation par les stoïciens de la doctrine du *Timée*, notamment.

---

[76] J. IRIGOIN, *La tradition des textes grecs*, *op. cit.*, p. 152.

[77] Comme c'est le cas pour la tradition manuscrite de Démosthène, selon la démonstration de J.-B. GOURINAT, « Le Platon de Panétius », *op. cit.*, p. 146-147.

[78] G. Pasquali refuse cette conclusion qu'il juge arbitraire, mais il rejette également le statut d'éditeur d'Atticus, qui nous semble, en l'occurrence, aujourd'hui établi. Voir G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, *op. cit.*, p. 267. Voir aussi J.-B. GOURINAT, « Le Platon de Panétius », *op. cit.*, p. 147-148.

[79] V. BOUDON-MILLOT, « Un traité perdu de Galien », *op. cit.*

[80] Galien, *De Indolentia*, 13. Sur le titre de cet ouvrage de Galien, voir C. LEVY, « Médecine et philosophie : à propos de l'édition du *De Indolentia* de Galien dans la C.U.F. », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, 2011, p. 199-203.

[81] Sur Panétius de Rhodes, scholarque de la Stoa à la fin du IIe siècle avant notre ère, philosophe « ouvert d'esprit », qui « accordait parfois une place aux contributions philosophiques des autres écoles, en particulier aux doctrines de la tradition platonicienne et aristotélicienne », voir F. ALESSE, « Panétius de Rhodes », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 2012, vol. V, p. 131-138.

[82] J.-B. GOURINAT, « Le Platon de Panétius », *op. cit.*, p. 147-150. M. Hatzimichali considère également que Galien renvoie à « a copy of Plato which he knew to be either written out or annotated in the way described above by Panaetius himself » (M. HATZIMICHALI, « The texts of Plato and Aristotle in the first century BC : New Directions for Philosophy », dans M. Schofield (éd.), *Aristotle, Plato and pythagoreanism in the first century BC*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 9).

[83] T. DORANDI, « "Editori" antichi di Platone », 2024, *op. cit.*, p. 92-93.

[84] J.-B. Gourinat formule l'hypothèse d'un commentaire adossé à une édition critique, car un certain nombre de témoignages attestent d'une activité philologique de la part de Planétius et de jugements sur les textes de Platon (voir DL, III, 37 ; II, 64 ; Asclépius, *In Metaph.*, p. 90 Hayduck ; *Anth. Pal.* IX, 358 ; Élias, *In Ar. Categ.*, p. 133 Busse). Voir J.-B. GOURINAT, « Le Platon de Panétius », *op. cit.*, p. 149.

Les témoignages que nous venons de rappeler permettent de poser de nouvelles hypothèses quant aux lectures de Cicéron. Si l'on admet en effet que les Ἀττικιανά désignent une édition des textes de Platon par Atticus, et que cette édition contient le *Timée* (ce qui est vraisemblable), il semble probable que Cicéron, plus proche ami d'Atticus, ait eu accès à cette édition et même qu'il ait lu les dialogues platoniciens prioritairement dans cette édition. Quant à l'édition attribuée à Panétius, il n'est pas possible d'affirmer que Cicéron ait pu y avoir accès.

On connaît en effet l'influence du stoïcisme sur la pensée cicéronienne : l'Arpinate, qui lisait les philosophes stoïciens[85], a suivi les enseignements de Posidonius d'Apamée et a recueilli chez lui le vieillissant Diodote. Or, Posidonius étudia auprès de Panétius à Athènes dans sa jeunesse, s'installa ensuite à Rhodes où il dirigea une école stoïcienne[86]. C'est là qu'en 77 avant notre ère, Cicéron le rencontra et écouta ses leçons fort réputées. Il ne tarda pas à le considérer non seulement comme un maître[87] mais aussi comme un proche[88]. L'influence de Posidonius sur Cicéron a été amplement étudiée, aussi bien concernant l'éthique[89] que la physique[90]. Quant à Diodote, on sait qu'il passa la fin de sa vie dans la demeure de Cicéron. L'Arpinate le considérait comme un *homo meo iudicio eruditissimus*[91], à l'attrait infatigable pour la philosophie puisque, alors que sa vieillesse l'avait rendu aveugle, il se faisait lire des livres de philosophie et allait jusqu'à enseigner la géométrie[92]. Ces éléments permettent-ils de dire que Cicéron avait eu accès au « Platon de Panétius » ? On peut émettre l'hypothèse selon laquelle Posidonius, en tant que disciple de Panétius, avait pu faire circuler le « Platon de Panétius » jusqu'à Cicéron, mais, sans témoignage de l'Arpinate, il est impossible de l'affirmer.

Résumons. Si l'on veut retracer la transmission matérielle des textes de Platon jusqu'à Cicéron, on peut envisager deux hypothèses. La première fait remonter le texte lu par Cicéron à une édition nommée Ἀττικιανά, que l'on peut vraisemblablement attribuer à Atticus. La seconde propose de considérer que Cicéron a pu avoir accès à une édition du texte de Platon par Panétius, qui aurait pu lui être transmise par l'intermédiaire des philosophes stoïciens de

[85] Voir, par exemple, Cicéron, *Fin.* I, 6.
[86] Sur Posidonius d'Apamée, voir J. LANG, « Posidonius d'Apamée », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, 2012, vol. V, p. 1481-1501.
[87] Cicéron, *De fato*, 5 : *Quaedam etiam Posidonius – pace magistri dixerim – comminisci uidetur : sunt quidem absurda* (« Certains rapprochements aussi – soit dit sans offenser mon maître – me semblent de l'invention de Posidonius : en tout cas ils sont hors de propos. » Trad. A. Yon).
[88] Cicéron demanda en effet à Posidonius d'écrire un livre sur son consulat de 63 – ce qu'il refusa (Cicéron, *Ad Atticum*, II, 1, 2).
[89] M. VAN DEN BRUWAENE, « Traces de Posidonius dans le premier livre des Tusculanes », *L'antiquité classique*, vol. 11, nº 1, 1942, p. 55-66.
[90] Voir notamment G. REYDAMS-SCHILS, « Posidonius and the Timaeus : Off to Rhodes and back to Plato ? », *The Classical Quarterly*, vol. 47, nº 2, 1997, p. 455-476.
[91] Cicéron, *Fam.* XIII, 16, 4.
[92] Cicéron, *Tusc.* V, 113.

son entourage, comme Posidonius ou Diodote. Cette seconde hypothèse est impossible à confirmer. En revanche, un argument plaide, nous semble-t-il, en faveur des Ἀττικιανά. En effet, s'il n'est pas possible non plus d'affirmer que la tradition médiévale de Platon et du *Timée* remonte à l'édition que possédait Atticus, quelques indices soulignent la proximité textuelle entre les Ἀττικιανά et le manuscrit A du *Timée* de Platon. Or, comme l'a montré G. Jonkers, le texte de Cicéron semble lui aussi pouvoir être rattaché à la tradition directe de A. Dans ce cas, il apparaît probable que Cicéron ait eu accès à l'édition de son ami Atticus, hypothèse confortée par le fait que Cicéron avait l'habitude de se servir dans la bibliothèque d'Atticus.

Ces points de repères posés, nous faisons le choix de comparer le texte du *Timaeus* de Cicéron, dans l'édition de C. Auvray-Assayas, à celui du *Timée* de Platon, tel qu'il est édité par J. Burnet, chez Oxford[93]. En effet, cette édition se fonde principalement sur la tradition directe du manuscrit A. Il sera en revanche nécessaire de prendre en compte les leçons issues du manuscrit A toutes les fois où elles ne sont pas choisies par l'éditeur de Platon, car elles transmettent possiblement un texte plus proche de celui que Cicéron possédait. Le travail de G. Jonkers[94], qui retrace l'histoire du texte du *Timée* de Platon, fournira de précieuses informations à ce sujet.

Compte tenu de ces éléments convergents, nous pensons qu'il est légitime d'imputer un certain nombre de modifications du texte source opérés par Cicéron à des choix de traduction conscients et volontaires, plutôt qu'à des problèmes de transmission matérielle du texte de Platon.

1.2. *État du texte selon l'édition de C. Auvray-Assayas*

Revenons au texte du *Timaeus*. Dans l'édition sur laquelle nous nous appuyons, le texte de Cicéron se présente sous la forme d'une ébauche de préface de dialogue philosophique, suivie d'une « traduction » partielle du *Timée* de Platon. Commençons par décrire rapidement l'état du texte avant de nous pencher sur les problèmes qu'il pose pour l'interprétation.

1.2.1. *Description du texte*

Il n'y a aucune séparation formelle dans les manuscrits entre la fin de la préface et le début de la traduction[95]. De plus, le texte de Cicéron est non seulement lacunaire, mais, dans les

[93] J. BURNET (éd.), *Platonis Opera IV*, *op. cit.*
[94] G. JONKERS, *The textual tradition of Plato's Timaeus and Critias*, *op. cit.*
[95] Voir par exemple la numérisation de la première page du *Timaeus* dans F, au titre décoré, accessible dans C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, *op. cit.*, rubrique « Histoire d'un texte inachevé », n. 37, URL : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/ui/images/numerisations/2/Montage2.png. On y voit nettement que le passage de la préface à la traduction du *Timée* n'est pas marqué, pas même par un saut de ligne.

manuscrits les plus anciens, il ne suit pas l'ordre du *Timée*. Là encore, aucune marque formelle dans les manuscrits ne signale ni l'existence de ces lacunes, ni les différences structurelles[96]. Compte tenu de ces incertitudes, on peut considérer que le texte se compose comme suit :

- Une ébauche de préface de dialogue philosophique, texte original qui ne reprend pas le *Timée* de Platon (*Timaeus*, I, 1-2).
- Une « traduction » du *Timée* de Platon, des pages 27d à 47b, qui correspond à une partie seulement du long discours de Timée[97].

Dans la deuxième partie du texte, plusieurs passages ne sont pas rendus en latin et deux passages sont intervertis. Les trois passages non traduits sont les suivants :

- 29d3-6, qui correspond à une très courte intervention de Socrate,
- 37c3-38c3, dans lequel Timée évoque la question du temps et de la durée,
- 43b4-46a4, dans lequel Timée expose le fonctionnement des sensations dans le corps humain ainsi qu'une partie de sa théorie de la vision.

Les passages inversés par rapport à l'ordre du texte grec sont les suivants : le passage latin qui correspond aux pages 42a1-43b4 du texte grec est placé avant celui qui correspond aux pages 40e2-42a1. C'est à l'humaniste G. Valla qu'il revient, dans son commentaire à l'œuvre cicéronienne de 1485, d'avoir replacé le texte de Cicéron dans l'ordre du texte grec, sans pour autant faire mention du réagencement opéré[98]. C'est pourquoi la numérotation habituelle du texte latin se fonde sur l'ordre du texte tel que restauré par G. Valla.

Nous proposons ici, afin de repérer les thèmes dont Cicéron traite, de décrire la structure du texte latin, avant la restauration de G. Valla, grâce au tableau suivant (*Tableau 1*). La police en gris clair matérialise les passages du texte de Platon dont on ne trouve pas de traces dans le texte latin tel qu'il nous est parvenu.

[96] Voir C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, *op. cit.*, rubrique « continuité et ordre du texte » : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/histText. L'édition de C. Auvray-Assayas permet de visualiser dans le texte ce point fondamental de la transmission du texte.

[97] Le discours de Timée concernant le cosmos s'étend de la page 27c jusqu'à la fin du dialogue, en 92c. Le début du *Timée*, entre 17a et 27d5 n'est donc pas traduit par Cicéron.

[98] Voir la rubrique « continuité et ordre du texte » : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/histText. L'introduction de C. Auvray-Assayas mentionne le passage 42a-44b plutôt que 42a-43b. Il s'agit sans doute d'une faute de frappe : son édition montre bien une inversion entre les passages 42a1-43b4 et 40e2-42a1.

Tableau 1. Structure du texte de Cicéron par rapport au texte de Platon, avant restauration[99]

	Texte de Cicéron	**Texte de Platon correspondant**
1	I, 1-2 Ébauche de *prooemium*	ø
2	II, 3 – III, 8	27d6-29d3
	Distinction ontologique entre « ce qui est toujours » et « ce qui naît ». Le dieu fabrique le monde, qui naît et a un corps. Distinction entre deux modèles : le modèle éternel et le modèle qui a eu naissance. C'est le premier que le dieu utilise. Distinction entre deux types de discours, qui sont apparentés à ce sur quoi ils portent : sur le monde, il faut se contenter de dire « des choses probables ».	
4	ø	29d3-6 Courte intervention de Socrate
5	III, 9 – VIII, 28	29d6-37c3
	Le monde est un être vivant et unique, pourvu d'une âme et d'un intellect. Récit de la fabrication du corps du monde L'âme du monde et sa place dans le monde. Le mélange de l'âme du monde par le dieu. Fonctions de l'âme du monde.	
6	ø	37c3-38c3 Le temps, image mobile de l'éternité
7	IX, 29 – XI, 38	38c3-40e2
	<u>Le texte de Cicéron, qui est fautif, commence au milieu d'une phrase (… *ius natura conuerteret*)</u> Naissance des sept astres (Lune, Soleil, 5 astres errants aux noms romains). Digression sur les autres astres qu'on ne citera pas ici. Conjonction des planètes, vitesses de leurs courses. Placement de la lumière que l'on appelle Soleil. Les divisions du temps (jour, nuit, mois, années) correspondent aux mouvements des planètes. L'année parfaite est accomplie quand les huit révolutions sont accomplies. Pour ressembler à son modèle, le monde doit contenir les quatre espèces de vivants (l'espèce céleste des dieux, l'espèce ailée, l'espèce aquatique, l'espèce pédestre).	

[99] La restauration de G. Valla réordonne le texte latin en inversant les passages numérotés 8 et 9 dans notre tableau.

	Texte de Cicéron	**Texte de Platon correspondant**
	Description de l'espèce céleste, faite de feu et arrondie. La Terre est la plus vieille divinité, gardienne et protectrice du jour et de la nuit. Raconter la généalogie des autres dieux, que Cicéron nomme Lares, n'est pas une tâche accessible aux êtres humains. C'est pourquoi il faut s'en tenir aux discours des enfants des dieux : *Ac difficile factu est a deis ortis fidem non habere : quamquam nec argumentis nec rationibus certis eorum oratio confirmatur …*	
8	XII, 44 – XIII, 48 ***Passage antéposé, qui ne suit pas l'ordre du texte grec***	42a1-43b4
	La nature humaine est double (deux sexes) et l'implantation de l'âme dans le corps fait naître la faculté de sentir. Il faut maîtriser les affections par la raison, sous peine de devenir une femme puis un animal (métempsycose). Le dieu n'est pas responsable du mal causé par les êtres humains. Il sème les âmes sur les astres, s'arrête et confie les tâches restantes à ses rejetons. Description de la fabrication des corps vivants par les rejetons, de l'union de l'âme et du corps, qui crée un désordre. La dernière phrase est interrompue : *Nam et ante et pone <et> ad laeuam et ad dextram et sursum et deorsum, modo huc modo illuc...*	
9	XI, 38 – XII, 43	40e2-42a1
	Reprise sans marque de discontinuité : *Sed quia de suis nobis rebus uidentur loqui, ueteri legi morique parendum est*. Il faut croire les rejetons des dieux : chronologie des dieux depuis Terra et Caelum Discours du dieu à ses rejetons, puis récit du mélange des âmes des vivants par le dieu.	
10	ø	43b4-46a6 Désordre causé par l'union de l'âme et du corps
11	XIV, 49 – XIV, 52	46b1-47b
	Reprise au milieu d'une phrase, sans marque de discontinuité : *… sed is splendore consedit, tum uel eadem species uel interdum inmutata redditur.*	

	Texte de Cicéron	Texte de Platon correspondant
	Origine des images que donnent les miroirs polis et les miroirs concaves. Distinction entre causes secondaires et causes premières, qui justifie de s'attarder sur la cause première des yeux, à savoir leur immense utilité. Ils donnent en effet accès à la philosophie.	

L'état du texte tel qu'il a été transmis avant la restauration opérée par G. Valla interroge : comment expliquer que deux passages du *Timaeus* soient intervertis par rapport à l'ordre du texte grec ?

1.2.2. *Problèmes*

Les éditeurs du XXe siècle ont généralement considéré qu'il s'agissait d'une erreur matérielle, puisqu'ils ont conservé l'ordre « restauré » en indiquant simplement dans l'apparat critique l'ordre du texte dans les manuscrits[100]. L'édition numérique de C. Auvray-Assayas laisse la possibilité de lire le texte de Cicéron avant ou après « restauration » par G. Valla. Concernant cette restauration, elle propose d'autres hypothèses : puisque les deux passages traitent de sujets distincts, ils « pouvaient être en cours de traitement pour des usages différenciés, ou bien ont été sélectionnés au cours de la première transmission du texte et replacés de manière incorrecte[101] ». Ainsi, ou bien Cicéron est à l'origine de la modification de l'ordonnancement du texte, ou bien d'autres lecteurs ont eux-mêmes modifié l'ordonnancement matériel des feuillets en sélectionnant les passages qui les intéressaient[102].

Cependant, cela n'explique pas pour autant la délimitation des passages, qui sont coupés au milieu d'une phrase. En effet, le texte latin correspond à une phrase grecque interrompue par l'insertion du passage numéroté 8 dans le tableau 1 (42a1-43b4 en grec, XII, 44-XIII, 48 en latin). Dans le texte grec, Platon écrit :

> Ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ' ὡς οἰκεῖα φασκόντων ἀπαγγέλλειν ἑπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον.[103]

[100] C'est le cas des éditions de W. Ax/O. Plasberg, F. Pini et R. Giomini.
[101] C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, *op. cit.*, rubrique « continuité et ordre du texte », URL : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/histText.
[102] C. Auvray-Assayas renvoie notamment à quelques textes d'Augustin, dans lesquels il cite ou paraphrase le discours du démiurge aux δαιμόνες, dans la traduction de Cicéron : *Ciu.* XII, 27 ; XIII, 16 ; XIII, 18 pour les paraphrases et *Ciu.* XXII, 26 ; *Sermones*, 241, 8 pour les citations de Cicéron, *Tim.* XI, 40.
[103] Platon, *Ti.* 40d9-e3.

Il est donc impossible de ne pas croire des enfants des dieux, bien qu'ils parlent sans démonstrations probables et nécessaires, mais puisqu'ils affirment rapporter des histoires familiales, il faut, suivant l'usage, les croire.

Si l'on suit l'ordre restauré, le texte latin qui correspond à la phrase grecque que nous venons de citer est le suivant :

Ac difficile factu est a deis ortis fidem non habere : quamquam nec argumentis nec rationibus certis eorum oratio confirmatur ; // sed quia de suis nobis rebus uidentur loqui, ueteri legi morique parendum est.[104]

Et il est difficile de ne pas accorder foi à ceux qui sont nés des dieux : bien que leur discours ne soit confirmé par aucun argument ni aucun raisonnement certain, // mais, parce qu'ils semblent nous parler de leurs propres affaires, il faut céder à la loi et à l'usage anciens.

Le signe // matérialise l'endroit du texte où est inséré le passage 8 du Tableau 1 dans l'ordre avant restauration. Cela aboutit à des phrases qui ne font pas sens. En effet, l'ordre non restauré aboutit aux deux phrases suivantes, qui correspondent successivement au début et à la fin du passage 8 :

Ac difficile factu est a deis ortis fidem non habere : quamquam nec argumentis nec rationibus certis eorum oratio confirmatur ; // sed cum duplex esset natura generis humani, sic se res habebat, ut praestantius genus esset eorum, qui essent futuri uiri.[105]

Et il est difficile de ne pas accorder foi à ceux qui sont nés des dieux : bien que leur discours ne soit confirmé par aucun argument ni aucun raisonnement certain ; mais comme la nature humaine est double, il en était ainsi : l'espèce la plus éminente était celle de ceux qui seraient, à l'avenir, des hommes.

Itaque illi in flumen inmersi neque tenebant neque tenebantur, sed ui magna tum ferebant tum ferebantur. Ita totum animal mouebatur illud quidem, sed inmoderate et fortuito, ut sex motibus ueheretur : nam et ante et pone et ad laeuam et ad dextram et sursum et deorsum, modo huc modo illuc. // Sed quia de suis nobis rebus uidentur loqui, ueteri legi morique parendum est.[106]

C'est pourquoi ces [mouvements], immergés dans le flot, ne maintenaient pas [le corps du monde] ni n'étaient maintenus par lui, mais ils l'emportaient et étaient emportés avec une grande violence. Ainsi ce vivant entier était certes mu, mais de manière démesurée et hasardeuse, de sorte qu'il était

[104] Cicéron, *Tim.* XI, 38.
[105] Cicéron, *Tim.* XI, 38 // XII, 44.
[106] Cicéron, *Tim.* XIII, 48 // XI, 38.

> transporté par les six mouvements. De fait [il était mu] vers l'avant et vers l'arrière, vers la gauche et vers la droite, vers le haut et vers le bas, tantôt ici, tantôt là. // Mais, parce qu'ils semblent nous parler de choses qui les concernent, il faut céder à la loi et à l'usage anciens.

Les deux interruptions créées par l'antéposition du passage XII, 44-XIII, 48 aboutissent à des formulations qui ne sont pas naturelles ni compréhensibles. Le raisonnement logique est interrompu, et le sujet modifié : on passe des dieux aux êtres humains d'une part, du corps du monde aux propos tenus par les Lares, d'autre part. Par conséquent, il apparaît difficile d'attribuer cet ordonnancement du texte latin à Cicéron, ou même à un éditeur ou à lecteur attentif. En outre, il faut signaler que certains manuscrits donnent à lire des œuvres qui ne sont pas copiées d'un seul tenant, mais interrompues par les fragments d'autres textes. C'est le cas notamment du manuscrit B[107], dans lequel les œuvres de Cicéron sont présentées selon une succession fragmentaire et emmêlée[108]. Il semble donc que l'ordre du texte latin dans les manuscrits les plus anciens relève d'un problème matériel, datant de la première transmission du texte, et non d'un choix de Cicéron, qui aurait voulu lire le texte latin dans ce nouvel ordre. C'est pourquoi, dans le cadre de ce travail, nous choisissons de présenter le texte latin selon l'ordre « restauré » par G. Valla.

Ces remarques sur l'ordonnancement du texte dans les manuscrits suggèrent néanmoins, sans qu'il ne soit possible de démontrer ou de réfuter cette hypothèse, que la traduction du *Timaeus* n'avait probablement pas vocation à se présenter d'un seul tenant. En effet, on peut envisager que Cicéron avait prévu d'insérer des extraits de sa « traduction » du *Timée* au sein des répliques attribuées à ses personnages. Par exemple, un seul locuteur pouvait prendre en charge tous les extraits que nous possédons du *Timée* rendu en latin, en les intégrant à un exposé qui lui est propre. Autre possibilité : différents extraits pouvaient être insérés dans les discours de différents personnages du dialogue. L'état matériel du texte nous conduit en effet à mettre en question des éléments qui avaient été jusque-là admis comme des évidences, à savoir que Cicéron aurait « traduit » au moins une partie du *Timée* et en aurait fait une réplique attribuée à l'un des personnages de son dialogue. Il nous semble par conséquent important de prendre en

[107] Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteït, Voss. Lat. F 86, Parch., 193 fol.

[108] C. Auvray-Assayas, dans son édition du *De Natura Deorum*, donne le sommaire du manuscrit : *Nat. Deor.* 1, 1-63 (f. 1r-10v) ; *Diu.* 2, 127-150 (f. 10v-14r) ; *Nat. Deor.* 1, 91-93 ; 1, 95 (f. 14r-59r) ; *Diu.* 1, 1-2 ; 1, 127 (f. 59r-102r) ; *Fat.* 41-48 (f. 102r-103r) ; *Top.* 4-100 (f. 103r-109r) ; *Paradoxa*, 1-37 (f. 109r-114v) ; *Luc.* 2-13 (f. 114v-116v) ; *Paradoxa*, 37-52 (f. 116v-118v) ;*Luc.* 1-2 / 13-148 (f. 118v-144v) ; *Leg.* 1, 1-21 (f. 144v-147v) ; *Fat.* 5-41 (f. 147v-154r) ; *Leg.* 2, 4-13 (f. 154r-155v) ; *Leg.* 1, 21-2, 4 (f. 155v-163v) ; *Tim.* 1-52 (f. 163v-171r) ; *Fat.* 1-4 (f. 171r-171v) ; *Nat. Deor.* 1, 64-91 (f. 171v-175v) ; *Leg.* 2, 13-3, 49 (f. 175v-192v). Voir https://www.unicaen.fr/puc/sources/ciceron/histoire.

compte dès maintenant l'hypothèse selon laquelle les extraits rendus en latin par Cicéron avaient vocation à être répartis au sein du dialogue.

Cependant, il reste que le *Timaeus* tel qu'il nous est parvenu est incomplet et que le texte latin issu du *Timée* apparaît partiel. Les cases grisées du tableau correspondent en effet à des extraits du *Timée* dont nous n'avons aucune trace dans le texte latin. Ces « absences » sont-elles le fait de Cicéron ou sont-elles dues à une mauvaise transmission matérielle du texte ?

2. Un texte inachevé ?

L'état du texte cicéronien dont nous avons rendu compte dans la section précédente suscite plusieurs questions que nous nous proposons de distinguer pour faciliter la réflexion :

- Cicéron a-t-il rédigé un dialogue philosophique complet – dont une partie serait aujourd'hui perdue – qui correspondrait à ce qui est annoncé dans le *prooemium* ?
- A-t-il transposé en latin l'ensemble du *Timée* de Platon (et nous aurions dans ce cas perdu une partie de son travail) ?
- Avait-il choisi de conserver les pages 29d3-6, 37c3-38c3, 43b4-46a6 du *Timée*, que nous ne possédons pas, aujourd'hui, en latin ?

2.1. *Cicéron a-t-il terminé son dialogue ?*

Les chercheurs qui se sont penchés sur le problème de l'achèvement du *Timaeus* ont souvent mêlé deux questions : « Cicéron a-t-il achevé l'ouvrage que l'on nomme *Timaeus* ? » et « Cicéron a-t-il "traduit" le *Timée* de Platon en entier ? ». Il nous semble que les deux questions doivent être traitées indépendamment, car les amalgamer implique de considérer que le *Timaeus* n'est constitué que d'une « traduction » cicéronienne du *Timée*. Or, la présence d'une ébauche de prologue nous interdit de réduire le *Timaeus* à une « copie » du texte de Platon : il s'agit d'une œuvre de Cicéron, dans laquelle sont insérés des passages du *Timée*

rendus en latin[109]. C'est pourquoi nous tenterons de répondre à chacune de ces deux questions séparément dans cette section.

Pour répondre à la première question, il faut s'accorder sur le sens que l'on donne au terme « inachevé ». On peut envisager l'inachèvement d'une œuvre littéraire sous trois aspects distincts[110] :

- Elle peut être « non terminée », c'est-à-dire que son écriture a été interrompue, par la mort de son auteur, par exemple, ou par un abandon volontaire.
- Elle peut être « non finie », dans le sens où l'œuvre n'a pas été *parfaite*, menée jusqu'au bout. Il lui manque un travail de correction final. Un récit peut avoir été rédigé, jusqu'à l'écriture du mot « fin », sans que ce travail n'ait nécessairement été mené à son terme[111].
- Elle peut être non publiée.

Plusieurs ouvrages de Cicéron correspondent à un ou plusieurs de ces trois cas de figure. Par exemple, le *De legibus* est une œuvre non terminée de Cicéron ; le *De natura deorum* est en cours de modification, d'après le témoignage des manuscrits, on peut donc dire qu'il est « non fini ». Le *Lucullus* a été d'abord publié puis retiré pour être remplacé par une nouvelle version des *Académiques*, ce qui en fait une œuvre à la fois « non publiée » (ou « dé-publiée ») et « non finie », puisque le travail de finition a continué jusqu'à la production d'un dialogue à nouveaux frais.

Concernant le *Timaeus*, plusieurs éléments permettent d'affirmer que l'ouvrage n'a jamais été publié, probablement parce qu'il n'a pas été terminé (et donc pas « fini » non plus). En effet, le texte qui sert de prologue, sur le modèle des dialogues philosophiques cicéroniens, est visiblement à l'état d'ébauche : il est court et se termine abruptement, sans qu'aucun lien explicite ne soit fait avec la suite du texte, c'est-à-dire avec les extraits de la transposition du *Timée*. S'il répond à une partie des codes du *procœmium* cicéronien, de nombreux éléments, que l'on retrouve régulièrement sinon systématiquement, manquent : le préambule, qui développe

[109] Cela avait pourtant déjà été notée de longue date par C. F. HERMANN, *De Interpretatione Timaei Platonis Dialogi a Ciceroni relicta disputatio*, *op. cit.* ; R. HIRZEL, *Der dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig, S. Hirzel, 1895, p. 541.

[110] Nous empruntons cette tripartition à J.-L. LEBRAVE, « L'écriture inachevée », dans D. Budor et D. Ferraris (éd.), *Objets inachevés de l'écriture*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2001, p. 19-27.

[111] C'est le cas par exemple, chez M. Proust, comme le précise J.-L. Lebrave : son auteur avait écrit le mot « fin », après la dernière phrase du *Temps retrouvé*, sur son cahier d'écriture, en 1919, trois ans avant que sa mort n'interrompe son travail de rédaction de la *Recherche* (J.-L. LEBRAVE, « L'écriture inachevée », *op. cit.*).

le programme suivi par Cicéron et la signification qu'il donne à son dialogue, la dédicace à un destinataire, ou l'explicitation de la genèse de l'ouvrage[112].

De plus, comme le remarque C. Lévy[113], on ne trouve pas de mention de cet ouvrage dans le *proœmium* du livre II du *De diuinatione*, dans lequel Cicéron établit pourtant la liste de ses œuvres philosophiques[114]. Cette observation montre que le *Timaeus* n'a pas été publié et qu'il n'était probablement pas même terminé, au moment où Cicéron a publié le *De diuinatione*, c'est-à-dire après la mort de César[115]. On ne trouve pas non plus de mention du projet dans la correspondance de Cicéron[116], qui est pourtant le lieu où Cicéron explicite généralement ses intentions littéraires et philosophiques, en particulier auprès d'Atticus. Par conséquent, malgré le peu d'informations que nous pouvons rassembler sur le projet cicéronien, on peut néanmoins supposer que le dialogue philosophique annoncé dans l'ébauche de *prooemium* n'a jamais été ni terminé ni publié.

2.2. *La « traduction » du* Timée *est-elle inachevée ou partiellement perdue ?*

Se pose ensuite la question de la délimitation effective la « traduction » du *Timée* platonicien. Les manuscrits donnent à lire un texte qui couvre les pages 27d à 47b (moyennant quelques passages manquants dont nous traiterons par la suite). On pourrait supposer que Cicéron s'est penché sur l'ensemble du texte de Platon et que nous avons perdu une grande partie de sa transposition. Il semble cependant qu'il ait fait le choix de reprendre uniquement le texte compris entre 27d et 47b. C'est ce que démontre de façon convaincante M. Lemoine en formulant trois arguments que nous reprenons ici[117]. D'abord, Cicéron lui-même parle de transposer (*transferre*) des extraits (*loci*) d'auteurs grecs et non des œuvres entières, dans un

[112] Ces éléments typiques du *proœmium* philosophique chez Cicéron sont énumérés dans M. RUCH, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron : essai sur la genèse et l'art du dialogue*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 360-361. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant, p. 98-101.
[113] C. LÉVY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 96.
[114] Cicéron, *Diu.* II, 1-4.
[115] Le *De Diuinatione* a été rédigé en novembre-décembre 45, et publié (et peut-être modifié) après les Ides de mars 44. Voir N. MARINONE, *Cronologia ciceroniana*, E. Malaspina (éd.), 2. ed. aggiornata e corretta, Bologna, Pàtron, 2004, p. 216.
[116] S. Aubert-Baillot note une seule référence au *Timée* de Platon dans la correspondance de Cicéron (et aucune du *Timaeus*) et le justifie par le fait que la cosmologie n'est pas un sujet propice à la correspondance, dans S. AUBERT-BAILLOT, *Le grec et la philosophie dans la correspondance de Cicéron*, *op. cit.*, p. 287.
[117] M. LEMOINE, « Langages et Philosophie », *op. cit.*

passage célèbre du *De finibus*[118] – argument aussi avancé par C. Lévy et C. Auvray-Assayas[119]. M. Lemoine note également que l'on ne possède pas de *testimonia* du texte latin qui correspondrait au *Timée* en dehors des limites 27d-47b[120]. Son dernier argument, enfin, repose sur le fait que le passage rendu en latin par Cicéron correspond à une « première partie » du raisonnement de Timée, qui constitue une présentation de la cosmologie et qui est aussi la plus commentée. Les phrases liminaire et finale du passage choisi par Cicéron apparaissent d'ailleurs comme « une introduction et une conclusion très naturelles[121] », la première posant une distinction conceptuelle, la dernière ouvrant sur la grandeur de la philosophie[122].

M. Puelma ajoute, à juste titre, que la dernière phrase du texte de Cicéron témoigne d'une certaine amplification rhétorique, qui souligne le rôle conclusif que l'auteur latin lui donne[123]. R. McKitterick, qui étudie la transmission du *Timée* dans le monde latin au IXe siècle, suggère, elle aussi, que Cicéron n'a utilisé qu'une partie du *Timée* et que c'est même peut-être pour cette raison que Calcidius aurait considéré qu'il lui incombait la tâche de traduire (et de commenter) le dialogue platonicien en entier[124].

On peut donc considérer que les bornes 27d-47b de la « traduction » latine du *Timée* sont le résultat d'un choix de Cicéron, notamment parce que l'intérêt que ce dernier portait au *Timée* dans le cadre du dialogue philosophique qu'il projetait d'écrire était contenu dans cette partie du texte de Platon, qui constitue selon lui une unité de sens. En effet, en se limitant aux bornes

---

[118] Cicéron, *Fin.* I, 7 : *Quamquam, si plane sic uerterem Platonem aut Aristotelem, ut uerterunt nostri poetae fabulas, male, credo, mererer de meis ciuibus, si ad eorum cognitionem diuina illa ingenia transferrem. Sed id neque feci adhuc nec mihi tamen ne faciam interdictum puto. Locos quidem quosdam, si uidebitur, transferam, et maxime ab iis quod modo nominaui, cum inciderit ut id apte fieri possit, ut ab Homero Ennius, Afranius a Menandro solet.* (« Quand même je me bornerais à traduire Platon ou Aristote, comme nos poètes ont traduit les pièces grecques, serait-ce vraiment un si mauvais service rendu à mes concitoyens que de transporter jusqu'à eux, pour les leur faire connaître, ces génies divins ? il est vrai que je ne l'ai pas fait encore ; je ne pense pas cependant que la chose me soit interdite. Il y a justement des passages, surtout chez les philosophes que je viens de nommer, que je transporterai, si cela me plaît, dans mes ouvrages, quand l'occasion se présentera de les y ajuster, comme l'ont fait Ennius avec ses emprunts à Homère et Afranius avec ses emprunts à Ménandre. » trad. Jules Martha, CUF).

[119] Voir C. Auvray-Assayas (https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/histText, note 22), et C. LÉVY, « Cicero and the Timaeus », *op. cit.*, p. 96.

[120] Nous en possédons cependant qui appartiennent aux bornes 27d-47b du texte grec, comme nous le verrons dans la section suivante.

[121] M. LEMOINE, « Langages et Philosophie », *op. cit.*, p. 65.

[122] Cf. Cicéron, *Tim.* II, 3 : *Quid est quod semper sit neque ullum habeat ortum, et quod gignatur nec umquam sit ?* (« Qu'est-ce que ce qui est toujours sans avoir aucune naissance, et qu'est-ce que ce qui naît sans être jamais ? »), et *Timée*, XIV, 52 : *quibus ex rebus philosophiam adepti sumus, quo bono nullum optabilius, nullum praestantius neque datum est mortalium generi deorum concessu atque munere neque dabitur* (« À partir de ces choses, nous obtînmes la philosophie, bienfait le plus désirable et le meilleur qui fût ou sera jamais donné au genre des mortels par la faveur et le consentement des dieux. »).

[123] M. PUELMA, « Cicero als Platon-Übersetzer », *Museum Helveticum*, vol. 37, n° 3, Schwabe AG Verlag, 1980, p. 152.

[124] R. MCKITTERICK, « Knowledge of Plato in the ninth century », dans H. J. Westra (éd.), *From Athens to Chartres : Neoplatonism and Medieval Thought : Studies in honour of Édouart Jeauneau*, Leiden ; New-York, E.J. Brill, 1992, p. 88.

27d-47b, Cicéron met de côté non seulement le mythe de l'Atlantide placé au début du dialogue grec[125], mais également un certain nombre d'explications physiques, biologiques et physiologiques. Timée s'attache en effet à décrire la χώρα (« le matériau ») et son rapport à la nécessité, que Cicéron ne conserve pas dans son texte. Il met également de côté l'explication des lois physiques fondées sur le feu, l'air, l'eau et la terre[126], ainsi que la description des sensations[127]. Timée explique également longuement le fonctionnement du corps humain[128], ou des plantes[129]. Cicéron choisit, au contraire, de se concentrer sur l'exposé de l'ontologie, et celui de la fabrication du monde ordonné par l'intelligence divine. S'il mentionne les passages concernant les êtres humains, ce n'est que pour mentionner la partie divine de l'âme humaine, et la métempsycose, laissant de côté ce qui concerne les parties mortelles de l'âme humaine[130]. Il conserve également la description des astres divins et la généalogie des dieux, dont il romanise le nom[131]. Cette description des astres aboutit à l'explication du fonctionnement de la vue, présenté comme le moyen d'accès à la philosophie. En faisant le point sur ce que Cicéron puise du *Timée* et ce qu'il laisse de côté, on voit nettement que l'Arpinate se penche sur la théologie du *Timée*, en particulier sur tout ce qui relève de ce que fait l'intelligence divine. En concluant sur la grandeur de la philosophie, permise par la capacité humaine de contempler les astres, il s'interroge sur la place de l'être humain – voire du sage – au sein du cosmos ordonné.

2.3. *Les passages manquants ont-ils été traduits par Cicéron ?*

Il reste à examiner les « passages manquants » dans le texte de Cicéron, à l'intérieur des bornes 27d-47b, qui sont les suivants : 29d3-6 ; 37c3-38c3 ; 43b4-46a6. Les manuscrits ne signalent pas aux endroits correspondants de détériorations qui pourraient suggérer des pertes. Cela amène à faire deux hypothèses :

- ces « manques » sont imputables à un choix délibéré de Cicéron – et il faudrait dans ce cas pouvoir en trouver la raison ;
- les extraits ont été traduits mais perdus à une époque suffisamment ancienne de la tradition manuscrite pour qu'il n'y en ait plus de traces dans les manuscrits que nous connaissons.

[125] Platon, *Ti.* 20e-26e.
[126] Platon, *Ti.* 53b-61c.
[127] Platon, *Ti.* 61c-69a.
[128] Platon, *Ti.* 73b-81e.
[129] Platon, *Ti.*, 76e-77c.
[130] Sur les parties mortelles de l'âme humaine, voir Platon, *Ti.* 69d-73b.
[131] Comme nous le verrons au chapitre 7, p. 461-463 ; p. 469-470.

L'analyse montre que les trois passages « manquants » n'ont pas exactement le même statut. Le premier des trois passages manquants est une intervention de Socrate (29d3-6), qui interrompt le discours de Timée :

> ΣΩ. Ἄριστα, ὦ Τίμαιε, παντάπασί τε ὡς κελεύεις ἀποδεκτέον· τὸ μὲν οὖν προοίμιον θαυμασίως ἀπεδεξάμεθά σου, τὸν δὲ δὴ νόμον ἡμῖν ἐφεξῆς πέραινε[132].
>
> Socrate : Très bien, Timée, et il faut absolument admettre les choses comme tu l'ordonnes. C'est pourquoi nous avons merveilleusement accueilli ton prélude. Termine maintenant pour nous la suite de ton thème musical[133].

La réplique de Socrate a pour fonction de relancer le discours de Timée, en approuvant l'exposé présenté jusque-là et en l'encourageant à continuer. Elle ne contient pas de développement philosophique particulier et répond à une exigence dramatique propre à la fiction dialogique platonicienne. Il semble par conséquent probable que Cicéron n'ait simplement pas voulu le retenir dans son ouvrage. En effet, dans le texte de Platon, quelques lignes avant l'intervention de Socrate, Timée lui adresse une apostrophe, ὦ Σώκρατες (29c4), que Cicéron ne rend pas non plus. De cette façon, l'Arpinate supprime les éléments dialogiques propres au texte source[134]. Cela se comprend d'autant plus que le *prooemium* du *Timaeus* propose, par rapport au texte grec, un cadre dramatique et des interlocuteurs différents, Nigidius et Cratippe. Par conséquent, les noms de personnages grecs et les échanges liés à leur présence dans le texte source n'ont pas d'intérêt pour Cicéron. Si l'on admet que cette omission est volontaire, alors on peut y voir un indice de la réadaptation prévue par Cicéron et de son intention d'insérer une partie du texte de Platon, au sein de son projet de dialogue[135].

Il est en revanche plus difficile de déterminer le statut des deux autres « manques » du texte cicéronien, qui correspondent respectivement aux pages 37c3 à 38c3 et 43b4 à 46a6. Le premier (37c3-38c3) concerne la naissance du temps, passage clé du *Timée* de Platon, qui a donné lieu à de nombreuses interprétations, notamment à propos de la caractérisation du temps

---

[132] Platon, *Ti.* 29d3-6.

[133] Le terme grec νόμος signifie souvent la loi, la coutume, mais peut aussi désigner le thème musical. Cette traduction, qui ne fait pas l'unanimité, se justifie cependant par le sens musical du terme grec προοίμιον.

[134] M. PUELMA, « Cicero als Platon-Übersetzer », *op. cit.*, p. 152 ; C. LÉVY, « Cicero and the Timaeus », *op. cit.*, p. 99.

[135] Le fait que le *Timée* se compose en majeure partie d'un long monologue a d'ailleurs permis aux commentateurs médioplatoniciens d'éviter de rendre compte d'un texte polyphonique – comme le sont d'autres dialogues platoniciens – alors que leur démarche systématisante s'y prête mal. Cicéron pourrait en être l'un des premiers témoignages. Voir F. FERRARI, « L'esegesi medioplatonica del *Timeo* : metodi, finalità, risultati », dans *Il Timeo. Esegesi greche, arabe, latine*, Pisa, Pisa University Press, 2015, p. 85 n. 12.

comme « image mobile de l'éternité[136] ». Le second porte sur la description des sensations et de leurs implications sur l'état de l'âme, mais aussi sur l'origine et les causes de différentes parties du corps, notamment la tête et les yeux, ce qui aboutit à une description du processus de la vision. La traduction cicéronienne reprend en 46a6 : il s'agit alors de décrire un cas particulier du processus de la vision, à savoir la vue dans un miroir.

Chaque « manque » correspond à des phrases incomplètes dans le texte de Cicéron, qui sont cependant copiées sans marques de discontinuité dans les manuscrits. Cela laisse entendre qu'une mauvaise transmission matérielle du texte est en cause et que ces problèmes de transmission sont trop anciens pour que l'on en ait conservé des traces dans nos manuscrits. En outre, les éditions d'O. Plasberg/W. Ax et de R. Giomini ont mis en lumière quatre témoignages tardo-antiques qui proviendraient de ces deux passages du *Timaeus*. Selon eux, ces sources tardives s'appuient sur les passages manquants du *Timaeus*, montrant ainsi que les passages en question ont été perdus. Deux de ces témoignages sont issus de la *Cité de Dieu* d'Augustin.

Le premier est associé à la page 37c du *Timée* de Platon, ce qui correspond en partie à la lacune 37c3-38c3 du texte latin. Dans cette page du texte grec, Timée affirme en effet que le dieu se réjouit après avoir assemblé l'âme et le corps du monde ensemble[137]. C'est à ce passage que fait référence Augustin, passage qu'il aurait pu connaître *via* la transposition de Cicéron :

> *Plato quidem plus ausus est dicere, elatum esse scilicet Deum gaudio mundi uniuersitate perfecta.*[138]
>
> Platon est même allé plus loin en disant que Dieu fut transporté par la joie après avoir achevé l'ensemble du monde.

Le second est associé à la page 45b du *Timée*, ce qui correspond en partie à la lacune 43b4-46a6 du texte latin. Dans cette page du dialogue de Platon, Timée précise que le feu des yeux, qui permet de voir, ne brûle pas mais procure « une douce lumière[139] ». C'est à cela que fait référence Augustin dans l'extrait suivant :

---

[136] Platon, *Ti.* 37d.

[137] Platon, *Tim.* 37c6-d1 : Ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν ἀιδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι (« Or, lorsque le père qui l'avait engendré comprit que [le monde], en tant qu'image des dieux éternels, se mouvait lui-même et était vivant, il se réjouit et, charmé, il projeta de le parachever en le rendant encore plus semblable à son modèle »).

[138] Augustin, *Ciu.* XI, 21.

[139] Platon, *Tim.* 45b4-6 : τοῦ πυρὸς ὅσον τὸ μὲν κάειν οὐκ ἔσχε, τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἥμερον, οἰκεῖον ἑκάστης ἡμέρας, σῶμα ἐμηχανήσαντο γίγνεσθαι (« Tout ce qu'il y a de feu qui ne peut pas brûler mais qui peut apporter une douce lumière, ils [les divinités inférieures] l'ont combiné pour qu'il soit un corps, propre à chaque jour. »).

Si dii minores, quibus inter animalia terrestria cetera etiam hominem faciendum commisit Plato, potuerunt, sicut dicit, ab igne remouere urendi qualitatem, lucendi relinquere quae per oculos emicaret, itane Deo summo concedere dubitabimus, […] ut de carne hominis cui donat inmortalitatem corruptionem auferat, […] ?[140]

Si l'on admet, avec Platon, que les dieux inférieurs, que Platon a chargés de fabriquer même l'être humain parmi tous les autres vivants terrestres, ont pu retirer au feu sa capacité de brûler mais lui laisser celle de briller, qui jaillit par les yeux, est-ce que vraiment l'on peut douter d'accorder au grand Dieu qu'il puisse apporter la putréfaction à la chair humaine à qui il a accordé l'immortalité ?

Les deux autres témoignages sont issus de lemmes de grammairiens. Nonius[141], en affirmant que Cicéron genre le mot *curriculum* au neutre, cite un passage qui pourrait correspondre à un extrait manquant de la traduction cicéronienne, en rapport avec le temps :

Curriculum neutro genere Cicero Timaeo : ratione igitur et mente diuina ad originem temporis [curris] curriculum inuentum est solis et lunae.[142]

Cicéron, dans son *Timaeus*, met *curriculum* au genre neutre : « par la raison et l'esprit divin, la course du soleil et de la lune fut instituée à l'origine du temps ».

Enfin, Priscien[143] attribue le néologisme *defenstrix* à Cicéron, en se référant au *Timaeus* :

Defenstrix quoque Cicero in Timaeo protulit addita t.[144]

Cicéron aussi mentionne le terme *defenstrix* avec un *t.*

Le terme *defenstrix* est considéré par W. Ax/O. Plasberg comme une traduction du grec σωτηρίαν, que l'on trouve à la page 45d du *Timée*, c'est-à-dire dans le second passage manquant de la traduction latine (43b4-46a6).

La question de la fiabilité des témoignages d'Augustin a été timidement soulevée par R. Giomini dans son édition Teubner[145]. Mais l'ensemble des témoignages n'est clairement

---

[140] Augustin, *Ciu.* XIII, 18.
[141] Nonius est un grammairien latin de Thagaste, qui a vécu à la fin du IVe siècle de notre ère. Il est l'auteur d'un lexique, *De Compendiosa doctrina*, grâce auquel nous avons accès à de nombreux fragments d'œuvres perdues. Voir J. FÜNDLING, W. ECK et P. L. SCHMIDT, « Nonius », dans *Brill's New Pauly Online*, Leyde, Brill, 2006.
[142] Nonius, 198, 30 M (292 Lindsay) : *Curriculum neutro genere Cicero Timaeo : ratione igitur et mente diuina ad originem temporis [curris] curriculum inuentum est solis et lunae.*
[143] Priscien de Césarée est un grammairien latin du VIe siècle de notre ère, qui a enseigné à Constantinople. Voir P. L. SCHMIDT, « Priscianus », dans *Brill's New Pauly Online*, Leyde, Brill, 2006.
[144] Priscien, *GL* III, 463, 19-20 : *Defenstrix quoque Cicero in Timaeo protulit addita t.*
[145] Concernant le premier témoigagne d'Augustin (*Ciu.* XI, 21), R. Giomini précise : *Haec uerba cum Plat. Tim. 37c* ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι *possunt*

interrogé que par C. Auvray-Assayas, qui considère à la fois que l'on ne peut pas affirmer que Cicéron voulait traduire ces deux passages que nous ne possédons pas, et que rien ne permet de s'assurer de la lecture effective du *Timaeus* par les trois auteurs dont sont issus les témoignages[146]. En effet, les grammairiens latins Nonius et Priscien n'ont peut-être pas eu accès au *Timaeus* de première main. Quant à Augustin, il est vrai que tout concourt à affirmer qu'il n'a pas lu le texte grec du *Timée*, mais seulement la traduction de Cicéron[147]. Pour autant, rien n'indique qu'il cite effectivement une hypothétique traduction cicéronienne dans les deux extraits cités – il pourrait reformuler ce qu'il a lu – ni qu'il n'a pas connaissance de ces passages par d'autres ouvrages, qui résument le propos de Platon. Par conséquent, il est possible que l'absence de ces passages dans nos manuscrits soit le fait de Cicéron lui-même. C. Auvray-Assayas suggère deux hypothèses. Selon la première, ces « manques » pourraient être le symptôme d'un travail en cours de Cicéron, qui aurait éliminé certains passages de sa traduction ou qui aurait voulu répartir différents aspects de l'exposé entre différents personnages du dialogue à venir[148]. La seconde hypothèse est la suivante : les passages manquants auraient effectivement été transposés en latin par Cicéron, mais leur absence dans les manuscrits résulterait d'une sélection opérée par des lecteurs savants, à un stade ancien de la tradition manuscrite. Ils auraient pu, d'après les exemples donnés par C. Auvray-Assayas, vouloir supprimer des passages, ou en choisir quelques-uns pour un florilège, ce qui aurait par la suite modifié la transmission du texte tel que nous la connaissons[149].

La seconde hypothèse nous semble être la plus probable car les deux lacunes étudiées portent sur des passages que Cicéron, selon nous, ne pouvait pas vouloir mettre de côté. D'une part, en effet, la question du temps est fondamentale dans le propos de Platon, d'autre part, elle joue un rôle important, qui a été souligné par les travaux de S. Luciani[150], dans la construction de l'anthropologie cicéronienne. Dans le *Timaeus* lui-même, le choix de traduire οὐσία par *aeternitas* suffit à montrer l'influence du couple temps/éternité dans la théorisation de l'être[151].

---

conferri, sed pro certo habere non possumus Ciceronem in his uerbis delitescere. Concernant le second (*Ciu.* XIII, 18), il ajoute : *Haec uerba cum Plat. Tim. 45b* τοῦ πυρὸς ὅσον τὸ μὲν κάειν οὐκ ἔσχε τὸ δὲ παρέχειν φῶς … διὰ τῶν ὀμμάτων ῥεῖν *possunt conferri, sed ea Ciceronis sermonem dissimulare non satis constat.* Voir R. GIOMINI (éd.), *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia Fasc. 46 De diviniatione, De fato, Timaeus*, *op. cit.*, p. 228.

[146] Voir C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, *op. cit.*, rubrique « histoire du texte », URL : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/histText.

[147] P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Éditions de Boccard, 1948, p. 156.

[148] Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre 2.

[149] Voir C. AUVRAY-ASSAYAS (dir.), *Le* Timaeus *de Cicéron*, *op. cit.*, rubrique « histoire du texte », URL : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/histText.

[150] S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*

[151] Cicéron, *Tim.* III, 8 / Platon, *Ti.* 29c3. Voir notre analyse de ce choix de traduction et l'influence de l'éternité dans l'ontologie cicéronienne dans le chapitre 5, p. 291-304.

C'est pourquoi il nous paraît délicat de dire que Cicéron aurait voulu éluder un passage si fameux du *Timée*, qui a donné lieu à tant de commentaires et d'interprétations. En revanche, il est fort possible qu'il ait eu l'intention de traiter le passage plus tard, en raison de sa difficulté, et qu'il n'ait finalement jamais réalisé cette tâche.

De même, le second passage, qui porte sur les sensations et en particulier sur la description du processus de la vision, apparaît peu négligeable. Les manuscrits nous donnent à lire une partie de la description de la vision, à savoir le cas de la vision dans des miroirs. Pourquoi Cicéron aurait-il voulu rendre compte du cas particulier sans expliquer le cas général ? Si tant est que Cicéron ne partagerait pas la thèse platonicienne concernant la vision, la présence du passage concernant les miroirs suggère la nécessité de présenter le cas particulier, quitte à y opposer d'autres thèses. Encore une fois, une exclusion volontaire de cet extrait n'apparaît pas cohérente avec la démarche auctoriale de l'Arpinate. Il nous semble que ces deux remarques plaident plus particulièrement pour une modification du texte par des lecteurs savants ultérieurs, ou pour une interruption brutale du travail d'écriture de Cicéron.

C'est pourquoi, si l'on peut affirmer que le premier passage « manquant » que nous avons relevé (29d3-6) a été volontairement mis de côté par Cicéron, les deux autres (37c3-38c3 ; 43b4-46a6) posent plus de problèmes. Que Cicéron les ait effectivement intégrés à son dialogue ou non – ce que l'on ne peut pas déterminer avec certitude en l'état – l'ensemble du texte se présente comme un travail en cours, témoignage d'un état de la réflexion de son auteur.

Résumons. L'analyse montre que le texte nommé *Timaeus* n'est pas terminé, qu'il s'agisse d'une interruption délibérée ou involontaire[152]. Il est composé d'une ébauche de prologue et d'une partie du *Timée* de Platon « traduite » en latin. Cette partie (27d-47b) est délimitée par Cicéron lui-même qui n'avait pas prévu de retenir une plus grande partie du texte grec. En revanche, il manque tout ce qu'annonce le prologue, à savoir un dialogue entre des protagonistes différents des personnages du *Timée*. À ce titre, le *Timaeus*, tel qu'il nous est parvenu, se présente comme une sorte de « laboratoire philosophique », une étape de la réflexion philosophique, traductologique et auctoriale de Cicéron. Ce point établi, il convient de s'interroger sur le projet que pouvait avoir l'Arpinate en écrivant ce texte.

[152] Il est intéressant de noter, avec C. Auvray-Assayas, que les quatre manuscrits principaux du *Timaeus* transmettent un corpus d'œuvres inachevées de Cicéron : *De natura deorum, De diuinatione, Timaeus, De fato, Topica, Paradoxa, Lucullus, De legibus*. On pourrait s'interroger, dans un autre cadre que celui de cette thèse, sur le travail fourni par les copistes sur la transmission des ouvrages inachevés de Cicéron.

3. La place du *Timaeus* dans le corpus cicéronien

Nous devons à présent nous interroger sur la place que l'Arpinate donnait (ou voulait donner) au *Timaeus* lorsqu'il l'écrivit. Dans quel contexte écrivit-il cette ébauche de dialogue philosophique qu'est le *Timaeus* ? Avait-il un projet en choisissant le *Timée* ? Peut-on déterminer les raisons de l'inachèvement de l'œuvre ? Pour tenter de répondre à ces questions, il nous faut d'abord déterminer au mieux la date à laquelle Cicéron écrivit le *Timaeus* et ensuite analyser le contexte d'écriture.

3.1. *Datation du* Timaeus

On considère généralement que le *Timaeus* date de l'été 45, après que Cicéron a écrit les *Académiques* et avant qu'il ne se mette à rédiger le *De natura deorum*[153].

Plusieurs indices sont convergents. Le *proœmium* du *Timaeus* nous en donne deux. Premièrement, Cicéron y fait figurer Nigidius Figulus, dont il parle au passé. Or, la *Chronique* de Jérôme nous apprend que Nigidius est mort en exil en 45[154]. L'éloge que l'Arpinate fait de lui dans le *proœmium* peut alors être lu comme un hommage rendu à un ami cher[155] peu après sa mort. Deuxièmement, Cicéron y évoque ses *Académiques*, lorsqu'il présente l'ouvrage à venir comme une suite de la discussion qui y a été entamée *contra physicos*[156]. Or, la correspondance de Cicéron fournit de précieuses informations concernant la date et la composition des *Académiques*, qui ont été écrits puis remaniés entre mi-mars 45 et fin juin 45[157]. De la première version, composée de deux livres dans lesquels l'auteur met en scène Catulus, Lucullus, Hortensius et lui-même, il ne nous reste que le second livre, nommé *Lucullus*. Cette version a été achevée le 13 mai 45[158]. Après quelques hésitations, Cicéron a profondément modifié son texte et proposé à son éditeur et ami Atticus une seconde version,

---

[153] N. MARINONE, *Cronologia ciceroniana*, *op. cit.*, p. 215.
[154] Jérôme, *Chron.* Ol. 183, 4. Nigidius Figulus, défenseur et ami de Pompée, a été exilé après la victoire de César. Voir M. DUCOS, « Nigidius Figulus », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 2005, vol. IV, p. 703-712. Nous reviendrons plus longuement sur le personnage de Nigidius dans la suite de ce travail (chapitre 2, p. 110-124).
[155] Les liens entre Cicéron et Nigidius sont documentés notamment par la correspondance de Cicéron. Voir Cicéron, *Fam.* IV, 13, 7.
[156] Cicéron, *Tim.* I, 1.
[157] Sur la composition des différentes versions des *Académiques*, voir M. GRIFFIN, « The composition of the *Academica* : motives and versions », dans B. Inwood et J. Mansfeld (éd.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's* Academic Books, Leiden ; New-York ; Köln, Brill, 1997, p. 1-35 ; *Cicero. On academic scepticism*, C. Brittain (trad.), Indianapolis, IN, Hackett Publishing, 2006, p. ix-xii.
[158] Cicéron, *Att.* XII, 44-45, 1. Lettre datée du 13 mai 45.

pour la dédier à Varron[159]. Nous ne possédons qu'une partie du premier livre. Cette version remaniée a été terminée fin juin 45, même si une ultime modification a été demandée par Cicéron à Atticus à la fin du mois d'août, concernant la traduction latine du terme ἐποχή[160]. Il apparaît donc que le *proœmium* du *Timaeus* ne peut pas avoir été rédigé avant le mois de juin 45[161].

Concernant le *terminus ante quem*, selon l'hypothèse la plus partagée, le *Timaeus* aurait été rédigé avant que Cicéron ne s'attelle au *De natura deorum*, dialogue en trois livres qui met en exergue le dissensus sur la physique entre les écoles hellénistiques. W. Ax pointe un passage du *Timaeus* que l'on retrouve à l'identique dans le *De natura deorum*[162]. En effet, dans sa traduction du *Timée*, Cicéron ajoute quelques lignes[163] qui n'ont pas d'équivalent dans le texte grec, pour amplifier la définition de la sphère comme solide parfait :

> *Formam autem ei maxime cognatam et decoram dedit. A quo enim animanti omnis reliquas contineri uellet animantes, hunc ea forma figurauit, qua una omnes formae reliquae concluduntur, et globosum est fabricatus, quod σφαιροειδές Graeci uocant, cuius omnis extremitas paribus a medio radiis adtingitur, idque ita tornauit, ut nihil efficere posset rotundius, nihil asperitatis ut haberet, nihil offensionis, nihil incisum angulis, nihil anfractibus, nihil eminens, nihil lacunosum, omnesque partes simillimae omnium, quod eius iudicio praestabat dissimilitudini similitudo.*[164]

---

[159] Cicéron, *Fam.* IX, 8.

[160] Cicéron, *Att.* XIII, 21. Lettre datée du 27 ou 28 août 45. Sur la traduction d'ἐποχή, voir C. LEVY, « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance : essai de synthèse », dans *La Langue Latine, langue de la philosophie*, Rome, Diffusion de Boccard, 1992, p. 91-106.

[161] Un autre argument est parfois avancé : dans le *Fin.* II, 15, Cicéron annonce qu'il ne s'interdit pas de traduire, à l'avenir, Platon ou Aristote dans ses ouvrages. D. Sedley et, avant lui, M. Ruch ont considéré que cette réflexion annonçait le *Timaeus*, qui ne pouvait pas avoir été écrit avant. Il nous semble que l'extrait du *De Finibus* ne permet pas d'affirmer cela avec certitude, car Cicéron a déjà traduit un extrait du *Phaedr.* (245c-d) dans son *De Republica* (sans cependant citer Platon) et ne semble pas le prendre en compte dans le *De Finibus*. Voir D. SEDLEY, « Cicero and the *Timaeus* », dans M. Schofield (éd.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC : New Directions for Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 189 ; M. RUCH, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron : essai sur la genèse et l'art du dialogue*, *op. cit.*, p. 171.

[162] O. PLASBERG et W. AX (éd.), *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46 : De divinatione, De Fato, Timaeus Ottonis Plasberg schedis usus recognovit W. Ax*, *op. cit.*, p. VI-VII.

[163] C. Fries a analysé les deux extraits et a rejeté l'hypothèse de l'ajout de l'un des deux passages par un autre intervenant que Cicéron dans C. FRIES, « Untersuchungen zu Ciceros Timäus », *Rheinisches Museum für Philologie*, nº 54, 1899, p. 567-569.

[164] Cicéron, *Tim.* VI, 17. Le texte de Platon est le suivant : Σχῆμα δὲ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές. Τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὑτῷ ζῷα περιέχειν μέλλοντι ζῴῳ πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὑτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα· διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου (« Comme figure, il lui donna celle qui lui convient et lui est apparentée. Or, au vivant qui est destiné à contenir en lui-même tous les vivants, la figure qui conviendrait est celle qui a compris en elle-même toutes les figures autant qu'elles sont ; par conséquent, c'est en forme de sphère, à même distance en tout point du milieu aux extrémités, qu'il l'arrondit au tour, de toutes les figures la plus parfaite et la plus semblable à elle-même, ayant considéré que le semblable était infiniment plus beau que le dissemblable. »), Platon, *Ti.* 33b. Cet extrait est intéressant à plus d'un titre : nous le retrouverons dans le chapitre 3 (p. 215-220), qui traite des procédés de traduction de Cicéron.

> Comme figure, il lui [=le monde] donna celle qui lui était la plus apparentée et qui lui convenait le mieux. En effet, cet être animé, par lequel il voulait que soient contenus tous les autres êtres animés, il le forma selon la seule figure dans laquelle toutes les autres figures sont incluses, et il le fabriqua en *forme de globe* (ce que les Grecs appellent « *sphairoeides* »), les rayons reliant chacune des extrémités au centre étant égaux, et il le façonna au tour de la manière la plus arrondie possible, de façon à ce qu'il ne comportât aucune aspérité, aucune saillie, aucune entaille formée par des angles ou des sinuosités, aucune proéminence, aucun creux, et que toutes ses parties fussent très semblables à toutes, parce que, selon son jugement, la similitude était supérieure à la dissimilitude.

Dans le *De natura deorum*, Balbus, réfutant Velléius qui refuse de considérer la sphère comme la forme solide la plus belle, lui demande :

> *Quid enim pulchrius ea figura quae sola omnis alias figuras conplexa continet quaeque nihil asperitatis habere, nihil offensionis potest, nihil incisum angulis, nihil anfractibus, nihil eminens, nihil lacunosum ?*[165]

> Qu'y a-t-il en effet de plus beau qu'une figure qui, à elle seule, contient et embrasse toutes les autres figures, qui ne présente aucune aspérité, aucune saillie, sans entailles anguleuses ni sinuosités, sans protubérances ni cavités ?

Selon W. Ax, on peut déduire de la présence de cet extrait dans les deux œuvres que le *Timaeus* est antérieur au *De natura deorum*. En effet, d'après lui, la répétition de *nihil* six fois dans le *Timaeus* fait suite à l'expression *idque ita tornauit, ut nihil efficere posset rotundius* et paraît s'intégrer parfaitement à la phrase latine. Il considère ainsi qu'elle a été d'abord écrite dans le cadre de ce texte, puis réutilisée, et non l'inverse.

R. Giomini a en outre relevé d'autres correspondances entre le texte du *Timaeus* et celui du *De natura deorum*[166], ainsi que des citations explicites du *Timée* de Platon dans le premier livre du *De natura deorum*[167]. Selon lui, Cicéron, en écrivant le *De natura deorum*, « se souvient » de sa traduction du *Timée* qu'il avait écrite peu de temps avant[168].

À partir de cette hypothèse concernant l'antériorité du *Timaeus* sur le *De natura deorum*, D. Sedley va plus loin encore et suggère que Cicéron a abandonné la rédaction du *Timaeus* lorsqu'il a écrit le deuxième livre du *De natura deorum*[169]. Selon lui, Cicéron n'aurait pas, en

---

[165] Cicéron, *Nat. Deor.* II, 47. Trad. C. Auvray-Assayas.
[166] Il relève les correspondances suivantes : *Nat. Deor.* II, 47 = *Tim.* 17 ; *Nat. Deor.* II, 32 = *Tim.* 9-12 ; *Nat. Deor.* II, 59 = *Tim.* 18 et 19 ; *Nat. Deor.* II, 49 = *Tim.* 32 et 36.
[167] Velléius cite le *Timée* de Platon à deux reprises : *Nat. Deor.* I, 18 ; I, 30.
[168] R. GIOMINI (éd.), *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia Fasc. 46 De diviniatione, De fato, Timaeus*, *op. cit.*, p. XIV.
[169] D. SEDLEY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 193.

effet, l'habitude d'emprunter des passages de ses propres œuvres sans les citer explicitement[170]. Le fait qu'il s'autorise à le faire ici indiquerait qu'il n'envisagerait plus à ce moment de publier le *Timaeus*. Dès lors, le *De natura deorum* ayant été rédigé entre août 45 et décembre 45[171], il faudrait considérer que le *Timaeus* a été écrit entre la fin du mois de juin 45 et le mois d'août 45. En outre, à la même période, Cicéron rédige les *Tusculanes*. R. Giomini a souligné, à juste titre, que l'on pouvait rapprocher les deux œuvres, du fait des nombreuses références à Pythagore dans les *Tusculanes* et de la présence de Nigidius, présenté comme philosophe néo-pythagoricien, dans le *Timaeus*[172].

On peut cependant objecter que la reprise d'un même extrait ne suffit pas à établir ni l'antériorité du *Timaeus* par rapport au *De natura deorum* ni l'abandon du premier ouvrage au profit du second. En effet, le statut du texte cité n'exclut pas la possibilité qu'il soit repris à l'identique dans un autre ouvrage, sans que l'origine ne soit précisée. Cicéron a du reste l'habitude de reprendre des formulations similaires dans plusieurs ouvrages, sans citer l'ouvrage précédent[173]. C'est le cas en particulier lorsqu'il recourt à des périphrases pour nommer des notions issues du grec. Par exemple, dans le *proœmium* du *Timaeus*, Cicéron désigne l'objet d'étude des *physici* par la périphrase *res quae a natura inuolutae uidentur*[174], formulation qui rappelle nettement l'expression utilisée dans les *Académiques* : *Socrates mihi uidetur […], primus a rebus occultis et ab ipsa natura inuolutis […] auocauisse philosophiam*[175]. Or, dans le cas qui nous occupe, la répétition de *nihil* permet de définir la sphère par la perfection et la beauté de sa forme en trois dimensions, alors que le terme pour la désigner en latin est encore souvent un emprunt du grec[176]. En d'autres termes, ce que Cicéron répète dans les deux textes, c'est une définition de la sphère – définition que partagent les philosophes qui la considèrent comme la forme solide parfaite. C'est pourquoi on peut considérer que cette répétition ne constitue pas une pratique inhabituelle d'auto-citation et, de là, qu'elle ne permet pas d'établir l'antériorité d'un texte sur l'autre. De plus, l'argumentation de D. Sedley s'appuie

[170] D. Sedley mentionne la double occurrence de la traduction latine de *Phaedr.* 245c-d, dans le *Rep.* VI, 27 (sans que Cicéron n'attribue explicitement le texte source à Platon), et dans *Tusc.* I, 53-54. La deuxième mention de la traduction est l'occasion pour Cicéron de faire référence à sa *République*. Voir D. SEDLEY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 193, n. 11.
[171] N. MARINONE, *Cronologia ciceroniana*, *op. cit.*, p. 215-216.
[172] R. GIOMINI (éd.), *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia Fasc. 46 De diviniatione, De fato, Timaeus*, *op. cit.*, p. XVI-XVII.
[173] C. Fries en dresse une liste : C. FRIES, « Untersuchungen zu Ciceros Timäus (Schluss) », *Rheinisches Museum für Philologie*, nº 55, 1900, p. 21.
[174] Cicéron, *Tim.* I, 1 : « les choses qui semblent voilée par la nature ».
[175] Cicéron, *Acad.* I, 15 : « ce fut Socrate, me semble-t-il, qui, le premier, détourna la philosophie des questions obscures et voilées par la nature elle-même » (Trad. J. Kany-Turpin).
[176] Voir notre analyse de cet extrait au chapitre 3, p. 215-220.

sur le fait que, contrairement au *Timaeus*, le *De natura deorum* est « *a completed work*[177] ». Cela induit, selon lui, qu'une citation du *De natura deorum* dans le *Timaeus* devrait être accompagnée de la mention de l'ouvrage dont est tirée la citation. Or, les travaux de C. Auvray-Assayas ont montré que le *De natura deorum*, tel qu'il nous a été transmis du moins, « porte les traces d'un travail de refonte en cours qui n'a pas été mené à son terme[178] ». Dès lors, si le *De natura deorum* a bien été publié dans sa première version, le texte a cependant été remanié par l'Arpinate dans une seconde version, dont nous ne possédons que des traces, mises en lumière par l'édition numérique de C. Auvray-Assayas. Dans ces conditions, il n'est pas certain que Cicéron aurait voulu citer le titre d'un dialogue qu'il ne considérait pas comme achevé dans un autre de ses ouvrages. Il semble donc qu'il faille considérer que Cicéron a pu continuer à travailler sur le *Timaeus* jusqu'à sa mort en 43.

Les remaniements qu'ont subis les *Académiques* puis le *De natura deorum* traduisent les évolutions de la réflexion cicéronienne pendant la période de grande production d'écrits philosophiques. Cela nous amène à examiner l'objectif du philosophe romain lorsqu'il écrit le *Timaeus*. En effet, si l'on considère que Cicéron a planifié son œuvre philosophique à partir de l'année 49, comme l'a montré A. Grilli[179], alors il faut distinguer la chronologie effective de l'écriture des ouvrages et la programmation prévue par Cicéron. Comme le pointe justement C. Lévy, un auteur n'est pas obligé de publier les différentes parties de son œuvre dans l'ordre de leur écriture[180]. Par conséquent, on peut légitimement émettre l'hypothèse selon laquelle le *Timaeus* a été entamé à la même période que les *Tusculanes*, comme l'indiquent les références communes à Platon et aux pythagoriciens, et que Cicéron, qui écrivait plusieurs ouvrages en même temps, avait interrompu son ouvrage avec l'intention de le terminer et de le publier plus tardivement. Ce serait dès lors la place réservée à l'ouvrage au sein de l'œuvre philosophique de Cicéron qui lui donnerait son sens. Pour étayer cette hypothèse, il convient d'interroger le rôle qui pouvait être attribué à un tel dialogue au sein du corpus philosophique de Cicéron.

[177] D. SEDLEY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 193.
[178] Voir la rubrique « Introduction » dans Cicéron, *De natura deorum*, C. Auvray-Assayas (éd. et trad), Caen, Presses universitaires de Caen (@ Fontes & Paginæ – Sources antiques), 2019, en ligne : https://www.unicaen.fr/puc/sources/ciceron/introduction.html.
[179] A. GRILLI, « Il piano degli scritti filosofici di Cicerone », *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 26, n° 3, FrancoAngeli srl, 1971, p. 302-305.
[180] C. LÉVY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 97.

3.2. *Le projet cicéronien et le* Timaeus *: une réflexion en mouvement*

L'année 45 est marquée par une forte production philosophique et littéraire chez Cicéron[181], dans laquelle on décèle sa volonté de se faire le « professeur de philosophie du peuple romain[182] ». Cicéron en fait régulièrement de brèves mentions dans ses ouvrages des années 46-45[183], mais deux éléments indiquent nettement qu'il pensait son œuvre philosophique comme un tout cohérent, dont il avait vraisemblablement planifié les grandes lignes[184]. D'une part, dans le *prooemium* du second livre *De diuinatione*, Cicéron présente ses ouvrages philosophiques dans un « catalogue raisonné[185] » et formule clairement son projet philosophique ; d'autre part, ce dernier possédait un *uolumen prooemiorum*, un ouvrage qui rassemblait des *prooemia* de dialogue philosophique écrits en amont, dans lequel il puisait lorsqu'il composait un dialogue philosophique.

On connaît l'existence de ce *uolumen* grâce à une lettre envoyée à Atticus par Cicéron, alors qu'il est en partance pour la Grèce en juillet 44 :

> *Nunc neglegentiam meam cognosce. De gloria librum ad te misi, et in eo prohoemium id quod est in Academico tertio. Id euenit ob eam rem quod habeo uolumen prohoemiorum. Ex eo eligere soleo cum aliquod σύγγραμμα institui. Itaque iam in Tusculano, qui non meminissem me abusum isto prohoemio, conieci id in eum librum quem tibi misi. Cum autem in naui legerem Academicos, agnoui erratum meum. Itaque statim nouum prohoemium exaraui et tibi misi. Tu illud desecabis, hoc adglutinabis.*[186]
>
> Maintenant découvre ma négligence : je t'ai envoyé mon livre « De la gloire » avec le même préambule que dans le troisième livre des « Académiques » ! Cela s'est produit parce que j'ai un volume de préambules, où j'ai l'habitude de faire mon choix quand j'ai mis un ouvrage en chantier. Ainsi quand j'étais encore dans ma maison de Tusculum, ne me souvenant pas que je m'étais déjà servi de ce maudit préambule, je l'ai inséré dans le livre que je t'ai envoyé. Mais, à bord, en lisant

[181] La correspondance nous donne un certain nombre de détails sur son état d'esprit. Après la mort de sa fille Tullia au début de l'année 45, Cicéron, dévasté, se retire à Astura en mars 45, où il lit et écrit beaucoup (voir *Att.* XII, 14, 3 ; XII, 16 ; XII, 20, 1 ; XII, 38 ; XIII, 26, 2). Il retourne dans sa villa de Tusculum à la mi-mai 45 (*Att.* XII, 45), où il continue à écrire.

[182] C. LEVY, « Cicéron, le moyen platonisme et la philosophie romaine », *op. cit.*, p. 10. On pourra également se reporter aux mots de Cicéron lui-même, par exemple dans *Acad.* I, 18 : (Cicéron parle) *philosophiam iam professus sim populo nostro me exhibiturum* (« je me suis piqué, déjà, de présenter la philosophie à notre peuple »).

[183] Voir par exemple, *Orat.* 148 ; *Nat. Deor.* I, 9.

[184] Y. BARAZ, *A written republic : Cicero's philosophical politics*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 5. Cela a également été suggéré par C. LEVY, « Cicéron a-t-il planifié son œuvre philosophique ? » (Communication dans le cadre du colloque « La philosophie romaine, entre fascination et rejet du système » organisé par J. Pià-Comella en septembre 2022 à Sorbonne-Nouvelle).

[185] M. SCHOFIELD, « Cicero for and against Divination », *Journal of Roman Studies*, vol. 76, 1986, p. 48 (en français dans le texte).

[186] Cicéron, *Att.* XVI, 6, 4. Trad. J. Beaujeu.

> les « Académiques », j'ai découvert mon erreur. J'ai donc immédiatement griffonné un nouveau préambule, que je t'envoie. Tu n'auras qu'à couper l'autre et à coller celui-ci[187].

Cette « négligence », qui a conduit Cicéron à employer deux fois le même *prooemium* sans s'en rendre compte, nous donne de précieuses informations sur la composition et les usages de ce *uolumen*. D'abord, les *prooemia* du *uolumen* semblent interchangeables, puisque celui que Cicéron avait attribué au troisième livre des *Académiques* pouvait aussi bien convenir au *De gloria*. Nous ne possédons malheureusement aucun de ces deux livres, mais nous pouvons malgré tout en déduire que les *prooemia* ne contiennent pas d'informations sur le cadre dramatique du dialogue, c'est-à-dire sur les personnages, les circonstances de leur rencontre et le lieu dans lequel leur discussion se tient. De fait, ce cadre dramatique est spécifique à chaque dialogue – parfois à un ou deux livres d'un même dialogue[188] – et étroitement lié à son contenu[189]. Ensuite, Cicéron précise qu'il a l'habitude d'y choisir un texte (*ex eo eligere soleo*), ce qui signifie qu'une grande partie des *prooemia* des dialogues philosophiques, au moins depuis les *Académiques*, est issue de ce *uolumen*. Si cela a pu être considéré, à tort, comme une preuve que les *prooemia* n'avaient pas d'importance ni de lien avec le contenu de leur dialogue[190], il faut en réalité y voir la marque d'un projet littéraire unifié. C'est ce qui sous-tend l'analyse d'I. Gildenhard, qui a montré à quel point les *prooemia* des *Tusculanes* suivaient une articulation fine et précise au service de la lutte politique contre la tyrannie de César[191] ; Y. Baraz a, quant à elle, étendu ses recherches sur les *prooemia* à l'ensemble des dialogues philosophiques cicéroniens et elle a souligné la dynamique de légitimation politique de la

---

[187] Sur le sens concret des verbes *desecare* et *adglutinare*, qui désignent l'action de couper une partie d'un *uolumen* puis de recoller un autre morceau de papyrus sur le *uolumen* amputé, voir l'analyse de C. J. DOWSON, « The Social Networking Function of Cicero's Prefaces to the Philosophical Works », *Philologus*, vol. 167, nº 1, 2023, p. 26-27.

[188] C'est le cas, par exemple, du *De finibus* : dans les livres I et II, la discussion à lieu dans la villa cicéronienne de Cumes, en présence de Cicéron, Torquatus et Triarius, et porte sur la philosophie morale des épicuriens. Dans les livres III et IV, la discussion a lieu dans la bibliothèque de Lucullus à Tusculum, avec le stoïcien Caton le Jeune et Cicéron. Enfin, dans le dernier livre, la discussion a lieu à Athènes, dans les jardins de l'Académie, avec Cicéron, son frère Quintus, son cousin Lucius, son ami Atticus et M. Pupius Pison. Ce dernier prend en charge l'exposé de la philosophie morale péripatéticienne.

[189] C'est pour cette raison que le *prooemium* du *Timaeus* ne peut pas faire partie du *uolumen prooemiorum*. En effet, l'ébauche de *prooemium*, que nous étudierons plus précisément dans le chapitre suivant, traite du cadre dramatique du dialogue qu'il introduit et ne pourrait pas être malencontreusement échangé avec un autre *prooemium* sans que cela n'affecte profondément l'ouvrage dans son ensemble. Cf. M. RUCH, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron : essai sur la genèse et l'art du dialogue*, *op. cit.*, p. 172, *contra* C. FRIES, « Untersuchungen zu Ciceros Timäus (Schluss) », *op. cit.*, p. 18-19. On peut donc considérer, comme nous l'avons fait jusqu'ici, que le *prooemium* et la traduction du *Timée* ont été écrits en même temps et non indépendamment.

[190] Par exemple, encore récemment, M. Graver a proposé l'hypothèse selon laquelle le *prooemium* de la quatrième *Tusculane* serait issu du *uolumen*, contrairement aux autres *prooemia* des *Tusculanes*, ce qui expliquerait les contradictions qu'elle voit entre le *prooemium* de la quatrième *Tusculane* et les autres. Voir M. GRAVER, *Cicero on the emotions : Tusculan disputations 3 and 4*, Chicago, University of Chicago Press, 2002, p. 130.

[191] I. GILDENHARD, *Paideia Romana*, *op. cit.*, sur le *uolumen* voir en particulier p. 89-90.

philosophie que l'on peut y lire[192]. C'est pourquoi l'on peut dire que l'existence de ce *uolumen* suggère que Cicéron, au moins depuis le début de l'année 45, envisageait sa production philosophique écrite et à venir selon une perspective d'ensemble[193].

Son projet est en outre clairement formulé dans le fameux *prooemium* du second livre du *De diuinatione*, publié après la mort de César aux Ides de mars 44[194], cette fois-ci dans une démarche rétrospective[195]. En effet, alors qu'une grande partie de ses ouvrages philosophiques a été composée à une époque où la guerre civile opposant César et Pompée avait exclu le consulaire du forum romain, il précise dans ce texte que son œuvre a été conçue comme une façon de « ne jamais cesser de veiller sur la République[196] » et sur ses concitoyens. L'écriture philosophique prend une dimension patriotique, car elle est présentée comme un substitut au gouvernement des affaires publiques (*pro rei publicae procuratione*[197]) : il s'agit de former les jeunes gens dans l'ensemble des domaines de la philosophie, sans en laisser aucun inaccessible[198], dans une démarche quasi-encyclopédique. C'est pourquoi la liste de ses ouvrages philosophiques publiés, dressée pour l'occasion, est organisée par thème – et non par date de publication : l'*Hortensius*, les *Académiques*, le *De finibus bonorum et malorum*, les *Tusculanae disputationes*, le *De natura deorum*, le *De diuinatione*, le *De fato*, le *De republica*, la *Consolatio*, le *Cato maior* ou *De senectute*, puis le *Cato*, enfin le *De oratore*, le *Brutus* et l'*Orator*[199].

Le premier groupe comprend l'*Hortensius* et les *Académiques*. L'*Hortensius*, ouvrage perdu publié au printemps 45, est, sur le modèle du *Protreptique* d'Aristote, une exhortation à

---

[192] Y. BARAZ, *A written republic*, *op. cit.*

[193] Le point de vue de Y. Baraz sur le *uolumen* a été nuancé par C. J. Dowson, dans un article récent : C. J. DOWSON, « The Social Networking Function of Cicero's Prefaces to the Philosophical Works », *op. cit.*, en particulier p. 22-23. Pour autant, ses critiques, qui invitent à une prudence en effet nécessaire concernant le lien entre *prooemia* et contenu des dialogues, ne remettent pas en cause, à notre sens, la démarche qui consiste à lire dans le *uolumen prooemiorum* un témoignage d'une vision d'ensemble de la part de Cicéron.

[194] Si le *De diuinatione* a été rédigé en majeure partie entre la fin de l'année 45 et le début de l'année 44, avant les Ides de mars, les deux livres ont subi des modifications après la mort de César, que Cicéron n'aurait pas pu se permettre de publier s'il avait été encore vivant. Voir D. WARDLE (éd.), *Cicero on Divination Book 1*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 37-43 ; F. GUILLAUMONT, *Le* De divinatione *de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Bruxelles, Éditions Latomus, 2006, p. 26-33.

[195] Sur ce *prooemium* célèbre, voir F. GUILLAUMONT, *Le* De divinatione *de Cicéron et les théories antiques de la divination*, *op. cit.* ; M. SCHOFIELD, « Writing philosophy », dans C. Steel (éd.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 73-87.

[196] Cicéron, *Diu.* II, 1. Trad. J.-F. Guillaumont.

[197] Cicéron, *Diu.* II, 6. Sur cette expression, voir M. LEDENTU, Studium scribendi *: recherches sur les statuts de l'écrivain et de l'écriture à Rome à la fin de la République*, Louvain Paris, Peeters, 2004, p. 302.

[198] Cicéron, *Diu.* II, 4 : *ut […] nullum philosophiae locum esse pateremur qui non Latinis litteris inlustratus pateret* (« pour ne laisser aucun sujet philosophique qui ne soit exposé et illustré par un écrit latin » trad. J.-F. Guillaumont légèrement modifiée).

[199] Voir Cicéron, *Diu.* II, 1-4.

la philosophie[200] et les *Académiques*, qui rendent compte du dissensus épistémologique entre la Nouvelle Académie de Philon de Larissa et son détracteur Antiochus d'Ascalon, sont publiés dans leur dernière version fin juin 45. Les deux œuvres apparaissent, si l'on suit le catalogue du *prooemium*, comme un exposé de la philosophie et de sa méthode, exposé nécessaire pour s'intéresser par la suite aux autres ouvrages. Dans le *Lucullus*, qui composait le dernier livre de la première version des *Académiques*, la discussion entre les protagonistes se clôt sur une exhortation du personnage Cicéron à continuer la discussion philosophique sur d'autres sujets :

> *[…] quoniam satis multa dixi, sit mihi perorandum. Posthac tamen, cum haec [tamen] quaeremus, potius de dissensionibus tantis summorum uirorum disseramus, <de> obscuritate naturae deque errore tot philosophorum (qui de bonis contrariisque rebus tanto opere discrepant, ut, cum plus uno uerum esse non possit, iacere necesse sit tot tam nobiles disciplinas), quam de oculorum sensuumque reliquorum mendaciis et de sorite aut pseudomeno, quas plagas ipsi contra se Stoici texuerunt.*[201]
>
> Puisque j'en ai assez dit, il me faut conclure. Plus tard, cependant, quand nous reprendrons nos recherches, discutons des graves sujets de controverse entre les plus grands hommes : de l'obscurité de la nature, de l'erreur de tant de philosophes (tellement divisés sur les biens et leurs contraires que, la vérité ne pouvant être multiple, tant de si nobles doctrines se trouvent nécessairement clouées au sol), plutôt que des illusions de la vue et des autres sens, du sorite, du « menteur », tous ces pièges que les Stoïciens ont tendus contre eux-mêmes.

La mention de l'obscurité de la nature et du dissensus des philosophes concernant les biens et les maux annonce les ouvrages concernant la physique et l'éthique selon la méthode valorisée par Cicéron dans le *Lucullus* : celle de la Nouvelle Académie. Cette présentation permet de considérer que l'*Hortensius* et les *Académiques* appartiennent au groupe de dialogues dialectiques et épistémologiques de Cicéron, sur lesquels se fondent ensuite les dialogues éthiques et physiques[202].

Le deuxième groupe de dialogues, composé du *De finibus* et des *Tusculanae disputationes,* traite de la philosophie morale. Le premier ouvrage, entamé à la mi-mars 45 et achevé fin juin 45, comme les *Académiques*, traite des doctrines épicuriennes, stoïciennes et péripatéticiennes concernant le souverain bien. Chaque exposé doctrinal est critiqué par

---

[200] Dans *Fin.* I, 2, Cicéron rappelle à ses lecteurs le contenu de l'*Hortensius* : *Quamquam philosophiae quidem uituperatoribus satis responsum est eo libro, quo a nobis philosophia defensa et collaudata est, cum esset accusata et uituperata ab Hortensio* (« j'ai déjà, il est vrai, suffisamment répondu aux détracteurs de la philosophie dans le livre où j'ai pris sa défense et fait son éloge contre Hortensius, qui l'avait mise en cause et dénigrée. » trad. J. Martha).

[201] Cicéron, *Luc.* 147. Trad. J. Kany-Turpin.

[202] G. GAWLICK et W. GÖRLER, « Cicero », dans H. Flashar (éd.), *Die Philosophie der Antike*, Basel, Schwabe & co. Verlag, 1994, vol. Bd. 4 : Die Hellenistiche Philosophie, p. 1020-1021.

Cicéron dans un mouvement dialectique[203]. Les *Tusculanes*, écrites durant l'été 45, apparaissent, à la suite du *De finibus*, comme un dépassement des exposés précédents, puisqu'elles présentent « ce qui est le plus nécessaire pour vivre heureusement[204] ». Au superlatif, qui souligne la plus grande importance du dernier ouvrage par rapport au premier, s'ajoute la symbolique des mises en scène choisies par Cicéron. En effet, alors que, dans le dernier livre du *De finibus*, la discussion philosophique avait lieu à Athènes, dans les jardins de l'Académie, le dispositif des *Tusculanes* déplace le discours philosophique dans la villa de Cicéron et, du même coup, retrace le trajet effectivement suivi par Philon de Larissa, dernier scholarque de l'Académie, qui a fui Athènes et la guerre contre Mithridate pour se réfugier à Rome en 88[205]. En amenant la discussion philosophique à Tusculum, Cicéron symbolise sa double appropriation : il « romanise » certes le débat, mais il se l'approprie individuellement également.

Ce sont les dialogues du troisième groupe qui nous intéressent particulièrement, car ils ont pour point commun de traiter de questions de physique :

> *Quibus rebus editis tres libri perfecti sunt de natura deorum, in quibus omnis eius loci quaestio continetur. Quae ut plane esset cumulateque perfecta, de diuinatione ingressi sumus his libris scribere ; quibus, ut est in animo, de fato si adiunxerimus, erit abunde satisfactum toti huic quaestioni.*[206]
>
> Après avoir exposé ces matières, j'ai achevé trois livres *Sur la nature des dieux*, qui contiennent l'ensemble de la question. Pour qu'elle soit traitée de façon vraiment complète et dans toute son étendue, j'ai commencé à écrire ces livres *Sur la divination* ; si, comme c'est mon intention, j'y adjoins un traité *Du destin*, j'aurai largement satisfait à toute cette question.

La présentation de Cicéron suit une forme de gradation : alors que le premier ouvrage, le *De natura deorum*, traite déjà de manière complète du sujet (*omnis quaestio*), Cicéron a voulu y ajouter un *De diuinatione*. Il le justifie dans une proposition finale qui accumule deux adverbes synonymes *plane cumulateque* et le verbe *perficio*, dont le préverbe *per-* marque lui

---

[203] Dans les livres I et II, L. Manlius Torquatus, C. Valerius Triarius et Cicéron lui-même discutent au sujet du souverain bien selon la doctrine épicurienne. Torquatus expose le point de vue des épicuriens dans le livre I, Cicéron le critique dans le livre II. Dans les livres III et IV, Caton le Jeune et Cicéron débattent à propos de la doctrine stoïcienne : Caton expose la morale stoïcienne au livre III, Cicéron la critique au livre IV. Dans le dernier livre, M. Pupius Pison expose la doctrine péripatéticienne telle que défendue par Antiochus ; la critique cicéronienne est, cette fois-ci, intégrée au même livre.

[204] Cicéron, *Diu.* I, 2 : *res ad beate uiuendum maxime necessarias* (trad. J.-F. Guillaumont).

[205] Ce parallélisme est formulé par C. LEVY, « Les *Tusculanes* et le dialogue cicéronien : exemple ou exception ? », *Vita Latina*, vol. 166, n° 1, 2002, p. 24-25.

[206] Cicéron, *Diu.* II, 3. Trad. J.-F. Guillaumont.

aussi la complétude de la démarche cicéronienne. L'accumulation ne s'arrête pas là car Cicéron prévoit en sus un *De fato*, dans une expression presque oxymorique, *abunde satisfactum*, qui achève la gradation. Alors que, selon l'aveu de l'Arpinate lui-même, le *De natura deorum* aurait pu suffire à former les Romains à la physique[207], l'ajout, non nécessaire, des deux derniers ouvrages permet à Cicéron de se présenter comme un enseignant particulièrement zélé et impliqué. On remarque également que les trois ouvrages traitent de questions théologiques, interrogeant la place du divin dans le monde et vis-à-vis des êtres humains.

Mais cette accumulation d'ouvrages trahit également les remaniements dont le *De natura deorum* a fait l'objet. En effet, ce n'est qu'à partir de la rédaction du *De diuinatione* que Cicéron conçoit comme un triptyque son traitement des questions de physique. La divination est rapidement évoquée dans le *De natura deorum*, mais ce n'est que dans « ce qui appartient vraisemblablement à la seconde version du texte[208] » que Balbus expose clairement sa volonté de dissocier la question de la nature des dieux de celles de la divination et du destin[209]. Or, ce travail de refonte, qui n'a jamais été achevé par Cicéron, a vraisemblablement été interrompu par son retour à la vie politique après la mort de César. Il semble donc que la rédaction des dialogues portant sur des questions de physique suive un projet « en cours », soumis à des refontes et des reprises, dont le *prooemium* du *De diuinatione* ne nous donne qu'un état provisoire.

Les hésitations de Cicéron concernant le traitement des questions de physique peuvent s'expliquer par la complexité du sujet, qui engendre une *summa dissensio*[210] parmi les philosophes. Cicéron la pointe dans le *Lucullus*, où son personnage liste les doctrines contradictoires de treize *physici*, de Thalès à Pythagore[211], mais aussi dans le *De natura deorum*, où Velléius, après avoir renvoyé dos à dos les doctrines de Platon et des Stoïciens, recense les

---

[207] M. SCHOFIELD, « Cicero for and against Divination », *op. cit.*, p. 48-49. M. Schofield explique ce zèle envers la théologie notamment comme l'influence du « Zeitgest », de l'esprit du temps, qui était particulièrement porté sur la divination, comme l'indiquent les ouvrages, contemporains de Cicéron, de Nigidius et Varron sur le sujet.
[208] Voir l'introduction de Cicéron, *De natura deorum*, C. Auvray-Assayas (éd. et trad), Caen, Presses universitaires de Caen (@ Fontes & Paginæ – Sources antiques), 2019, en ligne : https://www.unicaen.fr/puc/sources/ciceron/introduction.html.
[209] Cicéron, *Nat. Deor.* III, 19 : (Balbus parle) *Quibus de quaestionibus tu quidem strictim, nostri autem multa solent dicere sed ab hac ea quaestione quae nunc in manibus est separantur ; quare, si uidetur, noli agere confuse ut hoc explicemus hac disputatione quod quaeritur* (« C'est ainsi que des questions de première importance ont été passées sous silence, sur la divination, sur le destin, sujets que tu ne fais qu'effleurer alors que les nôtres les traitent amplement. Ils sont cependant distincts de la question qui nous occupe actuellement ; c'est pourquoi, si tu veux bien, ne confonds pas les sujets les uns avec les autres, afin que notre débat clarifie la question que nous posons. » trad. C. Auvray-Assayas).
[210] Cicéron, *Luc.* 117.
[211] Cicéron, *Luc.* 118. Sur ce passage, voir C. LEVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 551-552. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

thèses de vingt-six philosophes de la nature[212]. Or, comme nous l'avons vu, Cicéron affirme son souhait de ne laisser aucun domaine de la philosophie inaccessible à ses concitoyens. Mais quelles doctrines sont finalement exposées dans le triptyque sur la physique ? Dans le *De natura deorum*, Cicéron traite de l'existence des dieux et des conceptions théologiques défendues par les épicuriens et stoïciens. Le cadre dramatique fictionnel qui accueille la discussion est le suivant : lors des Féries Latines, Cicéron se rend chez son ami C. Aurelius Cotta, alors pontife, où se trouvent également l'épicurien C. Velléius et le stoïcien Q. Lucilius Balbus. Dans le premier livre, l'épicurien développe la doctrine théologique de son école et est aussitôt réfuté par Cotta, suivant la méthode philonienne de la Nouvelle Académie. Le stoïcien Balbus présente dans le deuxième livre les thèses de son école, que Cotta critique dans le dernier livre. Cicéron n'intervient que dans les dernières lignes de l'ouvrage, pour déclarer qu'il juge l'exposé de Balbus *ad ueritatis similitudinem propensior*[213] (« le plus proche de la vraisemblance »). Les réfutations du pontife Cotta mettent l'accent sur les pratiques religieuses romaines et les fondements philosophiques de la piété[214]. Comme cela est annoncé par Balbus, la divination et le destin sont traités à part. Dans le *De diuinatione*, la discussion a lieu à Tusculum, entre Cicéron lui-même et son frère Quintus. Ce dernier défend la validité de la divination selon une perspective stoïcienne dans le premier livre ; dans le deuxième livre, Cicéron emploie la méthode de Carnéade pour réfuter l'existence de la divination[215], tout en admettant le rôle social et politique d'un certain nombre de pratiques divinatoires[216]. Enfin, dans le *De fato*, qui nous est parvenu sous forme très lacunaire[217], Cicéron s'entretient avec Hirtius, l'ancien lieutenant de César et consul désigné pour l'année 43, dans sa villa de Pouzzoles[218]. Le dispositif dialogique est différent des deux autres ouvrages : Cicéron, sur demande d'Hirtius, procèdera de la même façon qu'il l'a fait dans les *Tusculanes*, selon « cette habitude qu'ont les

[212] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 25-42.
[213] Cicéron, *Nat. Deor.* III, 95. Pour une synthèse des nombreuses interprétations de ce passage, voir C. BRITTAIN et P. OSORIO, « The Ciceronian Dialogue », *op. cit.*, p. 29-30. Notons dès maintenant que cette réflexion permet de faire un lien avec le *Timée*, car l'exposé physique que l'on peut y lire ne prétend pas à la vérité.
[214] Voir notamment l'analyse de l'usage philosophique de la théologie civile par Cotta dans C. GRELLARD, « Le rite et la raison : Scepticisme, droit et religion selon le Cotta de Cicéron », dans S. Marchand et D. E. Machuca (éd.), *Les raisons du doute. Études sur le scepticisme antique*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 213-237.
[215] Voir Cicéron, *Diu.* II, 8.
[216] Sur le *De Diuinatione*, on se reportera à F. GUILLAUMONT, *Le* De divinatione *de Cicéron et les théories antiques de la divination*, *op. cit.* ; D. WARDLE (éd.), *Cicero on Divination Book 1*, *op. cit.*.
[217] A. Di Meglio considère que l'œuvre est inachevée, contrairement à F. Bellorio qui n'accepte pas ses conclusions. Voir A. DI MEGLIO, *Il* De Fato *di Cicerone : un commento tematico*, Ururi, Al segno di fileta, 2019, p. 76-85 ; F. BELLORIO, « Nuove prospettive sul *De fato* di Cicerone », *Ciceroniana on line*, Ciceroniana on line, 2021, p. 94-95.
[218] Sur le *De Fato*, la bibliographie récente est fournie : A. DI MEGLIO, *Il* De Fato *di Cicerone*, *op. cit.* ; H WEIDEMANN (éd.), *Cicero Über das Schicksal*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2019 ; A. FILIPPETTI, *Cicerone,* Il fato *: testo latino a fronte*, Milano, Rusconi Libri, 2020 ; F. BELLORIO, « Nuove prospettive sul *De fato* di Cicerone », *op. cit.*

Académiciens de discuter contre une proposition donnée[219] ». Cicéron traite alors, dans des développements parfois plus techniques que dans l'ouvrage précédent, du déterminisme et des causes selon les doctrines stoïcienne, épicurienne et néo-académicienne. L'objet de Cicéron semble être de rejeter le déterminisme stoïcien, et tout particulièrement « l'argument paresseux[220] » qui encourage à ne pas agir[221].

Cette rapide présentation permet de souligner que les trois ouvrages ont un premier point commun avec le *Timaeus* : ils donnent une place fondamentale à la question du divin. Dans le *Timée*, l'exposé physique, qui doit être compris dans le cadre de l'εἰκώς μῦθος, ne prétend pas atteindre la vérité et une telle conception de la physique permet d'expliquer la réplique de Cicéron à la fin du *De natura deorum*. En outre, l'ensemble de ces ouvrages permet à Cicéron de suivre son objectif premier lorsqu'il écrit ses *philosophica* en 45 : continuer à faire de la politique au moyen de textes philosophiques. Dans le *De natura deorum*, le personnage du pontife Cotta examine la piété comme une vertu sociale et politique, indissociable des institutions romaines ; dans le *De diuinatione*, Cicéron, s'il souligne l'absence de fondements rationnels qui caractérise certaines pratiques superstitieuses courantes à Rome, insiste cependant sur l'importance sociale des pratiques religieuses ; dans le *De fato*, il s'oppose à un déterminisme qui empêcherait d'agir, et ce, dans un contexte de crise politique majeure après l'assassinat de César.

Mais si l'on se penche plus précisément sur le caractère encyclopédique et dialectique du triptyque sur la physique, on voit que les thèses cosmologiques platoniciennes ne sont jamais discutées. L'épicurien Velléius rejette en bloc la doctrine du *Timée* sans recevoir de réponse et le stoïcien Balbus, de son côté, mentionne certains éléments issus des doctrines de Platon et d'Aristote, mais uniquement comme arguments d'autorité[222]. G. Gawlick et W. Görler ont remarqué que dans le projet cicéronien ne manquaient que deux textes, l'un portant sur « la dialectique proprement dite », l'autre sur « les questions fondamentales de l'ontologie

[219] Cicéron, *Fat.* 4 : *hanc Academicorum contra propositum disputandi consuetudinem indicant te suscepisse Tusculanae disputationes*. Sur cette phrase en particulier, voir F. BELLORIO, « Nuove prospettive sul *De fato* di Cicerone », *op. cit.*, p. 114-115.

[220] Cicéron nomme *ignaua ratio* ce que les Grecs ont appelé ἀργὸς λόγος (*Fat.* 28).

[221] E. BEGEMANN, « Determinism, Fate, and Responsibility », dans J. W. Atkins et T. Bénatouïl (éd.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 136.

[222] C. AUVRAY-ASSAYAS, « Cosmology, Theology, and Religion », dans J. W. Atkins et T. Bénatouïl (éd.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 127. Elle ajoute, en note : « *This kind of borrowing from philosophical authorities could have been intended by Cicero to suggest how dependent the Stoics are on Plato and Aristotle, unless it bears testimony to the Stoics' practice of integrating Platonic and Aristotelian physics into their own system.* »

physique »[223]. Or, ce dernier texte pourrait correspondre au *Timaeus*, dans lequel Cicéron traduit le passage épistémologique du discours de Timée[224]. En outre, comme on le verra[225], l'épistémologie développée par Timée est adaptée en latin à la méthode que Cicéron a présentée dans ses *Académiques* : alors que Timée annonce qu'il va prononcer un εἰκὼς μῦθος, dans la traduction de Cicéron, on ne prononcera que des « paroles probables » (*si probabilia dicentur*), suivant ainsi la méthodologie néo-académicienne présentée dans les *Académiques*.

Face à l'enjeu politique de l'écriture philosophique cicéronienne, C. Bishop a considéré que Cicéron avait abandonné le *Timaeus* lorsqu'il écrivit le *De natura deorum*, car la cosmologie platonicienne ne lui aurait pas permis d'écrire un ouvrage qui contienne les valeurs pratiques, morales et politiques qu'il souhaitait alors transmettre à ses lecteurs[226]. Or, il semble au contraire que, d'une part, Cicéron, en « puisant » dans le *Timée*, ne choisit que des extraits susceptibles de servir son objectif de philosophe romain, et que, d'autre part, l'exposé de la méthode néo-académicienne constitue déjà une valeur morale que Cicéron cherche à transmettre à son lectorat. Or, en faisant de l'εἰκώς μῦθος des « paroles probables », Cicéron s'inscrit d'emblée dans ce cadre. Cette modification importante conduit en effet C. Auvray-Assayas à considérer que Cicéron, qui accorde au discours du stoïcien Balbus d'être « le plus proche du vraisemblable », prévoyait un dernier dialogue à propos de la cosmologie platonicienne, qui avait vocation à être acceptée rationnellement, au moins de manière provisoire[227].

---

[223] « *Die eigentliche Dialektik* » et « *physikalisch ontologische Grundfragen* » selon l'expression de G. GAWLICK et W. GÖRLER, « Cicero », *op. cit.*, p. 1021.
[224] Timée développe la question de l'épistémologie du discours sur la nature entre les pages 27d-29d notamment.
[225] Cette question sera étudiée dans notre chapitre 5, p. 362-368.
[226] C. BISHOP, *Cicero, Greek learning, and the making of a Roman classic*, *op. cit.*, p. 119, n. 106. Elle s'appuie sur une remarque de Galien dans *Hipp. Et Plat.* 9, 7, 9-13. Cela a aussi été très rapidement suggéré, sans justification particulière, par R. HIRZEL, *Der dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, *op. cit.*, p. 544.
[227] C. AUVRAY-ASSAYAS, « Cosmology, Theology, and Religion », *op. cit.*, p. 132. Voir aussi C. HOENIG, *Plato's Timaeus and the Latin tradition*, *op. cit.*, p. 56-71.

Conclusion

L'objectif de ce chapitre était de rappeler les éléments d'information que nous possédons sur le texte du *Timaeus*, afin d'en déduire le contexte d'écriture qui était celui de Cicéron. Le *Timaeus* nous est parvenu sous la forme d'un texte en cours de modification. L'état matériel de l'ouvrage nous donne à lire un texte qui s'apparente à un « brouillon » de Cicéron. Il est composé d'une ébauche de *prooemium* et d'extraits du *Timée* de Platon que Cicéron a transposés en latin, et dont l'ordonnancement ne respecte pas exactement l'ordre du texte grec. Ces éléments montrent l'activité auctoriale de Cicéron à partir du texte de Platon : les bornes du *Timaeus* correspondent sans doute à un choix de Cicéron, même si deux passages apparaissent manquants, ce qui souligne les problèmes de transmission du texte à une époque plus tardive ou de remaniements du texte par son auteur lui-même. En dehors de ces deux passages, le texte du *Timaeus* nous est très probablement parvenu dans l'état où Cicéron l'a laissé. Nous tirons deux conséquences de ce constat. D'abord, Cicéron a choisi de se focaliser sur une partie du texte grec, qu'il a lui-même délimitée. Nous pouvons donc légitimement analyser et étudier le texte adapté du *Timée* comme une partie unitaire et cohérente, qui avait vocation à être intégrée dans un ouvrage plus vaste – même si rien n'indique jusqu'ici que le texte devait constituer une réplique d'un seul tenant. En outre, le *Timaeus*, en tant qu'ouvrage inachevé, nous donne à lire un texte dans un état de composition intermédiaire. En tant que « brouillon », le *Timaeus* témoigne de la réflexion *en cours* du philosophe. Il était susceptible d'être encore modifié, plus ou moins profondément, et surtout, d'être continué. À ce titre, ce « *work in progress* » constitue pour nous une entrée de plain-pied dans le « laboratoire » philosophique et littéraire de Cicéron.

Il est par conséquent nécessaire de préciser les intentions que Cicéron pouvait nourrir en commençant le *Timaeus* et d'intégrer cet ouvrage en cours à son vaste projet philosophique. Or, de ce point de vue, nous avons pu établir que l'écriture du *Timaeus* a vraisemblablement commencé à l'été 45, entre fin juin et août, à peu près au même moment que la rédaction des *Tusculanes*. Le dialogue ébauché s'inscrit dans la période d'intense production philosophique qui fait suite à la mort de Tullia au début de l'année 45. Plusieurs éléments indiquent que Cicéron a envisagé, à cette époque, ses ouvrages philosophiques comme un ensemble cohérent, un programme didactique complet, visant à former les Romains à la philosophie, mais aussi à continuer à tenir un rôle politique dans un espace différent du forum : l'espace littéraire. À ce titre, le *Timaeus*, par son sujet même, devrait s'inscrire dans le groupe des ouvrages sur la

physique. Pourtant, il n'est pas mentionné dans le catalogue du *De diuinatione* où Cicéron n'évoque que le triptyque *De natura deorum*, *De diuinatione* et le *De fato* à venir. C'est pourquoi on peut considérer, avec C. Auvray-Assayas, que le *Timaeus* comble un vide dans l'enseignement de la physique : la cosmologie platonicienne n'est jamais discutée dans les œuvres du triptyque et, si l'on en croit certains choix cicéroniens, le *Timaeus* permettrait de proposer un discours *probable* sur la nature.

À ce stade de notre travail, la question du projet envisagé pour le dialogue reste en suspens et nécessite d'être confronté à une étude approfondie de l'ébauche du *prooemium* du *Timaeus*. En effet, le *prooemium* est un type de texte codifié et programmatique chez Cicéron : son étude nous permettra de préciser les contours du dialogue prévu. Quel rapport à Platon implique-t-il ? Quel usage du *Timée* Cicéron avait-il l'intention de faire dans son dialogue ? Comment Cicéron inscrit-il son *Timaeus* au sein de son projet philosophique global ?

Chapitre 2. Les enjeux du *prooemium*

Introduction

Notre première entrée dans le « laboratoire philosophique » que constitue le *Timaeus* de Cicéron sera le texte liminaire. Alors que le *Timaeus* a souvent été désigné comme « la traduction cicéronienne du *Timée* de Platon », ce texte liminaire doit nous mener à reconsidérer cette appellation. En effet, il ne constitue pas une traduction et il semble à première vue totalement indépendant du dialogue platonicien. En une dizaine de lignes, Cicéron esquisse le cadre dramatique d'une discussion à venir entre lui et deux autres interlocuteurs, Nigidius Figulus et Cratippe de Pergame. Il s'agit par conséquent d'un *prooemium*, comparable à ceux que Cicéron a l'habitude de placer au début de ses dialogues philosophiques. L'association entre les deux types de texte, le court *prooemium* et la traduction partielle du *Timée*, nous permet de considérer que nous sommes face à une ébauche de dialogue philosophique.

Or, le *prooemium* d'un dialogue philosophique est, chez Cicéron, un texte codifié. Il prend en charge des fonctions précises : il annonce les modalités du dialogue à venir, parfois il explicite le projet cicéronien, souvent il mentionne un dédicataire. En tant que paratexte auctorial, il nous donne un certain nombre d'informations sur la façon qu'a l'auteur de se représenter son ouvrage. C'est pourquoi il est particulièrement précieux dans le cadre de notre enquête. Ce chapitre vise à interroger le projet que pouvait avoir Cicéron pour son dialogue, finalement inachevé, par le biais du *prooemium*. Quel ouvrage le *prooemium* introduit-il ?

Nous avons noté l'indépendance du texte introductif par rapport au *Timée* de Platon. Or, le dialogue prévu par Cicéron contient la traduction partielle du *Timée* : en quoi le *prooemium* latin introduit-il les questions philosophiques posées par le texte grec qu'il « traduit » ? Quel cadre dramatique le *prooemium* instaure-t-il et quelles indications pouvons-nous en tirer concernant l'ensemble de l'ouvrage ? En quoi ce *prooemium* et le dialogue qu'il dessine s'inscrivent-ils dans le projet philosophique cicéronien de 45 ?

1. Commencer un dialogue philosophique : enjeux d'un texte codifié

Cicéron, dans sa correspondance avec Atticus, parle de *prooemium* pour désigner le commencement de ses dialogues philosophiques[1]. Dans ces textes liminaires, l'auteur intervient, présente son ouvrage, et signale le cadre d'un dialogue à venir : le *prooemium* fait à ce titre partie des nombreux types de « seuils » textuels que G. Genette a regroupés sous l'appellation de « paratexte ». « Toujours porteur d'un commentaire auctorial[2] », le paratexte est défini par G. Genette comme « ce par quoi un texte se fait livre et se propose comme tel à ses lecteurs et plus généralement au public[3] ». Ainsi, le *prooemium* cicéronien devient le « lieu privilégié d'une pragmatique et d'une stratégie, d'une action sur le public au service […] d'un meilleur accueil du texte et d'une lecture plus pertinente[4] ». C'est à ce titre qu'il nous semble particulièrement précieux pour notre enquête. Cependant, avant de nous pencher sur le texte latin, il nous semble important de faire un point sur celui de Platon. En effet, le *Timaeus*, en tant qu'il est composé en majeure partie d'une transposition du *Timée*, emprunte une partie de sa matière à ce dialogue platonicien. Il semble donc légitime d'examiner également en ce qui concerne le *prooemium* les liens que Cicéron pourrait vouloir établir avec le *Timée*.

[1] Voir *Att.* IV, 16, 2, mais aussi *Att.* XVI, 6, 4, où il mentionne le *uolumen prooemiorum*. Le terme latin *prooemium* est un calque phonétique du grec προοίμιον, qui désigne plus spécifiquement le prélude musical, mais aussi le préambule d'une loi (usage que Cicéron reprend dans *Leg.* II, 16). Étant donné le grand nombre de parasynonymes existant pour nommer ce type de paratextes (préface, préambule, prologue…) et les nuances qu'elles impliquent, qui se révèlent presque aussi nombreuses qu'il n'y a d'auteurs, nous emploierons le terme choisi par Cicéron pour désigner les *prooemia*.
[2] G. GENETTE, *Seuils*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 8.
[3] G. GENETTE, *Seuils*, *op. cit.*, p. 7.
[4] G. GENETTE, *Seuils*, *op. cit.*, p. 8.

1.1. *Avant-propos : commencer le* Timée *de Platon*

Le texte latin que nous avons nommé *prooemium* – car il reprend, nous le verrons, un certain nombre de codes propres aux *prooemia* cicéroniens – est la seule partie du *Timaeus* qui n'est pas issue du *Timée* grec. Dans la mesure où il s'agit d'un texte apparemment indépendant du dialogue platonicien, il peut paraître étonnant de commencer par une étude du texte liminaire du *Timée*. Il nous semble toutefois important de nous pencher en premier lieu sur la manière dont Platon a débuté son *Timée* afin de mieux mesurer comment Cicéron se positionne face au texte de Platon dans l'écriture du *prooemium*. Peut-on déceler des références au *Timée* grec dans le prooemium de Cicéron ? Des similarités formelles ? En d'autres termes, le *prooemium* est-il, comme la transposition du *Timée*, tributaire du texte source platonicien ou bien en est-il totalement indépendant ? Répondre à ces questions nous permettra de mieux cerner le projet de Cicéron.

1.1.1. *Platon écrit-il des prologues ?*

Étant donné la longue liste de parasynonymes du terme « préface[5] », une première mise au point terminologique s'impose. En français moderne, le terme *prologue* désigne généralement un paratexte dans lequel l'auteur intervient en tant qu'auteur, peut chercher à capter l'attention de son auditoire ou dédier son œuvre à quelqu'un[6]. On ne trouve pas de prologue de ce type dans les dialogues de Platon, puisque le dialogue cadre n'a, dans la majorité des cas[7], pas de narrateur extradiégétique[8]. Cependant, dans son sens grec, le prologue désigne une scène d'exposition ayant lieu avant la première entrée du chœur sur la scène de théâtre[9]. Dans cette acception, les dialogues platoniciens donnent à lire des *prologues*, dont l'étude connaît actuellement un regain d'intérêt[10]. En ce qui concerne le *Timée*, la scène d'exposition du

[5] G. Genette en fait une liste dans G. GENETTE, *Seuils*, *op. cit.*, p. 150.
[6] M. JARRETY (éd.), *Lexique des termes littéraires*, Paris, Librairie Générale Française, 2001, p. 340, s.v. prologue. Il faut également noter que dans la comédie latine, le personnage qui prononce le prologue sur scène est également appelé *prologus*.
[7] Le *Parménide*, dont la narration est complexe, échappe cependant à cette caractérisation : le premier niveau de récit est pris en charge par Céphale, dont on ne connaît pas l'interlocuteur. On peut donc le considérer comme un narrateur extradiégétique du récit que lui fit Antiphon. Voir Platon, *Parménide*, 126a-127a.
[8] On peut cependant parler du narrateur d'un récit enchâssé dans le dialogue. Par exemple, dans le *Timée*, Critias se fait narrateur lorsqu'il rapporte le récit de son grand-père à propos de l'Atlantide (Platon, *Ti.* 20d-25d). Il n'est cependant qu'un narrateur interne à sa propre réplique, et non le narrateur de l'ensemble du dialogue.
[9] Aristote, *Poétique*, 1452b14-20. À Rome, le terme *prologus* peut aussi désigner le personnage de la comédie qui prononce le prologue. Pour éviter des confusions, c'est en ce sens que nous emploierons le terme *prologue* dans la suite de notre travail.
[10] Sur l'étude des prologues de Platon en général, voir en premier lieu la mise au point indispensable de M. F. BURNYEAT, « First Words : A Valedictory Lecture », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, nº 43, 1997, p. 1-20. On peut également consulter, sur la constitution des prologues comme marges des dialogues : M.-L. DESCLOS, *Aux marges des dialogues de Platon : essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*,

dialogue permet d'amorcer la discussion et de déplorer l'absence d'un anonyme pourtant présent la veille. Elle commence ainsi :

> ΣΩ. Εἷς, δύο, τρεῖς· ὁ δὲ δὴ τέταρτος ἡμῖν, ὦ φίλε Τίμαιε, ποῦ τῶν χθὲς μὲν δαιτυμόνων, τὰ νῦν δὲ ἑστιατόρων ;
> ΤΙ. Ἀσθένειά τις αὐτῷ συνέπεσεν, ὦ Σώκρατες· οὐ γὰρ ἂν ἑκὼν τῆσδε ἀπελείπετο τῆς συνουσίας.
> ΣΩ. Οὐκοῦν σὸν τῶνδέ τε ἔργον καὶ τὸ ὑπὲρ τοῦ ἀπόντος ἀναπληροῦν μέρος ;
> ΤΙ. Πάνυ μὲν οὖν, καὶ κατὰ δύναμίν γε οὐδὲν ἐλλείψομεν· οὐδὲ γὰρ ἂν εἴη δίκαιον, χθὲς ὑπὸ σοῦ ξενισθέντας οἷς ἦν πρέπον ξενίοις, μὴ οὐ προθύμως σὲ τοὺς λοιποὺς ἡμῶν ἀνταφεστιᾶν.[11]
>
> Socrate : Un, deux, trois… Mais, mon cher Timée, le quatrième d'entre nous, parmi les invités d'hier et les hôtes d'aujourd'hui, où est-il ?
> Timée : Une indisposition l'a saisi, Socrate ; car il n'aurait pas manqué notre réunion volontairement.
> So. : C'est donc ta charge et la leur de remplir aussi le rôle de l'absent ?
> Ti. : Tout à fait, et, dans la mesure du possible, rien ne sera laissé de côté. Il ne serait pas juste, en effet, alors que tu nous as accueillis hier comme il convient d'accueillir des hôtes, que ceux de nous qu'il reste ne te rendions pas pareil accueil de très bon cœur.

L'échange entre Socrate et Timée nous apprend que la discussion à venir fait suite à une discussion précédente et qu'elle mettra en scène quatre interlocuteurs : Socrate, Timée, Hermocrate et Critias. L'échange permet également de représenter les usages habituels concernant les entretiens philosophiques : les invitations entre amis (ὦ φίλε Τίμαιε, dit Socrate) doivent être rendues et si l'un des invités déroge à la règle, c'est pour cause de faiblesse physique (ἀσθένεια[12]). Son absence lors de la discussion est alors compensée par les convives présents[13].

Grenoble, J. Millon, 2003. Voir aussi un ouvrage collectif récent traitant des « commencements » et des « fins » des dialogues : E. KAKLAMANOU, M. PAVLOU et A. TSAKMAKIS (éd.), *Framing the dialogues : how to read openings and closures in Plato*, Leiden ; Boston, Brill, 2021. Enfin, un colloque international a récemment eu lieu à l'Université de Grenoble, visant à mettre les « Prologues en dialogue », organisé par A. Bonnemaison et M. Krafft en juin 2024.

[11] Platon, *Ti.* 17a1-b4.

[12] L'absence du dernier invité anonyme a été rapprochée de l'absence de Platon dans le *Phédon* pour les mêmes raisons (*Phed.* 59b10). Sur l'assimilation de l'anonyme du *Timée* au philosophe pythagoricien Philolaos de Crotone, auteur d'un ouvrage sur la nature que Platon a été absurdement accusé d'avoir plagié, voir C. A. HUFFMAN, *Philolaus of Croton : Pythagorean and presocratic - a commentary on the fragments and testimonia with interpretive essays*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1993, p. 12-14.

[13] Proclus analyse cette mise en scène comme une représentation pratique d'une conduite morale appropriée dans Proclus, *in Timaeum*, I, 18.29 – 19.30 ; I, 24.12-24. D. Sedley a montré que l'analyse de Proclus devait être insérée dans un débat mené contre les Stoïciens sur les καθήκοντα : D. SEDLEY, « The Stoic-Platonist Debate on kathekonta », dans K. Ierodiakonou (éd.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 128-152, en particulier p. 135-140.

Pour pouvoir entamer la discussion du jour, Socrate, à la demande de Timée, résume celle de la veille[14]. Or, en rappelant les grandes lignes de son exposé précédent, il retrace les différentes caractéristiques de la cité la meilleure et de ses citoyens, qui font écho à ce que l'on peut lire dans la *République*, plus particulièrement dans les livres II à V. On retrouve en effet la division en classes[15], les gardiens de l'État[16], l'éducation des femmes[17], l'abolition de la famille[18], le programme eugéniste de reproduction[19]. Le lecteur familier de Platon, à ce stade, est dès lors fondé à penser que la conversation de la veille est celle qu'il a déjà lue dans la *République*, et que les auditeurs de Socrate dans ce dialogue étaient donc Timée, Critias, Hermocrate et l'anonyme indisposé, comme l'a interprété le commentateur néo-platonicien Proclus[20]. Cependant, un certain nombre d'éléments empêchent de voir une référence claire à la *République*. En effet, le résumé de Socrate ne fait pas de mention explicite des philosophes rois, ou alors sous forme d'indices[21], qui sont pourtant une donnée importante de la *République*[22]. De plus, l'entretien mentionné a eu lieu la veille et n'a, semble-t-il, pas duré plus d'une journée : il semble difficile de faire tenir un dialogue aussi long que celui sur la *République* dans cet espace-temps[23]. Enfin, et c'est l'argument qui a été le plus employé par les commentateurs, les dates supposées de chaque dialogue ne correspondent pas. En effet, on apprend, dans la suite du *Timée*, que la réunion entre les protagonistes a lieu à l'occasion des Panathénées, célébrées à la mi-juillet de chaque année[24] et, dans le cas du *Timée*, en 429[25]. Or, le dialogue de la *République* est supposé avoir eu lieu lors des Bendidées, fêtes en l'honneur d'Artémis-Bendis, qui ont lieu deux mois avant les Panathénées[26]. Même si l'on admet que la

[14] Voir Platon, *Ti.* 17b5-19b1.
[15] Platon, *Ti.* 17c, que l'on retrouve dans *Resp.* II, 370a-d.
[16] Platon, *Ti.* 17d-18a, que l'on retrouve dans *Resp.* II, 375c-377a.
[17] Platon, *Ti.* 18c, que l'on retrouve dans *Resp.* V, 454e-455e.
[18] Platon, *Ti.* 18c-d, que l'on retrouve dans *Resp.* V, 457c-d.
[19] Platon, *Ti.* 18d-e, que l'on retrouve dans *Resp.* V, 459a-461.
[20] Voir l'analyse de Proclus, *In Timaeum*, I, 4.11-26 ; I, 30-32.
[21] Voir M. SCHOFIELD, « The disappearance of the philosopher king », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 13, nº 1, 1997, p. 213-241, p. 213 n.1 sur les « hints ».
[22] C. ROWE, « Why is the ideal Athens of *Timaeus-Critias* not ruled by philosophers ? », *Méthexis*, vol. 10, 1997, p. 51-52, qui ajoute quelques autres remarques de détail. Il faut noter cependant, avec T. Ruben, que la mémoire peut faire défaut aux interlocuteurs de Socrate, comme Critias l'admet lui-même (*Ti.* 26b4-5) : dans ce cas, le résumé est-il fidèle au discours de la veille ? Voir T. RUBEN, *Le discours comme image : énonciation, récit et connaissance dans le* Timée-Critias *de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 40.
[23] D. J. O'MEARA, *Cosmology and Politics in Plato's Later Works*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 18.
[24] Platon, *Ti.* 21a ; 26e. À ce stade de sa lecture du *Timée*, le lecteur a cependant eu le temps de se faire à l'idée de la référence à la *République*, ce qui accrédite l'hypothèse selon laquelle « Plato is deliberately teasing us ». Voir C. ROWE, « Why is the ideal Athens of *Timaeus-Critias* not ruled by philosophers ? », *op. cit.*, p. 52.
[25] D. NAILS, *The people of Plato : a prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis, IN, Hackett Pub, 2002, p. 326.
[26] Voir *Ibid.*, p. 324-326. Dans ces pages, D. Nails synthétise également les débats concernant l'année supposée durant laquelle a lieu le dialogue : les hypothèses vont de l'année 432 à 404. Toute datation postérieure à 429 fait

discussion représentée dans la *République* a eu lieu la même année – ce que rien ne confirme – le décalage de deux mois entre les Bendidées et les Panathénées ne permet pas de rendre vraisemblable l'hypothèse selon laquelle le dialogue de la *République* correspond à l'exposé prononcé par Socrate la veille de l'échange du *Timée*.

Ce paradoxe a suscité trois types d'interprétation en guise de solution à cette référence « problématique[27] ». On peut d'abord considérer que le prologue du *Timée*, en raison des arguments listés ci-dessus, ne fait simplement pas référence à la *République*[28] – mais on objectera qu'il reste difficile de nier les similitudes entre le contenu du résumé de Socrate et la *République*. Selon une autre analyse, qui découle de la première, il ferait en réalité référence à un autre texte similaire, écrit avant la *République*, nommé par D. Nails « proto-*Republic* » ou « *Ideal State* »[29]. Platon l'aurait écrit avant l'institutionnalisation de l'Académie et nous n'en aurions que des témoignages indirects[30]. Cette proto-*République* correspondrait alors à ce que résume Socrate dans le *Timée* et la date supposée du dialogue mis en scène pourrait être août 429, à la veille du dialogue du *Timée*. On peut enfin, avec les indices donnés par Socrate dans le *Timée*, considérer que le discours socratique de la veille ne figure dans aucun ouvrage de Platon mais qu'il constitue, au moins dans la fiction, le premier des quatre discours qui doivent se tenir pendant les quelques jours où les quatre protagonistes sont réunis[31]. À notre avis, il n'est pas nécessaire en effet que le discours de Socrate auquel le *Timée* fait référence ait été recensé dans un ouvrage pour que les lecteurs de Platon aient une idée de ce qu'il contient. On peut même aller plus loin : la mention d'un exposé socratique sur la meilleure cité, qui ne correspond pas à celui de la *République*, souligne que le sujet était régulièrement évoqué par Socrate, auprès d'interlocuteurs différents. On sait en effet que Timée et l'invité anonyme souffrant viennent de loin pour s'entretenir avec Socrate. Pourquoi ce dernier n'aurait-il pas évoqué avec eux la question, puisqu'ils n'avaient pas entendu Socrate en parler auparavant ?

---

alors de la *République* un dialogue postérieur au *Timée* et la référence intertextuelle à la *République* n'en est que plus problématique.

[27] C. Rowe parle en effet de « problematical reference » car « However much the ideal city of the *Timaeus-Critias* may resemble Callipolis, it is also apparently not Callipolis » (C. ROWE, « Why is the ideal Athens of *Timaeus-Critias* not ruled by philosophers ? », *op. cit.*, p. 52).

[28] C'est le cas de *Platon, Oeuvres complètes. Tome X : Timée, Critias*, *op. cit.*, p. 19-21 ; F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology : The « Timaeus » of Plato*, London, Routledge & K. Paul, 1956, p. 4-5.

[29] D. NAILS, *The people of Plato*, *op. cit.*, p. 324-326.

[30] Pour un point sur la construction de l'hypothèse d'une proto-*République*, voir D. NAILS, « The Dramatic Date of Plato's Republic », *The Classical Journal*, vol. 93, nº 4, 1998, p. 383-396.

[31] C'est l'hypothèse de D. J. O'MEARA, *Cosmology and Politics in Plato's Later Works*, *op. cit.*, p. 18. D'après la répartition des rôles établie, chacun des quatre intervenants doit prononcer un discours, dans l'ordre suivant : Socrate, Timée, Critias, Hermocrate. D. O'Meara suggère que Platon aurait voulu écrire un dialogue par intervention, ce qu'il a commencé à faire avec le *Timée-Critias*, mais il n'a jamais écrit l'*Hermocrate* et ne voulait probablement pas écrire de dialogue pour rendre compte du discours de Socrate, dont le résumé suffisait.

C'est pourquoi, si, d'un point de vue livresque, il n'y a pas, strictement, de référence à la *République* dans le *Timée*, on ne peut nier que Platon établit d'un point de vue doctrinal un lien entre les deux ouvrages. Cette référence, bien qu'« oblique[32] », n'en est pas moins accessible au lectorat du *Timée*, même sous forme interrogative. Elle encourage de ce fait à rapprocher les deux ouvrages et leurs questionnements, peut-être même à reconsidérer la *République* à la lumière du discours à venir de Timée. À ce titre, la scène d'exposition du *Timée* – ou prologue – permet de présenter le cadre dramatique du dialogue mais aussi de donner un cadre réflexif au lecteur : le discours de *Timée* ne doit pas être dissocié des réflexions éthiques et politiques sur la meilleure cité.

1.1.2. *Répartition des rôles*

L'échange liminaire entre Timée et Socrate ne mène cependant pas directement à l'exposé sur la nature de Timée, qui constituera la majeure partie du dialogue. En effet, après avoir prononcé son résumé, Socrate demande aux trois interlocuteurs de lui « rendre l'hospitalité de ses discours[33] ». Hermocrate prend la parole pour accepter avec enthousiasme et demande à Critias de formuler à nouveau, cette fois-ci devant Socrate, le récit qu'il a prononcé la veille sur le chemin du retour, après avoir écouté Socrate (20c4-d2). Critias accepte et rapporte un récit sur l'Atlantide, qu'il a entendu de son grand-père, Critias l'Ancien, et que ce dernier avait lui-même entendu du législateur Solon. Il évoque d'abord la constitution de l'ancienne Athènes, jugée proche de la cité la meilleure précédemment évoquée, puis la lutte victorieuse contre l'arrogante Atlantide (20d7-26c5). Après avoir rapporté ce récit ancien, Critias distribue les rôles que vont tenir les interlocuteurs dans le cadre du « festin de discours[34] » que les trois hommes vont offrir à Socrate. Timée prendra la parole en premier et prononcera un discours qui traitera de la naissance du cosmos jusqu'à la nature de l'être humain[35]. Une fois la nature des êtres humains traitée, Critias pourra évoquer les citoyens de la cité parfaite[36].

Critias a réparti les rôles selon les connaissances personnelles des interlocuteurs. En effet, ce sont ses liens familiaux qui lui ont permis de prononcer son récit sur l'ancienne Athènes. Si l'on suit les données prosopographiques rassemblées par D. Nails[37], le Critias des dialogues *Timée* et *Critias* est nécessairement Critias III, issu d'une famille riche et influente, petit-fils de

[32] M. POLLAERT, *Connaissance et action dans la* République *de Platon : Démiurgie politique et fonctions des Formes intelligibles*, Thèse de doctorat, Paris, Université PSL, 2022, p. 124.
[33] Platon, *Ti.* 20c1 : ἀνταποδώσειν μοι τὰ τῶν λόγων ξένια.
[34] Platon, *Ti.* 27b8 : τὴν τῶν λόγων ἑστίασιν.
[35] Platon, *Ti.* 27a5-6 : πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν.
[36] Platon, *Ti.* 27a7-b6.
[37] D. NAILS, *The people of Plato*, *op. cit.*, p. 106-107.

Critias l'Ancien et ancêtre du Critias des Trente Tyrans[38]. Quant à Timée, il parlera de la nature et des êtres humains car il est « le plus versé dans l'astronomie d'entre nous et qu'il a porté toute son attention à connaître la nature du tout[39] ». Les seules informations que nous avons au sujet de ce Timée sont issues des dialogues de Platon[40], au point que l'on s'est demandé si Timée était un personnage historique[41]. On retiendra pour l'instant qu'il est présenté comme fin connaisseur de l'astronomie et qu'il vient de Grande Grèce (Locres se trouve sur le territoire de l'actuelle région italienne de Calabre)[42]. Quant à Hermocrate, il est lui aussi en voyage à Athènes depuis la Grande Grèce puisqu'il est un stratège syracusain, acteur central de la défaite athénienne dans l'expédition de Sicile[43]. En revanche, on ne connaît pas la teneur du discours qu'il doit prononcer après celui de Critias[44].

1.2. *Commencer le* Timaeus

Contrairement à ceux de Platon, les dialogues cicéroniens commencent habituellement par un *prooemium* qui fait intervenir l'auteur du dialogue comme narrateur intradiégétique. À ce titre, le *prooemium* cicéronien, contrairement au prologue platonicien, brise l'illusion dramatique du dialogue et guide le lecteur dans son approche du texte. En effet, alors que dans le *Timée*, le cadre dramatique est à déduire des informations données par la scène d'exposition, Cicéron présente lui-même le cadre de son dialogue.

1.2.1. *Le* prooemium *du* Timaeus *parmi les* prooemia

D'un point de vue formel, la structure des *prooemia* cicéroniens a été déterminée de longue date par les travaux de M. Ruch. Ce dernier a en effet montré que Cicéron articulait ces textes selon trois rapports : le rapport de l'auteur à l'ouvrage, le rapport de l'auteur à son destinataire et le rapport de l'auteur à ses personnages[45]. Premièrement, si on lit le *prooemium* dans le cadre du rapport de l'auteur à son ouvrage, le *prooemium* indique la signification que l'auteur donne

[38] L. Brisson propose un arbre généalogique éclairant dans L. BRISSON, « Critias », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 1994, vol. II, p. 512-520. On pourra se référer également à cet article concernant l'hypothèse, difficilement admissible, de l'identification du Critias du *Timée-Critias* au Critias membre des Trente.

[39] Platon, *Ti.* 27a3-5 : Ἔδοξεν γὰρ ἡμῖν Τίμαιον μέν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντὸς εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον.

[40] Il ne doit pas être confondu avec un autre Timée de Locres, historien du IVe siècle avant notre ère. Voir D. NAILS, *The people of Plato*, *op. cit.*, p. 293.

[41] Voir C. MACRIS, « Timée de Locres », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 2018, vol. VII, p. 987-1009.

[42] Nous reviendrons sur son potentiel pythagorisme dans la suite de ce chapitre, p. 119-120.

[43] D. NAILS, *The people of Plato*, *op. cit.*, p. 161-162.

[44] Ce sera le cas cependant dans Platon, *Critias*, 108c. Nous n'avons aucune trace d'un potentiel troisième dialogue qui rendrait compte de cette troisième intervention.

[45] M. RUCH, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron*, *op. cit.*, p. 341-354.

à son ouvrage et a une fonction oratoire de *captatio beneuolentiae*. Cicéron traite de l'intérêt de l'ouvrage en question et précise son contenu, mais surtout, il développe son rapport à la philosophie et à la langue latine[46], et tente de justifier son entreprise face à un public qu'il considère devoir convaincre[47]. Deuxièmement, lorsque le dialogue est dédié à quelqu'un[48], le *prooemium* se présente sous forme de lettre adressée à un destinataire qui « incarne le mobile extrinsèque et garantit l'authenticité du récit[49] ». Le discours adressé au dédicataire permet d'évoquer la genèse de l'ouvrage, mais aussi la question philosophique qui y préside[50]. Troisièmement, on trouve dans le *prooemium* des indications concernant les interlocuteurs du dialogue. Cette partie du texte indique le cadre dramatique et spatio-temporel dans lequel le dialogue se tient. Cicéron mentionne les circonstances dans lesquelles les interlocuteurs se sont rencontrés, présente les personnages et les liens qu'il a avec eux. C'est souvent l'occasion de rappeler un événement passé, qui donne son cadre au dialogue et qui a été rapporté à Cicéron[51], ou de prononcer l'éloge funèbre d'un interlocuteur récemment décédé[52]. Cette catégorisation selon l'aspect oratoire (*captatio beneuolentiae*), l'aspect épistolaire (adresse au dédicataire) et l'aspect dramatique (exposé du cadre dramatique du dialogue) du *prooemium* nous permet de cerner la structure des *prooemia* cicéroniens. Elle n'est cependant pas exclusive : un *prooemium* peut combiner les trois aspects[53], ou se limiter à deux[54] voire à un seul[55].

Le *prooemium* du *Timaeus* tel qu'il nous est parvenu ne comporte que des caractéristiques dramatiques. Nous le reproduisons ici en entier :

> *Multa sunt a nobis et in Academicis conscripta contra physicos et saepe <cum> P. Nigidio Carneadeo more et modo disputata. Fuit enim uir ille cum ceteris artibus, quae quidem dignae libero essent,*

[46] Dans le *prooemium* du premier livre du *De Finibus*, Cicéron défend son entreprise d'écrire des ouvrages philosophiques en latin (*Fin.* I, 1-12).
[47] Dans le *prooemium* du second livre du *De Diuinatione*, Cicéron s'applique à démontrer le rôle politique de ses écrits philosophiques pour prouver leur intérêt pour la société romaine (*Diu.* II, 1-7, en particulier 6-7).
[48] Cicéron a dédié le *De Republica* et le *De Oratore* à son frère Quintus ; le *Brutus*, l'*Orator*, les *Paradoxa Stoicorum*, le *De Finibus*, les *Tusculanes* et le *De Natura deorum* à Brutus ; le *De Senectute* et le *De Amicitia* à Atticus ; le *De Fato* à Hirtius ; les *Topiques* à Trebatius et le *de Officiis* à son fils Marcus. La deuxième version des *Académiques* est dédiée à Varron par le biais d'une lettre privée que lui envoie Cicéron (*Fam.* IX, 8) ; l'auteur n'en fait pas mention dans l'ouvrage tel que nous le possédons.
[49] M. RUCH, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron*, *op. cit.*, p. 348.
[50] C'est le cas du *prooemium* du *De Natura deorum*, dans lequel Brutus, en tant que dédicataire, est intégré à l'exposé sur le dissensus des philosophes concernant la nature (*Nat. Deor.* I, 1 : *Brute, quod tu minime ignoras*).
[51] C'est le cas dans le *prooemium* du *De Republica*, où Cicéron présente son ouvrage comme le souvenir d'un débat qui lui a été raconté par Rutilius Rufus alors qu'il était à Smyrne avec son frère Quintus (voir *Rep.* I, 13).
[52] Dans le *prooemium* du *Brutus*, Cicéron fait un éloge appuyé d'Hortensius (*Brut.* 1-9). Voir aussi *De Or.* III, 1-12, où Cicéron fait l'éloge de Crassus.
[53] Voir *Fin.* III, 1-7, dont le *prooemium* réunit une dédicace à Brutus, une réflexion sur la langue et la philosophie stoïcienne, et un exposé du cadre dramatique.
[54] Voir *Diu.* I, 1-8, dont le *prooemium* rassemble des caractéristiques oratoires et dramatiques.
[55] Voir *Fin.* V, dont le *prooemium*, minimaliste, ne présente que le cadre dramatique du dialogue.

ornatus omnibus, tum acer inuestigator et diligens earum rerum quae a natura inuolutae uidentur ; denique sic iudico, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina extincta est quodam modo, cum aliquot saecla in Italia Siciliaque uiguisset, hunc extitisse qui illam renouaret. Qui cum me in Ciliciam proficiscentem Ephesi expectauisset Romam ex legatione ipse decedens, uenissetque eodem Mytilenis mei salutandi et uisendi causa Cratippus, Peripateticorum omnium, quos quidem ego audierim, meo iudicio facile princeps, perlibenter et Nigidium uidi et cognoui Cratippum. Ac primum quidem tempus salutationis in percontatione consumpsimus.[56]

J'ai beaucoup écrit dans mes *Académiques* contre les philosophes de la nature et j'ai souvent discuté à leur sujet, avec Publius Nigidius, selon la méthode habituelle de Carnéade. Non seulement cet homme remarquable était doté de toutes les connaissances dignes d'un homme libre, mais il était aussi un chercheur vif et rigoureux concernant les choses qui semblent avoir été voilées par la nature. En somme, après les nobles Pythagoriciens, dont la doctrine est en quelque sorte éteinte, alors même qu'elle avait fleuri pendant des siècles en Italie et en Sicile, il m'est avis que c'est Nigidius qui s'est dressé pour la faire renaître. Il m'avait attendu à Éphèse tandis que j'étais en route pour la Cilicie, quittant lui-même sa légation pour retourner à Rome. Était aussi venu de Mytilène pour me voir et me saluer, Cratippe, de loin le premier, à mon avis, de tous les Péripatéticiens que pour ma part il m'ait été donné d'entendre. C'est avec plaisir qu'alors j'ai vu Nigidius et fait la connaissance de Cratippe. Nous prîmes d'abord le temps de nous saluer et de demander des nouvelles.

L'ensemble du développement nous donne uniquement des informations sur le cadre dramatique du dialogue ; il ne mentionne pas de dédicataire et ne propose pas de discours réflexif sur l'ouvrage ou sur la démarche philosophique de l'auteur. En ce sens, il correspond uniquement à la troisième catégorie de *prooemia* selon la typologie de M. Ruch. L'exposé du cadre dialogique suit un schéma précis, que l'on retrouve presque à l'identique dans l'ensemble des dialogues de l'année 45. En effet, dans chacun d'entre eux – à l'exception des *Tusculanes* qui mettent en scène des conférences menées par Cicéron à destination d'un interlocuteur inconnu – Cicéron présente les circonstances dans lequel a lieu l'entretien en précisant presque systématiquement les quatre éléments suivants[57] :

- Le thème du dialogue est un sujet de discussion fréquent, ou en tout cas largement maîtrisé par Cicéron, mais l'entretien rapporté est exemplaire ;
- Les conditions précises de la rencontre sont explicitées ;
- La mention de chaque interlocuteur est l'occasion d'une rapide présentation élogieuse ;
- La discussion philosophique est précédée d'un court échange trivial ou *salutatio*.

[56] Cicéron, *Tim.* I, 1-2.
[57] On trouvera, en annexe de ce travail, une comparaison rapide des *prooemia* dramatiques des dialogues de l'annéee 45, qui permet de visualiser ces schèmes récurrents. Voir annexe 1, p. 523.

Dans le *Timaeus*, ces quatre éléments sont rigoureusement repris. En effet, la première phrase du *prooemium* permet de noter que les discussions de Cicéron avec Nigidius sont fréquentes, ce qui montre la proximité des deux intellectuels mais aussi la maîtrise de leur sujet. Cependant, la discussion qui est sur le point d'être rapportée est unique et c'est pour cela qu'elle mérite d'être restituée. C'est la première fois, en effet, que Cicéron, Nigidius et Cratippe se trouvent au même endroit, et la première fois que Cicéron rencontre Cratippe (*perlibenter et Nigidium uidi et cognoui Cratippum*). Pour mettre en valeur l'exemplarité de l'entretien, l'auteur fait le récit des conditions précises de la rencontre, créant ainsi un « effet de réel » fréquent dans les dialogues. On apprend le lieu de la rencontre (Éphèse) et le trajet qu'ont dû faire les deux interlocuteurs de Cicéron pour l'y rejoindre. Cratippe, philosophe grec, est arrivé de Mytilène et Nigidius a fait une étape à Éphèse lors de son trajet de retour à Rome. Ces précisions sont aussi l'occasion de présenter élogieusement les protagonistes du dialogue et de les associer à une doctrine philosophique. Ce faisant, Cicéron valorise, par le biais de l'éloge des personnages, son ouvrage et la qualité de la discussion qu'il retranscrit. Cratippe est présenté comme le champion contemporain de la doctrine péripatéticienne et Nigidius, qui fait l'objet d'un éloge plus appuyé et plus long, est crédité du renouveau du pythagorisme à Rome. Enfin, la discussion philosophique ne s'engage pas avant la *salutatio* habituelle. Ce rituel de politesse vise à souligner l'*urbanitas* et l'*eruditio* des interlocuteurs par la mise en scène d'une pratique propre à l'aristocratie romaine[58]. Le *prooemium* se termine abruptement puisque rien ne répond à l'adverbe *primum* de la dernière phrase. De plus, le temps de la *salutatio* est habituellement l'étape intermédiaire entre le récit de la rencontre et l'entretien philosophique. Cela laisse penser que le dialogue philosophique devait commencer à la suite de cette phrase.

Le *prooemium* du *Timaeus* s'inscrit donc parfaitement dans le canon codifié des *prooemia* rédigés à la même époque par Cicéron. À première vue, il ne conserve du dialogue platonicien que la représentation des codes aristocratiques contemporains : à l'hospitalité rendue par les hôtes de Socrate répondent les codes sociaux romains, symbolisés notamment par la politesse de la *salutatio*.

1.2.2. *Une mise en scène de la conciliation entre philosophie et politique*

Le récit de la genèse de l'entretien philosophique permet à Cicéron de présenter ses dialogues comme des retranscriptions d'entretiens réels. C'est pourquoi l'auteur fournit un

[58] J.-P. DE GIORGIO, « Auditeurs et personnages muets dans le dialogue : quelques remarques sur la définition d'un genre réinvesti à Rome », dans S. Gotteland et S. Dubel (éd.), *Formes et Genres du dialogue antique*, Ausonius Editions, Bordeaux, 2015, p. 111.

certain nombre de détails destinés à rendre le récit vraisemblable. Dans le *prooemium* du *Timaeus*, Cicéron détaille les conditions de la rencontre entre les trois protagonistes du dialogue en une seule phrase : *Qui cum me in Ciliciam proficiscentem Ephesi expectauisset Romam ex legatione ipse decedens, uenissetque eodem Mytilenis mei salutandi et uisendi causa Cratippus, Peripateticorum omnium, quos quidem ego audierim, meo iudicio facile princeps, perlibenter et Nigidium uidi et cognoui Cratippum*[59].

En quelques lignes, le lecteur peut situer historiquement l'entretien, qui a lieu à Éphèse, capitale de la province romaine d'Asie Mineure, où se rejoignent les trois hommes. Le lieu est présenté comme une étape dans les trajets respectifs de Nigidius Figulus et Cicéron : le premier s'y arrête alors qu'il quitte sa légation pour retourner à Rome, le second se rend en Cilicie et fait étape à Éphèse. Seul Cratippe se déplace directement à Éphèse dans le but de rencontrer les deux Romains. Ces quelques informations permettent de situer cet entretien sans doute fictif[60] dans une chronologie réelle : la fin du mois de juillet 51. On sait en effet que Cicéron a été nommé proconsul de Cilicie pour un an à partir de l'été 51. Peu enthousiaste face à cette promagistrature qu'il ne voulait pas assumer[61], Cicéron mit trois mois pour se rendre, depuis Rome, dans la province de Cilicie[62]. Sur le trajet, il fit notamment une escale à Éphèse le 22 juillet[63] et arriva à Laodicée, port de Cilicie, le 31 juillet[64]. Les détails que Cicéron fournit dans le *prooemium* permettent dès lors de ménager un « effet de réel », habituel dans les dialogues cicéroniens, auprès de ses lecteurs : l'entretien rapporté a(urait) pu avoir lieu.

En revanche, il est frappant de constater que Cicéron ne met pas en scène son dialogue dans une villa romaine et qu'il situe l'entretien hors d'Italie[65]. C'est pourtant l'habitude des

---

[59] Cicéron, *Tim.* I, 2 : « Il [Nigidius] m'avait attendu à Éphèse tandis que j'étais en route pour la Cilicie, quittant lui-même sa légation pour retourner à Rome. Était aussi venu de Mytilène pour me voir et me saluer, Cratippe, de loin le premier, à mon avis, de tous les Péripatéticiens que pour ma part il m'ait été donné d'entendre. C'est avec plaisir qu'alors j'ai vu Nigidius et fait la connaissance de Cratippe. »

[60] Cicéron ne fait pas mention d'une telle rencontre dans ses lettres.

[61] Le proconsulat de Cicéron en Cilicie est dû à la récente *lex Pompeia de prouinciis* qui disposait qu'une période de cinq ans devait séparer une magistrature à Rome et son équivalent en province. Cette loi a considérablement diminué le vivier de proconsuls pour l'année 51 et Cicéron, qui remplissait les critères nécessaires, fut nommé, malgré lui, proconsul de Cilicie. Son manque d'enthousiasme pour cette promagistrature est frappant dans les lettres de la période : il demande à plusieurs reprises à Atticus d'intervenir en sa faveur et il va jusqu'à lui demander de compter les jours qui le séparent de son retour à Rome (*Att.* V, 15, 1). Voir à ce sujet, D. ENGELS, « Cicéron comme proconsul en Cilicie et la guerre contre les Parthes », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 86, nº 1, 2008, p. 28-30.

[62] Sujet au mal de mer et traînant les pieds, Cicéron part pour la Cilicie dès mai 51 (*Att.* V, 1) et fait de nombreuses haltes, en particulier chez des amis d'Atticus qui le reçoivent somptueusement (à Pompéi, *Att.* V, 2 ; à Trébule, *Att.* V, 3 ; à Bénévent, *Att.* V, 4 ; à Venouse, *Att.* V, 5 ; à Tarente, *Att.* V, 6 ; à Brindes, *Att.* V, 8 ; à Actium : *Att.* V, 9 ; à Athènes : *Att.* V, 10 ; à Délos, *Att.* V, 12 ; puis à Éphèse, *Att.* V, 13).

[63] Voir *Att.* V, 13 (lettre datée du 26 juillet 51).

[64] *Att.* V, 15 (lettre datée du 3 août 51).

[65] Seul le dialogue du livre V du *De finibus* a lieu hors d'Italie, en l'occurrence à Athènes, sur la promenade de l'Académie où ont enseigné les scholarques de l'école platonicienne (voir *Fin.* V, 1). Dans ce livre, avant que

dialogues philosophiques romains que d'avoir pour décor une villa romaine – au point que R. Hirzel parle de « dialogues de villas » pour caractériser les dialogues romains par rapport aux ouvrages grecs[66]. La villa romaine est en outre un lieu aristocratique par excellence, qui permet de déployer richesses et goût du luxe plus librement que la *domus* romaine[67]. C'est pourquoi l'inscription du dialogue philosophique dans un décor de villégiature témoigne du caractère aristocratique du genre littéraire à Rome[68]. Lieu d'*otium*, voire de retraite (*secessus*)[69], la villa permet aussi d'échapper à la vie urbaine et politique. En ce sens, elle constitue un « espace existentiel[70] », qui ménage un cadre intermédiaire, propice à la méditation philosophique. Si l'Arpinate n'est pas le seul à avoir situé ses dialogues dans des villas, il a donné à sa villa de Tusculum un statut tout particulier[71], en la décorant avec soin au moyen de statues grecques commandées à Atticus[72]. On sait en effet qu'il y installa deux gymnases, qu'il nomma respectivement « Académie[73] » et « Lycée[74] » et dont il fit respectivement le décor des *Tusculanes* et celui du *De diuinatione*. Ces toiles de fond fonctionnent dès lors, comme l'a souligné C. Auvray-Assayas, comme des « installations » de plasticiens : trompe-l'œil de l'Académie d'Athènes, le gymnase de Tusculum ne cache pas sa romanité. Il indique ainsi au lecteur que l'ouvrage qu'il lit doit bel et bien être compris dans une perspective romaine[75]. Mais

---

Pison ne prenne en charge son discours sur le souverain bien suivant l'école antiochéenne, un échange préliminaire entre l'ensemble des interlocuteurs permet de faire une promenade à travers une Athènes historique, où chaque monument rappelle qu'un illustre grec l'a foulé des pieds précédemment. Le travail de mémoire qui y est fait par les Romains en balade « crée des effets de discontinuités et de questionnements » (C. AUVRAY-ASSAYAS, « Les "installations" grecques dans les dialogues de Cicéron. », *op. cit.*, p. 219). En un sens, Cicéron problématise le rapport au lieu de la philosophie grecque et, par là même, à son contenu et à la romanisation qu'il opère. Dans le *Timaeus*, la référence à l'Asie Mineure n'est pas tant l'occasion de rappeler l'origine grecque de la philosophie (même si la ville d'Éphèse a une portée symbolique que nous étudierons par la suite), que de marquer que les Romains sortent de Rome et font de la philosophie. La romanisation de la philosophie est symboliquement en cours d'achèvement.

[66] « Villendialog » dit R. HIRZEL, *Der dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, *op. cit.*, p. 428-431. Cicéron n'est pas le seul à placer ses dialogues dans des villas, puisque l'on sait que M. Iunius Brutus le fait également (voir *De or.* II, 224). Varron, en revanche, situe ses dialogues dans des édifices publics de Rome. Sur ce point, voir M. BLANDENET, « Dialogue et traité technique : le dispositif didactique et ses enjeux dans *L'Économie rurale* de Varron », *Cahiers des études anciennes*, LXI, 2024 (en ligne : http://journals.openedition.org/etudesanciennes/3902 ; consulté le 21 août 2024).

[67] S. AGACHE, « La villa comme image de soi (Rome antique, des origines à la fin de la République) », dans P. Galand-Hallyn et C. Lévy, *La villa et l'univers familial dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Paris, PUPS, 2008, p. 21.

[68] P. GRIMAL, « Caractères Généraux du dialogue romain. De Lucilius à Cicéron », *L'information littéraire*, nº 7, 1955, p. 196.

[69] S. AGACHE, « La villa comme image de soi », *op. cit.*, p. 19-20.

[70] S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 40.

[71] Dans une lettre à Atticus, il fait part de sa préférence pour cette villa : *Att.* I, 16, 2.

[72] Les échanges épistolaires avec Atticus en font longuement état. Voir *Att.* I, 5, 7 ; I, 8, 2 ; I, 9, 2 ; I, 10, 3 ; I, 11, 3 ; I, 3, 2 ; I, 4, 3 ; I, 1, 5. Les statues ont en particulier vocation à décorer le gymnase qu'il nomme « Académie ».

[73] C'est dans le gymnase de l'Académie qu'ont lieu les conférences des *Tusculanes* (*Tusc.* II, 9 ; III, 7).

[74] L'entretien de Cicéron et de son frère Quintus rapporté dans le *De diuinatione* a lieu dans le « Lycée » (*Diu.* I, 8 ; II, 8).

[75] C. AUVRAY-ASSAYAS, « Les "installations" grecques dans les dialogues de Cicéron. », *op. cit.*, p. 218-219.

puisque Cicéron a construit un tel réseau de décors romains dans ses dialogues, pourquoi choisir de faire d'Éphèse la toile de fond de l'entretien du *Timaeus* ?

Il nous semble que la réponse à cette question doit être cherchée dans les rôles politiques joués par les protagonistes romains du dialogue. Si Nigidius et Cicéron peuvent se rejoindre à Éphèse, c'est parce qu'ils ont une charge politique et représentent de ce fait le Sénat romain. La distinction entre vie privée et vie publique, pourtant fondamentale dans les « dialogues de villas », est par conséquent troublée. En faisant un tel choix de mise en scène, Cicéron marque deux éléments fondamentaux pour son dialogue. D'abord, il l'inscrit dans le calendrier romain, et même dans un calendrier cicéronien. Expliquons-nous. Il faut en effet noter dans un premier temps que l'entretien a lieu avant le déclenchement de la guerre civile : en juillet 51, César est encore en Gaule et Cicéron détient encore une influence politique non négligeable, même si elle est moindre qu'à l'époque de son consulat. Le procédé narratif du récit d'un souvenir permet alors d'« actualiser la parole philosophique[76] » du dialogue : elle appartient à un temps révolu de la vie politique romaine (avant la guerre civile) mais continue à exister dans le récit qu'en fait Cicéron six ans plus tard, alors qu'il n'a plus d'espoir de jouer à nouveau un rôle politique à Rome. L'année 51 est également une date importante dans la vie littéraire de Cicéron : c'est la date de publication du *De republica*, qui a été « unanimement apprécié » d'après une lettre de M. Célius Rufus à Cicéron datée du 24 mai 51[77]. En situant la fiction dialogique du *Timaeus* l'année de la publication du *De republica*, Cicéron établit un lien implicite entre ses deux ouvrages, de la même façon que Platon fait une référence « oblique » à sa *République* dans le prologue du *Timée*. La différence, et elle est importante, est que Cicéron ne fait pas référence à la *République* de Platon, mais à la sienne. Ces deux éléments de la scénographie du *Timaeus* marquent la volonté cicéronienne de concilier dans son ouvrage la philosophie et la politique.

Il faut ensuite noter que le récit liminaire est placé sous le signe du mouvement. En effet, le trajet de chaque personnage est précisé : les deux Romains font un détour pour se rencontrer, et Cratippe se rend directement auprès d'eux. Ce sont les charges politiques de Cicéron et Nigidius qui les mènent dans la province romaine d'Asie Mineure, mais l'entretien philosophique n'est qu'une étape dans leur déplacement. Au contraire, le trajet du philosophe grec, Cratippe, a pour unique objectif, selon la présentation qu'en fait Cicéron, de participer à la rencontre philosophique. Symboliquement, les déplacements des deux Romains représentent la conciliation entre philosophie et politique quand le trajet direct de Cratippe suggère non

[76] S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 40-42.
[77] Cicéron, *Fam.* VIII, 1, 3 : *tui politici libri omnibus uigent.*

seulement que son unique occupation est philosophique mais aussi que la philosophie grecque se rend sans difficultés auprès des Romains.

C'est pourquoi on peut aller jusqu'à dire que Cicéron, dans ce *prooemium*, redéfinit l'*otium* philosophique : la discussion philosophique peut avoir lieu entre deux magistratures, sur le chemin de la prise de poste, au cœur d'un long voyage entre Rome et l'une de ses provinces. Le décor choisi par Cicéron ne constitue pas tant un retour vers la Grèce qu'un déplacement au sein des provinces romaines. L'importance du rôle politique joué par les deux protagonistes romains incite dès lors le lecteur à s'interroger sur les enjeux politiques des problèmes philosophiques qui vont être discutés. C'est donc en prenant en compte la portée symbolique de la scénographie du *Timaeus* que l'on peut mesurer pleinement le travail de « romanisation » opéré par l'Arpinate. Cette romanisation, qui suit des modalités inhabituelles par rapport aux autres *prooemia*, est précisément liée au rôle politique de chaque protagoniste romain. Mais le trajet du dialogue philosophique hors d'Italie peut avoir d'autres implications.

1.2.3. *Un dialogue hors d'Italie : Éphèse et Héraclite*

Si la « délocalisation » du *Timaeus* peut s'expliquer par la volonté de mettre en scène des magistrats en situation d'exercice de leur pouvoir politique, il faut néanmoins s'interroger sur le choix spécifique de la ville d'Éphèse plutôt qu'une autre. Or, Éphèse, capitale de la province d'Asie Mineure à l'époque de Cicéron, est connue dans l'Antiquité pour être la ville de naissance du philosophe présocratique Héraclite, auteur d'un ouvrage *Sur la nature*[78]. La proximité entre le thème de son unique ouvrage connu et celui du *Timée* de Platon invite à se pencher plus longuement sur la subtile référence à Héraclite que Cicéron fait dans son *prooemium*.

Contemporain de Parménide, Héraclite a vécu son *floruit* à la 69e Olympiade (environ 501). Si le philosophe d'Éphèse est souvent considéré comme une figure tutélaire du Portique[79], sa doctrine est vraisemblablement discutée par l'ensemble des écoles philosophiques[80]. Surtout, il

[78] Sur Héraclite, voir S. MOURAVIEV, « Héraclite d'Éphèse », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 2000, vol. III, p. 573-617. Selon la rubrique « II. Le livre – histoire », l'existence du Περὶ Φύσεως écrit par Héraclite est admise par les Anciens depuis Aristote, *Rhet.* 1407b16, mais remise en question, à la marge, par les chercheurs modernes.

[79] A. A. LONG, *Stoic studies*, Berkeley, Univ. of California Press, 1996, p. 35-57.

[80] C. LEVY et L. SAUDELLI, *Présocratiques latins. Héraclite*, Paris, Belles lettres, 2014, p. XLIX. Voir aussi M. BONAZZI, « Héraclite, l'Académie et le platonisme : une confrontation entre Cicéron et Plutarque », dans S. Franchet d'Espèrey et C. Lévy (éd.), *Les présocratiques à Rome*, Paris, PUPS, 2018, p. 129-142 ; B. PEREZ-JEAN, *Dogmatisme et scepticisme: l'héraclitisme d'Énésidème*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2005, p. 75-135.

est considéré comme un prototype d'obscurité littéraire[81], chez les Grecs comme chez les Romains. Platon soulignait déjà les difficultés à comprendre sa doctrine[82], et Aristote fustigeait l'ambiguïté de ses formulations[83]. Il n'est dès lors pas étonnant de retrouver des mentions de l'obscurité proverbiale d'Héraclite chez les Romains aussi. Lucrèce en effet s'attaque à Héraclite dans son poème, mentionnant notamment son *obscura lingua*[84]. Mais c'est surtout le contenu de la doctrine d'Héraclite qu'il rejette, en particulier le feu cosmique, dans le but de dénigrer, par la même occasion, les stoïciens qui l'admirent[85]. Quant à Cicéron, il est le premier à évoquer, dans nos sources, son surnom de σκοτεινός, « l'Obscur[86] ». Parmi les sept mentions d'Héraclite dans les *philosophica*[87], quatre concernent l'obscurité de sa langue. Dans le *De diuinatione*, Cicéron oppose l'*obscuritas* d'Héraclite à la clarté de Démocrite[88]. Dans le troisième livre du *De natura deorum*, il précise que son obscurité a créé un dissensus interprétatif :

> *Sed omnia uestri, Balbe, solent ad igneam uim referre Heraclitum, ut opinor, sequentes ; quem ipsum non omnes interpretantur uno modo, quoniam quid diceret [quod] intellegi noluit, omittamus.*[89]
>
> Mais ton école, Balbus, a l'habitude de tout rapporter à la force du feu, suivant en cela Héraclite, je crois ; mais tout le monde n'interprète pas Héraclite de la même manière et puisqu'il n'a pas voulu se faire comprendre, laissons-le de côté.

Plus intéressant encore, Cicéron compare, à deux reprises, l'obscurité discursive d'Héraclite à d'autres types d'obscurité, qu'il associe dans un cas au *Timée* de Platon, dans un autre aux pratiques de Pythagore. Dans les deux cas, l'argument sert à fustiger l'incohérence de la doctrine épicurienne. Dans le premier livre du *De natura deorum*, alors que Cotta s'attache à réfuter l'exposé de l'épicurien Velléius, il souligne son incompréhension face aux expressions

---

[81] M. FUHRMANN, « *Obscuritas*. Das Problem der Dunkelheit in der rhetorischen und literarästhetischen Theorie der Antike », dans W. Iser (éd.), *Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion : Lyrik als Paradigma der Moderne*, Munich, W. Fink, 1966, p. 70-71.
[82] Platon, *Banquet*, 187a-b.
[83] Aristote, *Rhétorique*, III, 5, 1407b.
[84] Lucrèce, I, 639.
[85] Voir Lucrèce, I, 635-704 et les analyses de L. PIAZZI, *Lucrezio e i presocratici : un commento a* De rerum natura *1, 635-920*, Pisa, Edizioni della Normale, 2005, p. 25-42 et 88-91 ; C. LEVY et L. SAUDELLI, *Présocratiques latins. Héraclite*, *op. cit.*, p. 25-34.
[86] Voir Cicéron, *Fin.* II, 15, que nous étudierons par la suite.
[87] Voir Cicéron, *Luc.* 118 ; *Fin.* II, 15 ; *Tusc.* V, 105 ; *Nat. Deor.* I, 74 ; III, 35 ; *Diu.* II, 133 ; *Fat.* 39. Pour des références moins explicites, voir *Att.* XVI, 11, 1 ; *Att.* II, 5, 1 ; *Brut.* 191. Toutes sont analysées dans C. LEVY et L. SAUDELLI, *Présocratiques latins. Héraclite*, *op. cit.*, p. 7-24.
[88] Cicéron, *Diu.* II, 133.
[89] Cicéron, *Nat. Deor.* III, 35. Trad. C. Auvray-Assayas.

quasi corpus ou *quasi sanguis* que Velléius répète comme sous la dictée de son maître[90]. Cotta compare alors la démarche épicurienne à l'obscurité volontaire d'Héraclite et Pythagore :

> *Itaque corpus quid sit, sanguis quid sit intellego ; quasi corpus et quasi sanguis quid sit nullo prorsus modo intellego. Neque tu me celas ut Pythagoras solebat alienos nec consulto dicis occulte tamquam Heraclitus sed, quod inter nos liqueat, ne tu quidem intellegis.*[91]
>
> Je comprends ce qu'est le corps, ce qu'est le sang, mais ce qu'est une « sorte de corps » et une « sorte de sang », je ne le comprends absolument pas. Or, tu ne me caches pas la vérité, comme Pythagore la cachait aux étrangers, et tu ne recherches pas l'obscurité, comme Héraclite mais, que cela soit bien clair entre nous, tu ne comprends pas toi-même.

Contrairement aux épicuriens comme Velléius, dont l'obscurité est la conséquence de leur manque de rigueur, Pythagore et Héraclite ont fait volontairement preuve d'obscurité. En ce qui concerne le premier des deux philosophes, Cicéron fait sans doute référence à la pratique du secret parmi les disciples de Pythagore, qui ne transmettait sa doctrine que de façon orale, auprès d'initiés[92].

Dans le deuxième livre du *De finibus*, Cicéron prend la parole pour réfuter l'exposé de l'épicurien Torquatus au livre précédent. Torquatus a défendu la doctrine d'Épicure qui fait du plaisir le souverain bien, et Cicéron veut souligner l'incohérence des propos épicuriens, notant une confusion entre le plaisir cinétique et le plaisir qui résulte de l'absence de douleur. À nouveau, Cicéron attribue l'obscurité de la doctrine épicurienne à un manque de rigueur indéfendable, alors qu'il admet que d'autres types d'obscurité sont acceptables :

> *Quod duobus modis sine reprehensione fit, si aut de industria facias, ut Heraclitus, cognomento qui* σκοτεινός *perhibetur, quia de natura nimis obscure memorauit, aut cum rerum obscuritas non uerborum facit, ut non intellegatur oratio, qualis est in Timaeo Platonis.*[93]

---

[90] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 71-72 : *In deo quid sit quasi corpus aut quid sit quasi sanguis intellegere non possum, ne tu quidem, Vellei, sed non uis fateri. Ista enim a uobis dictata redduntur […]* (« mais quand il s'agit de dieu, je ne peux comprendre ce qu'est une sorte de corps ou une sorte de sang. Toi non plus, Velléius, mais tu ne veux pas l'avouer. Ce sont là des formules que vous répétez comme des leçons (…) » trad. C. Auvray-Assayas).

[91] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 74. Trad. C. Auvray-Assayas.

[92] Sur cette pratique, voir la mise au point de L. BRISSON, « Usages et fonctions du secret dans le pythagorisme ancien », dans L. Brisson, *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot, Variorum, 1995, p. 87-101. Cicéron fait état, au premier livre du *De natura deorum*, de la grande autorité de Pythagore face à ses disciples, qui s'en remettaient à lui en disant « le maître l'a dit » lorsqu'ils devaient justifier leur doctrine (voir *Nat. Deor.* I, 10). Cette pratique doit certainement être rattachée au caractère sectaire des disciples de Pythagore, qui ne formulaient pas les arguments doctrinaux en dehors du groupe. Voir C. RIEDWEG, *Pythagore : sa vie, son enseignement, sa postérité*, C. Voisin (trad.), Paris, les Belles lettres, 2023, p. 199-200.

[93] Cicéron, *Fin.* II, 15. Trad. J. Martha modifiée.

> Il y a deux cas où l'obscurité est excusable : l'un, quand elle est intentionnelle, comme chez Héraclite, surnommé, dit-on, « l'Obscur », parce qu'il y avait trop d'obscurité dans son livre *Sur la nature*, l'autre, quand l'obscurité de l'objet et non celle du discours, fait que l'écrivain n'est pas bien compris, comme dans le *Timée* de Platon.

Il est intéressant de constater que, dans cet extrait, Cicéron associe l'obscurité d'Héraclite et celle du *Timée* de Platon. Si elles sont toutes deux excusables – contrairement à celle des épicuriens – elles diffèrent cependant par leur nature : celle de Platon est liée à la complexité de l'objet traité dans le *Timée*, à savoir la nature du monde. Contrairement à Héraclite, Platon n'est pas volontairement obscur, mais, si l'on se rappelle le dissensus interprétatif engendré par le manque de clarté du livre d'Héraclite (*Nat. Deor.* III, 35), on peut supposer que le *Timée* a posé le même problème. Ainsi, on peut trouver une première explication de la situation du dialogue à Éphèse plutôt qu'ailleurs parmi les provinces romaines dans la référence à Héraclite et à son obscurité proverbiale. Le dialogue doit intégrer une « traduction » partielle du *Timée*, œuvre connue pour sa complexité et obscure au même titre que le *Sur la nature* d'Héraclite. Les deux ouvrages ont, de ce fait, connu des interprétations diverses et l'on peut supposer que Cicéron, par son travail sur le *Timée*, souhaite traiter notamment de cette question.

Une dernière mention d'Héraclite chez Cicéron s'éloigne de la question de l'obscurité pour prendre un tournant plus historique. Dans les *Tusculanes*, Cicéron mentionne en effet le *physicus* – c'est la seule occurrence de cet adjectif pour désigner Héraclite chez Cicéron – pour faire un récit historique. Alors qu'il s'interroge sur le bonheur du sage, Cicéron reprend les arguments épicuriens concernant le rapport du sage au bonheur et affirme que le sage doit dédaigner les honneurs de la foule. Il donne pour cela un exemple tiré de l'histoire d'Éphèse :

> *Est apud Heraclitum physicum de principe Ephesiorum Hermodoro ; uniuersos ait Ephesios esse morte multandos, quod, cum ciuitate expellerent Hermodorum, ita locuti sint : « Nemo de nobis unus excellat ; sin quis extiterit, alio in loco et apud alios sit. » An hoc non ita fit omni in populo ? Nonne omnem exsuperantiam uirtutis oderunt ?*[94]
>
> Il est question dans Héraclite le physicien du premier des Éphésiens, Hermodore ; c'est en bloc, affirme-t-il, que les Éphésiens méritent la peine capitale, parce que, en chassant de leur cité Hermodore, ils tinrent ce langage : « que personne parmi nous ne se distingue entre tous ; s'il se manifeste un pareil homme, qu'il s'en aille ailleurs et dans un autre milieu. » Mais n'en est-il pas de même chez tous les peuples ? Est-il une forme de mérite supérieur dont ils n'aient la haine ?

[94] Cicéron, *Tusc.* V, 105. Trad. J. Humbert.

Législateur éphésien, Hermodore fut banni à cause de sa valeur, comme nous l'apprend ce témoignage de l'indignation d'Héraclite[95]. Selon Strabon[96], cet Hermodore est le même que celui qui a participé, avec les décemvirs, à la rédaction d'une partie des XII Tables romaines et qui avait, à ce titre, une statue à son effigie à Rome[97]. La grande valeur de ce législateur était par conséquent reconnue à Rome et on considérait au moins depuis le Ier siècle avant notre ère que l'Hermodore banni d'Éphèse était le même que l'Hermodore des XII Tables[98]. Comme l'ont noté C. Lévy et L. Saudelli, Cicéron choisit certainement cette référence historique en raison de la portée autobiographique qu'il lui accorde. Comme Hermodore, au moment où il écrit les *Tusculanes* – et le *Timaeus* – Cicéron, après avoir été exilé quelques années plus tôt, est désormais exclu de la vie politique à cause de la guerre civile. Sa réflexion concernant le bonheur du sage, qui ne réclame pas d'honneurs et ne craint pas l'exil (l'exil est l'exemple suivant[99]), apparaît en effet comme une consolation destinée à lui-même. Par conséquent, la référence à la ville d'Éphèse a probablement vocation de rappeler au lecteur des *philosophica* à la fois l'une des origines des XII Tables, puisqu'Éphèse est la ville de naissance d'Hermodore, mais aussi la situation politique de Cicéron, comparée implicitement à l'injuste bannissement de l'Éphésien.

En conclusion, la situation du dialogue à Éphèse, qui peut paraître étonnante de prime abord, est saturée de significations. Elle permet d'établir un rapprochement avec Héraclite et son obscurité proverbiale, qui elle-même rappelle l'obscurité du *Timée*. Elle permet également de rappeler un événement rapporté par Héraclite à propos du bannissement d'Hermodore par ses concitoyens ingrats et de créer, peut-être, un lien avec la situation de Cicéron. Enfin, elle permet de faire référence à l'un des auteurs de la loi des XII Tables, venu d'Éphèse. L'ouvrage de Cicéron étant inachevé, nous ne pouvons formuler que des hypothèses quant à l'intention de l'auteur. Il reste cependant que la traduction du *Timée* fait référence, dans un passage que nous étudierons, à la loi des XII Tables[100]. Cette piste semble donc pouvoir être privilégiée.

Cette analyse du cadre spatio-temporel que Cicéron choisit pour son dialogue aboutit à deux clés de lecture importantes pour la suite de notre enquête. D'abord, la référence indirecte à l'obscurité d'Héraclite, qui engendre des querelles interprétatives, peut également s'appliquer au *Timée* de Platon, comme en témoigne la comparaison faite par Cicéron entre les deux

[95] On peut le lire aussi dans DL, IX, 2 et Strabon, XIV, 1, 25.
[96] Strabon, XIV, 1, 25.
[97] Voir aussi Pomponius, *Digeste*, I, 2, 2, 4 ; Pline, *Histoire Naturelle*, XXXIV, 21.
[98] S. MOURAVIEV, « Hermodore d'Éphèse », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 2000, vol. III, p. 659-663.
[99] Cicéron, *Tusc.* V, 106-109.
[100] Voir notre chapitre 7, p. 464-490.

philosophes. Ensuite, il apparaît nettement que Cicéron veut lui aussi marquer l'importance du politique dans le paratexte de son dialogue. En situant son dialogue sur le lieu d'une rencontre entre des magistrats romains, l'année de publication du *De republica*, dans la ville de l'un des rédacteurs de la loi des XII Tables, Cicéron fait lui aussi des références « obliques » : il mentionne à la fois les institutions de la République romaine et sa *République*. Il reste à étudier le statut des interlocuteurs qu'il introduit dans son dialogue.

2. Les interlocuteurs du dialogue : construction des personnages et stratégies philosophiques

Une autre spécificité du dialogue romain concerne les interlocuteurs. On a vu que Cicéron s'appliquait à rendre son récit vraisemblable en ce qui concerne le cadre spatio-temporel. Il en va de même pour les interlocuteurs qui, comme l'a noté P. Grimal, « paraissent accompagnés du cortège invisible, mais sensible, des actions qu'ils ont réellement accomplies[101] ». C'est pourquoi l'étude biographique de Nigidius et Cratippe ainsi que de leurs rapports à Cicéron permettra d'enrichir notre compréhension du *prooemium* et du dialogue qu'il annonce.

2.1. *Nigidius Figulus*

Le premier interlocuteur cité nommément par Cicéron est Publius Nigidius Figulus[102]. La vie de ce citoyen romain nous est mal connue, et Cicéron est le seul contemporain de Nigidius

[101] P. GRIMAL, « Caractères Généraux du dialogue romain », *op. cit.*, p. 196.
[102] Sur la vie de Nigidius Figulus, voir en premier lieu les notices de A. F. PAULY, G. WISSOWA et W. KROLL, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1937, vol. XVII-1. Nereiden-Numantia, s. v. Nigidius Figulus ; M. DUCOS, « Nigidius Figulus », *op. cit.* L'ouvrage fondateur est celui d'A. DELLA CASA, *Nigidio Figulo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1962. Voir aussi J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, l'Artisan du livre, 1926, qui place Nigidius à la tête d'une secte. Pour un point de vue critique sur cet ouvrage, voir D. MUSIAL, « "*Sodalicium Nigidiani*" : Les pythagoriciens à Rome à la fin de la République », *Revue de l'histoire des religions*, 2001, p. 339-367. Plus récemment, les travaux de K. Volk sont incontournables : K. VOLK, « Roman Pythagoras », dans G. D. Williams et K. Volk (éd.), *Roman Reflections : Studies in Latin Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 33-49 ; K. VOLK, « Signs, Seers and Senators : Divinatory Expertise in Cicero and Nigidius Figulus », dans G. Woolf et J. König (éd.),

qui nous donne des informations à son propos[103]. La distinction entre la personne historique et le personnage dessiné pour le dialogue philosophique est, par conséquent, difficile à établir. Il reste cependant possible de reconstituer quelques éléments de sa carrière politique et philosophique.

2.1.1. *Quelques rappels historiques*

Nigidius s'est impliqué dans la vie politique romaine, mais sa carrière politique n'est pas allée jusqu'au consulat. Dans le *Pro Sulla*, Cicéron le cite parmi les sénateurs en 63[104] et nous savons, grâce à une lettre de Cicéron, qu'il était aux côtés de l'Arpinate lors de la conjuration de Catilina[105]. En 60, alors que C. Antonius, qui fut consul en 63 avec Cicéron, doit faire face à un procès pour concussion, il se prononce publiquement contre lui et contre ses juges s'ils venaient à se montrer peu sévères[106]. On en a déduit qu'il était alors tribun de la plèbe[107], *iudex quaestonis*[108], ou édile de la plèbe[109]. Dans une lettre de 58, Cicéron indique que Nigidius est préteur, et qu'il fait partie des préteurs qui lui sont *amicissimi*, aux côtés de Domitius, Memmius et Lentulus[110]. De là, on déduit généralement que Nigidius, qui devait avoir au moins 40 ans pour être préteur, est né au plus tard en 98. Ce n'est que grâce au *prooemium* du *Timaeus* que l'on sait qu'il est sur le point de quitter sa fonction de légat en 51, lorsque Cicéron va prendre ses fonctions de proconsul en Cilicie. C'est là que s'arrête, pour nous, la carrière politique de Nigidius. En revanche, lors de la guerre civile, nous savons qu'il

---

Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 329-347 ; K. VOLK, *The Roman republic of letters : scholarship, philosophy, and politics in the age of Cicero and Caesar*, Princeton ; Oxford, Princeton University Press, 2021, p. 261-279 ; K. VOLK (éd.), *Nigidius Figulus, Roman polymath*, Leiden, Brill, 2024, en particulier la présentation du volume et de la vie de Nigidius : K. VOLK, « Introduction : Nigidius Figulus, man of many parts », dans K. Volk (éd.), *Nigidius Figulus, Roman polymath*, Leiden, Brill, 2024, p. 1-17.

[103] Il faut cependant ajouter qu'Apulée rapporte une anecdote à propos de Nigidius qu'il dit avoir lue chez Varron (voir Apulée, *Apologie*, 42, 7).

[104] Cicéron, *Pro Sulla*, 42 : *Non solum summa virtute et fide cuius generis erat in senatu facultas maxima -, sed etiam quos sciebam memoria, scientia, consuetudine et celeritate scribendi facillime, quae dicerentur, persequi posse, C. Cosconium, qui tum erat praetor, M. Messalam, qui tum praeturam petebat, P. Nigidium, App. Claudium.*

[105] Cicéron, *Fam.*, IV, 13, 2 : *Careo enim […] omnibus amicis quorum beneuolentiam nobis conciliarat per me quondam te socio defensa res publica […].*

[106] Cicéron, *Att.* II, 2, 3 : *Nam ita ad me mittunt, Nigidium minari in contione se iudicem qui non adfuerit compellaturum.*

[107] C'est l'opinion de J. Cousin dans *Cicéron, Discours. Tome XIV. Pour Sestius. Contre Vatinius.*, J. Cousin (trad.), 2e éd., Paris, les Belles lettres, 2002, p. 237.

[108] C'est ce que défend D. MUSIAL, « "*Sodalicium Nigidiani*" : Les pythagoriciens à Rome à la fin de la République », *op. cit.*, p. 347.

[109] T. R. S. BROUGHTON, *The magistrates of the Roman Republic*, Atlanta, Scholar Press, 1986, vol. III, p. 147. T. R. S. Broughton considère que le plus probable est de faire de Nigidius un édile de la plèbe en 60, *iudex quaestionis* en 59 et préteur en 58, selon la suite habituelle des magistratures à l'époque. Cependant seule la préture est attestée dans les sources.

[110] Cicéron, *Q. fr.*, I, 2, 16 : *Tribuni pl. designati sunt nobis amici, consules se optime ostendunt, praetores habemus amicissimos et acerrimos civis, Domitium, Nigidium, Memmium, Lentulum ; bonos etiam alios, sed hos singularis.*

prend le parti de Pompée et des *optimates*. Il rejoint Capoue après avoir vu L. Domitius Ahenobarbus, anti-césarien notoire, à Corfinium en février 49[111], probablement dans le but de rejoindre ensuite Pompée en Épire. Les sources contemporaines de Nigidius ne nous en disent pas plus et il est difficile d'admettre comme une certitude – ce que fait pourtant A. Della Casa – que Nigidius a pris part à la bataille de Pharsale[112]. D. Musial rappelle en effet qu'il peut tout autant être resté dans le camp pendant la bataille, comme l'ont fait Caton et Cicéron[113]. Une lettre que Cicéron lui adresse en août 46 nous apprend qu'il vit en exil après la victoire de César[114]. On peut en déduire qu'il a bel et bien rejoint Pompée en Épire, ce qui lui a valu l'exil. Cependant, sa participation à la bataille de Pharsale reste une interrogation, car il n'est pas nécessaire qu'il y ait participé pour être ensuite exilé de Rome. Jérôme nous apprend qu'il restera en exil jusqu'à sa mort, en 45[115].

La lettre de consolation que Cicéron lui adressa témoigne du fort lien qui unissait les deux hommes, à la fois sur le plan politique et sur le plan intellectuel. Dans cette lettre, Cicéron déplore l'exil de son ami mais plus généralement la situation dans laquelle sont plongés les pompéiens, qui n'ont pas d'autre choix que de s'en remettre à la bienveillance de César. L'Arpinate témoigne de son affection et de sa grande admiration pour celui qu'il qualifie d'*uni omnium doctissimo et sanctissimo et maxima quondam gratia et mihi certe amicissimo*[116] (« de tous les hommes le plus savant et le plus vertueux, qui jadis jouissait d'un immense crédit et, assurément, mon très cher ami »). Il semble considérer que le retour de Nigidius est possible, comme cela a été possible pour certains pompéiens, et fait part de cette perspective à son interlocuteur :

> *Videor mihi perspicere primum ipsius animum qui plurimum potest propensum ad salutem tuam. Non scribo hoc temere ; quo minus familiaris sum, hoc sum ad inuestigandum curiosior. Quo facilius quibus est iratior respondere tristius possit, hoc est adhuc tardior ad te molestia liberandum ; familiares uero eius, et ii quidem qui illi iucundissimi sunt, mirabiliter de te et locuntur et sentiunt. Accedit eodem uulgi uoluntas, uel potius consensus omnium. Etiam illa quae minimum nunc quidem*

[111] Cicéron, *Att.* VII, 24 : *Ecce postridie Cassio litterae Capua a Lucretio, familiari eius, Nigidium a Domitio Capuam uenisse*.
[112] A. DELLA CASA, *Nigidio Figulo*, *op. cit.*, p. 31. Elle s'appuie sur le fait que Lucain fait figurer Nigidius dans son récit de la bataille de Pharsale, considérant que le poème a une valeur historique suffisamment fiable.
[113] D. MUSIAL, « "*Sodalicium Nigidiani*" : Les pythagoriciens à Rome à la fin de la République », *op. cit.*, p. 349.
[114] Cicéron, *Fam.*, IV, 13.
[115] Jérôme, *Chron.* Ol. 183, 4.
[116] Cicéron, *Fam.*, IV, 13, 3.

potest sed possit < aliquando aliquid > necesse est, res publica, quascumque uiris habebit, ab iis ipsis quibus tenetur de te propediem, mihi crede, impetrabit.[117]

Il me paraît évident tout d'abord que l'homme qui dispose de la plus grande puissance est personnellement enclin à te rétablir dans tes droits. Je n'écris pas cela à la légère ; n'étant pas de ses familiers, je suis d'autant plus scrupuleux dans mes investigations. C'est pour pouvoir plus facilement rembarrer ceux qu'il poursuit de sa colère qu'il a tardé jusqu'à présent à te délivrer de tes ennuis ; mais ses familiers, et justement ceux qui lui plaisent le plus, ont à ton sujet des paroles et des sentiments admirables. À cela s'ajoute aussi la volonté de la foule ou plus exactement l'opinion unanime. En outre, celle qui aujourd'hui est impuissante, mais qui te recouvrera nécessairement un jour d'une certaine puissance, la République, avec ce qu'elle aura de forces, obtiendra satisfaction pour toi – sous peu, crois-moi ! – de ceux-là mêmes qui la tiennent entre leurs mains.

L'optimisme de Cicéron, peut-être feint dans le but de consoler son ami, tient également au fait, comme on le comprend à la fin de la lettre, que Nigidius était probablement intervenu en faveur de l'Arpinate alors qu'il était lui-même exilé : *tuorumque tristissimo meo tempore meritorum erga me memoriam conseruabo* (« et je garderai fidèlement le souvenir de ce que tu as fait pour moi aux jours les plus sombres de ma vie[118] »). Cicéron est par conséquent non seulement sincèrement attaché à son ami mais aussi redevable. C'est pour cette raison que l'historienne A. Della Casa considère que Cicéron avait pour projet d'écrire un quatrième discours *ad clementiam Caesaris* afin de le faire revenir d'exil, sur le même modèle que les trois autres discours de ce type que Cicéron a prononcés à la fin de sa vie : le *Pro Marcello*, le *Pro rege Deiotaro* et le *Pro Ligario*[119]. Il s'agissait d'invoquer la clémence de César envers certains pompéiens pour favoriser leur retour à Rome, en soulignant la qualité de chaque personnage défendu – et en passant sous silence ce qui pouvait les desservir. Selon elle, la mort de Nigidius a mis fin au projet de Cicéron qui aurait utilisé le matériel rassemblé autour d'un éventuel *Pro Nigidio* dans le *prooemium* du *Timaeus*, en voulant faire de l'ouvrage complet un hommage à son défunt ami.

Cicéron ne présente cependant pas Nigidius comme un homme politique dans le *prooemium* du *Timaeus*, mais comme un grand érudit, qu'il associe à la doctrine pythagoricienne. Or, Cicéron, qui veut rendre ses dialogues vraisemblables, s'appuie sur les pratiques philosophiques réelles et connues des personnages historiques qu'il met en scène. Il

[117] Cicéron, *Fam.* IV, 13, 5. Trad. J. Beaujeu.
[118] Cicéron, *Fam.* IV, 13, 7. Trad. J. Beaujeu.
[119] Cf. A. DELLA CASA, *Nigidio Figulo*, *op. cit.*, en particulier le chapitre II « *una quarta oratio ad clementiam Caesaris ?* », p. 37-40.

est donc nécessaire de faire le point sur ce que nous savons de Nigidius et du pythagorisme romain à la fin de la République.

2.1.2. *La figure de Nigidius Figulus, « polymathe » romain*

Dans ouvrage récent consacré à Nigidius Figulus, K. Volk le présente comme un « polymathe romain[120] », c'est-à-dire un savant qui maîtrise de manière approfondie un certain nombre de disciplines différentes[121]. La figure de Nigidius est à ce titre « colorful[122] » – pour reprendre le terme de K. Volk – et il faut faire preuve de prudence face aux nombreuses anecdotes rapportées par des sources plus tardives. Nous savons qu'il a écrit un grand nombre d'ouvrages, dont A. Swoboda a rassemblé les fragments qui nous sont parvenus, aux sujets particulièrement variés : des *Commentarii grammatici*, un ouvrage sur la rhétorique, un ouvrage *De diis* en plusieurs livres, un *liber auguralis*, un ouvrage *De augurio priuato*, un ouvrage *De extis*, un ouvrage *De somniis*[123], un ouvrage portant sur l'astrologie, du nom de *Sphaera*, composé (au moins) d'une *Sphaera Graecanica* et d'une *Sphaera Barbarica*, un ouvrage *De uento*, un ouvrage *De hominum naturalibus* en plusieurs livres, un ouvrage *De animalibus* en plusieurs livres également[124]. Les titres de ces ouvrages suggèrent que Nigidius s'intéressait à la *disciplina etrusca*, c'est-à-dire aux savoirs traditionnels et religieux étrusques, à l'astrologie et aux astres, à la divination, mais aussi la biologie ou à la grammaire. C'est probablement la variété de ses connaissances qui fait dire à Aulu-Gelle que « l'âge de Cicéron et de César eut quelques hommes d'une éloquence supérieure, mais pour les sciences aux formes nombreuses et les techniques diverses dans lesquelles l'humanité est versée, il eut deux sommets, Varron et Nigidius[125]. » L'état dans lequel nous sont parvenues les œuvres des deux auteurs ne nous permet pas de pousser la comparaison très loin, mais il faut noter que l'originalité de Nigidius

[120] K. VOLK, « Introduction : Nigidius Figulus, man of many parts », *op. cit.*, p. 1.
[121] Elle reprend cette définition à P. Burke, qui a consacré un ouvrage à la figure du polymathe à travers les siècles. Il ne s'intéresse cependant que très peu à l'Antiquité et ne mentionne pas Nigidius. Voir P. BURKE, *The polymath : a cultural history from Leonardo da Vinci to Susan Sontag*, New Haven London, Yale University Press, 2020, p. 2.
[122] K. VOLK, « Introduction : Nigidius Figulus, man of many parts », *op. cit.*, p. 2.
[123] Ce texte n'est conservé que par le biais d'une traduction en grec par Jean le Lydien.
[124] A. SWOBODA (éd.), *P. Nigidii Figuli Operum reliquiae*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1964. L'édition de Swoboda fait référence, mais on pourra se reporter également à G. FUNAIOLI, *Grammaticae Romanae Fragmenta*, Editio stereotypa editionis anni MCMVII., Stuttgart, B. G. Teubner, 1969, pour les fragments grammaticaux, et D. LIUZZI, *Nigidio Figulo, « astrologo e mago » : testimonianze e frammenti*, Milella, Lecce, 1983.
[125] Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, XIX, 14, 1 : *Aetas M. Ciceronis et C. Caesaris praestanti facundia uiros paucos habuit, doctrinam autem multiformium uariarumque artium, quibus humanitas erudita est, columina habuit M. Varronem et P. Nigidium*. Trad. Y. Julien. Dans son commentaire à l'Énéide, X, 175, Servius tient le même discours : *Nigidius autem solus est post Varronem, licet Varro praecellat in theologia, hic in communibus litteris : nam uterque utrumque scripserunt.* (« Nigidius est le premier après Varron : Varron excellait dans la théologie, lui dans les ouvrages communs : de fait l'un et l'autre étaient des écrivains »).

réside sans doute dans l'étonnante qualification de *Pythagoricus et magus*[126] qui lui est attribuée par Jérôme.

Bien que nous ayons peu d'informations sur le pythagorisme de Nigidius, cette appellation a fait couler beaucoup d'encre. Outre Cicéron et Jérôme qui font explicitement de Nigidius un philosophe à l'affiliation pythagoricienne, on trouve deux scholies à des discours de la fin de la République qui vont dans le même sens. En effet, dans une scholie au premier discours de Cicéron contre Vatinius[127], on peut lire un portrait de Nigidius qui fait état de sa proximité avec la doctrine pythagoricienne :

> *Fuit autem illis temporibus Nigidius quidam, uir doctrina et eruditione studiorum praestantissimus, ad quem plurimi conueniebant. Haec ab obtrectatoribus ueluti actio minus probabilis iactitabatur, quamuis ipsi Pythagorae sectatores existimari uellent.*[128]
>
> En ces temps-là, vivait un certain Nigidius, un homme tout à fait remarquable par sa formation théorique et son savoir dans les études, chez qui un très grand nombre de gens se rendait. Cette pratique était publiquement attaquée par des détracteurs comme s'il s'agissait d'une pratique peu recommandable, bien qu'eux-mêmes voulussent être considérés comme des disciples de Pythagore.

Dans une seconde scholie, cette fois-ci à l'*Invective contre Salluste* faussement attribuée à Cicéron, est mentionné un *sodalicium sacrilegi Nigidiani*[129] (« une confrérie de sacrilège Nigidien »). Il n'est pas possible de tirer de quelconques conclusions sur ce qu'a réellement fait Nigidius à partir de ces deux textes : l'auteur de la première scholie peut tout à fait s'être inspiré de la présentation cicéronienne du personnage dans le *Timaeus*, et il est difficile de déterminer ce que représente un *sodalicium* et ce que signifie, ici, le terme *sacrilegium*. Pourtant, plusieurs critiques se sont fondés sur ces deux scholies et sur le *prooemium* du *Timaeus* pour faire de Nigidius un « mystagogue vénéré […], chef obéi de la loge pythagoricienne la plus considérable

---

[126] Jérôme, *Chron.* Ol. 183, 4.

[127] Dans ce discours de 56, Cicéron, sur le mode violent de l'*interrogatio*, accuse Vatinius de tous les maux, mais surtout de cacher ses mœurs ignobles – l'Arpinate lui reproche notamment de lire dans des entrailles d'enfants – derrière le noble nom de « pythagoricien ». Il souillerait ainsi la doctrine philosophique en question, pourtant présentée comme un « contrepoint rationnel au comportement dégénéré » de Vatinius. Voir A. BALBO, « Quelques estimations sur la présence de Pythagore dans les écrits de Cicéron : les oeuvres de 56-54 avant J.-C. », dans S. Franchet d'Espèrey et C. Lévy (éd.), *Les présocratiques à Rome*, Paris, PUPS, 2018, p. 96.

[128] *Schol. Bob.* Cic. *Vat.* 14 (Cf. P. HILDEBRANDT (éd.), *Scholia in Ciceronis Orationes Bobiensia*, Stuttgart, B.G. Teubner, 1971, p. 116). Dans son édition des fragments de Nigidius, A. Swoboda, qui cite ce texte (*Testimonia* X), donne *factio* plutôt que *actio*, qui n'apparaît pourtant pas dans les manuscrits et qui ne correspond pas au texte édité par P. Hildebrandt. Cela n'implique cependant pas de changement de sens substantiel. Voir A. SWOBODA (éd.), *P. Nigidii Figuli Operum reliquiae*, *op. cit.* Cette remarque a déjà été faite par D. MUSIAL, « "*Sodalicium Nigidiani*" : Les pythagoriciens à Rome à la fin de la République », *op. cit.*, p. 353 n. 35.

[129] *In Sall.* 14. Voir l'édition d'A. NOVOKHATKO, *The invectives of Sallust and* Cicero *: critical edition with introduction, translation, and commentary*, Berlin-New York, De Gruyter, 2009.

de la ville[130] » ; un « mage authentique, qui exerçait sur son entourage un véritable charme magique, tant par son savoir que par ses qualités de cœur et par sa troublante personnalité[131] ». Le culte mystérieux à la tête duquel se serait trouvé Nigidius aurait en outre nourri un sentiment anti-césarien, qui expliquerait que César n'ait jamais rappelé Nigidius de son exil forcé[132]. Ces conclusions sont en grande partie spéculatives et ne peuvent être admises faute de témoignages explicites. En effet, la scholie au discours de Cicéron ne permet nullement d'attester le caractère mystique des réunions mentionnées, et le *prooemium* du *Timaeus* présente Nigidius comme un érudit pythagoricien, mais ne donne aucun indice sur l'existence d'un *sodalicium* tel que J. Carcopino le décrit. Quant à la mention du *sodalicium sacrilegi Nigidiani*, D. Musial rejette, de façon convaincante, l'existence d'un *sodalicium* au sens juridique et parle plutôt d'un groupe informel d'amis[133], ce qui correspond à l'usage du terme *sodalicium* à l'époque.

Une fois mise de côté la représentation trop spéculative de Nigidius comme chef d'une secte mystique, il reste à poser la question suivante : en quoi consiste le pythagorisme de Nigidius, que Cicéron est le seul parmi ses contemporains à lui attribuer ? Il ne faut pas oublier qu'il n'existe pas, à Rome, à la fin de la République, d'institution pythagoricienne à laquelle Nigidius pourrait être lié. Par conséquent, on ne peut mesurer son pythagorisme qu'à une similitude avec une doctrine pythagoricienne dont il est difficile de tracer les contours[134]. Or, aucun des fragments que nous avons de lui ne rend compte explicitement de son pythagorisme[135], et N. Lévi remarque que « des pans majeurs de la pensée pythagoricienne, comme les doctrines arithmologiques et musicales, qui sont pourtant étroitement liées à la croyance en l'immortalité céleste de l'âme, semblent totalement absents de l'œuvre nigidienne[136] ». Cicéron associe pourtant lui-même l'étude et la pratique de la musique aux pythagoriciens[137], mais nous ne possédons aucune source qui attesterait des connaissances musicales de Nigidius. En outre, Cicéron ne fait jamais mention du pythagorisme supposé de

[130] J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, *op. cit.*, p. 198.
[131] G. FREYBURGER, M.-L. FREYBURGER-GALLAND et J.-C. TAUTIL, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, 2e éd. revue et corrigée, Paris, les Belles lettres, 2006, p. 217.
[132] L. FERRERO, *Storia del pitagorismo nel mondo romano : dalle origini alla fine della Repubblica*, Torino, Fondazione Parini-Chirio, 1955, p. 289-293.
[133] D. MUSIAL, « "*Sodalicium Nigidiani*" : Les pythagoriciens à Rome à la fin de la République », *op. cit.*, p. 358. D. Musial remet en perspective à la fois l'usage de *sodalicium* et de *magus* pour montrer que ces termes ne renvoient pas nécessairement à la mystique mentionnée par J. Carcopino.
[134] Sur les difficultés méthodologiques concernant la qualification de « pythagoricien » à Rome à la fin de la République, voir K. VOLK, « Roman Pythagoras », *op. cit.*, p. 45.
[135] Voir D. MUSIAL, « "*Sodalicium Nigidiani*" : Les pythagoriciens à Rome à la fin de la République », *op. cit.*, p. 362, qui s'oppose aux conclusions de A. DELLA CASA, *Nigidio Figulo*, *op. cit.*, p. 55-110.
[136] N. LEVI, *La révélation finale à Rome*, *op. cit.*, p. 66. Cependant, étant donné l'état de nos connaissances du corpus nigidien, ce constat ne permet pas d'affirmer que Nigidius n'avait rien écrit à ce sujet.
[137] Cicéron, *Tusc.* IV, 3.

Nigidius ailleurs que dans le *Timaeus*. Ce que les Anciens rapportent de Nigidius, en revanche, relève plus particulièrement de la divination et des prophéties qu'il a formulées. Suétone et Dion Cassius rapportent qu'il aurait annoncé le règne d'Auguste[138]. En effet, le jour de la naissance du futur Auguste, alors qu'Octavius, son père, était en retard au Sénat, Nigidius, apprenant l'heure précise de la naissance de l'enfant, déclara qu'un *dominus terrarum orbi* était né[139]. Dans le *Bellum ciuile* de Lucain, le personnage de Nigidius prophétise les guerres civiles[140], mais également l'arrivée par la suite d'un *dominus*[141], qui semble être Auguste[142]. Nigidius est présenté, dans le poème de Lucain, comme un grand érudit, versé dans les mystères du ciel, plus savant encore que les Égyptiens[143]. Si ces deux anecdotes n'ont très certainement pas de réalité historique, en revanche la somme des prophéties qui lui sont attribuées rend compte de l'image que les Romains se faisaient de lui. En effet, la portée politique de ces prophéties témoigne de son engagement politique aux côtés de Pompée et, comme l'a suggéré K. Volk, de son probable usage politique de la divination[144]. En outre, les représentations de Nigidius après la chute de la République indiquent clairement qu'il possédait des connaissances rares en matière d'astrologie et de divination. Ses ouvrages soulignent également un attrait pour des savoirs venus de Grèce[145] mais aussi d'Égypte[146] ou d'Étrurie, en particulier la *disciplina Etrusca*[147].

---

[138] Suétone, *Vie des Douze Césars*, II, 94, 5 : « *Quo natus est die, cum de Catilinae coniuratione ageretur in curia et Octavius ob uxoris puerperium serius affuisset, nota ac uulgata res est P. Nigidium comperta morae causa, ut horam quoque partus acceperit, affirmasse dominum terrarum orbi natum.* » ; Dion Cassius, *Histoire Romaine*, XLV, 1-2.

[139] Sur cette prophétie, voir D. ENGELS, *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.) : Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart, F. Steiner, 2007, p. 622-623 ; A. VIGOURT, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, Paris, De Boccard, 2001, p. 400-404.

[140] Lucain, *Pharsale*, I, 638-672.

[141] Lucain, *Pharsale*, I, 670 : *Cum domino pax ista uenit.*

[142] Sur cette prophétie, voir P. DOMENICUCCI, « La previsione astrologica attribuita a Nigidio Figulo in Luc. I, 639-70 », *Schol(i)a*, vol. 5, nº 3, 2003, p. 85-106 ; B. BAKHOUCHE, « Augustus, les astres et la mutation de l'autorité à Rome », *Revue des Études Anciennes*, vol. 114, nº 1, 2012, p. 47-72 ; K. VOLK, « Signs, Seers and Senators : Divinatory Expertise in Cicero and Nigidius Figulus », *op. cit.*, p. 344-345.

[143] Lucain, *Pharsale*, en particulier, I, 638-640 : « *At Figulus, cui cura deos secretaque caeli / Nosse fuit, quem non stellarum Aegyptia Memphis / Aequaret uisu numerisque sequentibus astra* […] ».

[144] K. VOLK, « Signs, Seers and Senators : Divinatory Expertise in Cicero and Nigidius Figulus », *op. cit.*, p. 345.

[145] Voir par exemple les fragments de sa *Sphaera Graecina*.

[146] Voir les fragments de sa *Sphaera Barbarica.*

[147] Le lien avec la *disciplina Etrusca* vient en particulier du calendrier brontoscopique qui nous est parvenu par Jean le Lydien, qui présente son texe comme une traduction d'un texte de Nigidius, qui l'a lui-même traduit du livre de Tagès, dieu de la divination et de l'haruspicine étrusque. La formulation de Jean le Lydien laisse entendre en outre que Nigidius maîtrisait la langue étrusque. À ce sujet, voir, pour les questions philosophiques, J. M. TURFA, *Divining the Etruscan world : the brontoscopic calendar and religious practice*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2012 ; D. F. MARAS, « Nigidius Pythagoricus. Etruscan *disciplina* and Greek philosophy », dans K. Volk (éd.), *Nigidius Figulus, Roman polymath*, Leiden, Brill, 2024, p. 31-50. Sur l'usage politique de ce savoir par Nigidius, voir E. RAWSON, « Caesar, Etruria and the *Disciplina Etrusca* », *Journal of Roman Studies*, vol. 68, 1978, p. 132-152 ; K. VOLK, *The Roman republic of letters*, *op. cit.*, p. 275-276.

Il est vrai que ce type de savoirs est associé, à Rome, à la figure de Pythagore ou à sa doctrine. La philosophie pythagoricienne bénéficie à Rome d'une certaine sympathie, fondée sur une forme de patriotisme italien déjà traditionnel à l'époque de Cicéron et Nigidius[148]. C'est ce qu'atteste la légende de Numa Pompilius, dont on dit qu'il a été élève de Pythagore lui-même. Dans la *République*, Cicéron fait dire à Scipion que cette légende est fausse – car les périodes durant lesquelles auraient vécu les deux hommes ne coïncident pas – mais il présente cette idée comme une croyance depuis longtemps ancrée chez les Romains. Dans la quatrième *Tusculane*, il explique précisément la popularité de cette croyance par l'ampleur de l'influence pythagoricienne sur Rome et ses institutions[149]. En outre, Pline l'Ancien[150] et Plutarque[151] rapportent tous deux que, lors des guerres samnites au IVe siècle, les Romains auraient consulté l'oracle de Delphes, qui les aurait incités à élever deux statues dans un lieu fréquenté de Rome, l'une à l'effigie du plus courageux (*fortissimus*) des Grecs, l'autre, du plus sage (*sapientissimus*). Ils érigèrent donc une statue d'Alcibiade et une statue de Pythagore sur le *comitium*, qui seraient restées en place jusqu'à Sylla[152]. L'admiration des Romains pour Pythagore n'est donc pas nouvelle à l'époque de Cicéron et la figure de Pythagore est déjà largement connue à Rome.

P. Thibodeau a récemment proposé de voir dans la vie politique et intellectuelle de Nigidius des éléments de comparaison avec la vie de Pythagore, suggérant que le premier avait voulu faire du second un *exemplum* à imiter[153]. Il note que son intérêt pour la *disciplina Etrusca* et son opposition au pouvoir tyrannique de Catilina ou de César peuvent être associés à des informations biographiques sur la vie de Pythagore. On sait en effet que certains biographes rattachaient le philosophe, par son origine[154] ou par des voyages[155], à l'Étrurie, mais aussi qu'il s'était opposé à des figures de tyran, comme Polycrate de Samos[156] et Cylon de Crotone[157], jusqu'à partir en exil. P. Thibodeau admet lui-même le caractère spéculatif de ce rapprochement, mais il est vrai qu'il peut expliquer la présentation que fait Cicéron de Nigidius

[148] C. RIEDWEG, *Pythagore*, *op. cit.*, p. 244-245.
[149] Cicéron, *Tusc.* IV, 4.
[150] Pline, *Histoire Naturelle,* XXXIV, 26.
[151] Plutarque, *Numa*, VIII, 20.
[152] Sur cet épisode, voir M. HUMM, *Appius Claudius Caecus : La République accomplie*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2005, p. 541-547.
[153] P. THIBODEAU, « Nigidius Figulus and the Roman reinvention of pythagoreanism », dans K. Volk (éd.), *Nigidius Figulus, Roman polymath*, Leiden, Brill, 2024, p. 18-30.
[154] DL, VIII, 1. P. Thibodeau précise que l'adjectif « tyrrhénien » était employé par les Grecs pour désigner les Étrusques. Voir *Ibid.*, p. 23.
[155] D. F. MARAS, « Nigidius Pythagoricus », *op. cit.*, p. 46-47.
[156] Selon le témoignage de Strabon, XIV, 1, 16.
[157] Selon le témoignage de Jamblique, *Vie de Pythagore*, 248-251, qui se réfère à la biographie perdue de Pythagore par Aristoxène de Tarente.

dans son *Timaeus*. Par conséquent, si l'Arpinate cherche certes à ménager un effet de réel jusque dans le choix de ses interlocuteurs, afin que les connaissances réelles des personnages soient comparables à celles que le dialogiste leur attribue, il faut noter que ce dernier procède en même temps à une construction fictive. En d'autres termes, si Nigidius était certainement porté vers des éléments de ce qui était considéré à son époque comme une doctrine pythagoricienne, il n'est toutefois probablement pas à l'origine d'une *renouatio* de cette doctrine à Rome. Il importe donc de se pencher sur la mise en scène du personnage dans le *Timaeus* au regard de ce que nous savons désormais sur le personnage historique.

2.1.3. *Nigidius Figulus, un Timée de Locres romanisé ?*

Dans le *prooemium* du *Timaeus*, la présentation du personnage de Nigidius reprend un certain nombre des caractéristiques du Nigidius historique : sa polymathie (*ceteris artibus ornatus omnibus*) et son intérêt pour « les choses voilées par la nature » (*a natura inuolutae*). Cicéron est cependant le seul, dans les sources que nous possédons, à faire de Nigidius le responsable de la *renouatio* du pythagorisme à Rome. Cette présentation a conduit la plupart des critiques à considérer que Cicéron souhaitait attribuer au personnage de Nigidius la prise en charge de l'exposé issu du *Timée* de Platon car les deux personnages seraient pythagoriciens[158].

Pourtant, dans le texte de Platon, rien n'indique clairement que Timée serait pythagoricien : jamais Platon n'associe directement Timée à Pythagore ou à une doctrine pythagoricienne. En outre, depuis le XIXe siècle, son existence historique reste débattue[159]. Alors qu'A. E. Taylor considérait que Timée était à la fois un personnage historique et un philosophe pythagoricien[160], ces deux points ont été par la suite mis en doute par les spécialistes. Inconnu en dehors des dialogues platoniciens[161], il serait, selon certains, un personnage fictif inspiré du pythagoricien Archytas de Tarente[162]. D'autres considèrent finalement que la question est insoluble, faute de preuves pour justifier l'existence historique aussi bien que le

---

[158] C. F. HERMANN, *De Interpretatione Timaei Platonis Dialogi a Ciceroni relicta disputatio*, *op. cit.*, p. 14 ; C. LÉVY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 96 ; D. SEDLEY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 201 ; G. WHITE, *Copia Verborum*, *op. cit.*, p. 257-258.

[159] Pour un point sur Timée de Locres et les sources que nous possédons à son sujet voir C. MACRIS, « Timée de Locres », *op. cit.*

[160] A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's* Timaeus, Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 10-11.

[161] D. NAILS, *The people of Plato*, *op. cit.*, p. 293.

[162] Voir E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer : ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*, Halle, Niemeyer, 1923, p. 128-129 ; F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, *op. cit.*, p. 3 ; C. H. KAHN, *Pythagoras and the Pythagoreans : a brief history*, Indianapolis, Hackett, 2001, p. 40 et 56.

caractère fictif du personnage de Timée[163]. Concernant l'affiliation pythagoricienne parfois présumée de Timée, la question est difficile et, comme le précise F. Fronterotta[164], double : le personnage de Timée mis en scène par Platon est-il pythagoricien ? Les doctrines exposées par Timée dans le dialogue sont-elles pythagoriciennes ? Si l'on s'en tient, dans un premier temps, au texte de Platon, Timée n'apparaît pas comme le porte-parole d'une école philosophique particulière : il est présenté comme un érudit et un savant dont les interlocuteurs veulent connaître le point de vue. Pour L. Brisson, et A. Rivaud avant lui[165], rien n'indique que Platon ait voulu donner à Timée ou à son discours une affiliation pythagoricienne, pas même la présence, dans son exposé, de doctrines mathématiques attribuées par Euclide aux Pythagoriciens. L. Brisson refuse en effet d'assimiler trop rapidement l'usage des mathématiques à une doctrine pythagoricienne[166]. Face à cette approche prudente, C. Macris considère au contraire que plusieurs aspects du personnage et de son discours rappellent certaines caractéristiques propres aux pythagoriciens : l'usage des mathématiques, certes, mais aussi ses connaissances en astronomie, ou encore l'insistance sur sa double expertise, à la fois en philosophie et en politique[167]. Mais l'absence de référence explicite au pythagorisme a conduit plusieurs chercheurs à mettre en doute son appartenance à ce courant philosophique, aussi bien en tant que personnage historique que dans le discours qu'il tient dans le texte de Platon[168].

Nous ne trancherons pas cette question dans ce travail. En revanche, il est certain que Cicéron, de son côté, considère non seulement que Timée de Locres a existé mais aussi qu'il est un philosophe pythagoricien. En effet, Cicéron mentionne Timée à deux reprises parmi les philosophes de Grande Grèce que Platon a rencontrés lors de voyages en Italie[169]. C'est le cas dans la *République* notamment, où Scipion l'apprend à Tubéron :

---

[163] Voir notamment W. K. C. GUTHRIE, *A history of Greek philosophy. V. The later Plato and the Academy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 244 ; D. N. SEDLEY, *Creationism and its critics in Antiquity*, Berkeley, University of California press, 2007, p. 94 n. 4.

[164] *Platone. Timeo*, F. Fronterotta (trad.), Milano, Rizzoli, 2003, p. 12-13.

[165] *Platon, Oeuvres complètes. Tome X : Timée, Critias*, A. Rivaud (trad.), Paris, Belles Lettres, 1925, vol. X, p. 18.

[166] L. BRISSON, « Platon, Pythagore et les Pythagoriciens », dans M. Dixsaut et A. Brancacci (éd.), *Platon, source des présocratiques. Explorations*, Paris, Vrin, 2002, p. 52-53.

[167] À ce sujet en particulier, voir la mise au point de Macris, dans C. MACRIS, « Timée de Locres », *op. cit.*, où il consacre une partie de sa notice à pointer les différents indices du pythagorisme de Timée dans le dialogue platonicien (« un interlocuteur pytahgoricien »).

[168] C'est le cas notamment de L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974, qui cherche à montrer que le *Timée* ne relève pas d'une doctrine pythagoricienne ; G. VLASTOS, *Plato's universe*, Seattle, University of Washington press, 1975 ; A. GREGORY, *Plato's philosophy of science*, London, Duckworth, 2000.

[169] Outre l'extrait de la *République* suscité, voir Cicéron, *Fin.* V, 87. Cicéron mentionne également ce voyage dans *Tusc.* I, 38-39 mais ne mentionne pas Timée.

Dein Tubero : Nescio, Africane, cur ita memoriae proditum sit Socratem omnem istam disputationem reiecisse et tantum de uita et de moribus solitum esse quaerere. Quem enim auctorem de illo locupletiorem Platone laudare possumus ? Cuius in libris multis locis ita loquitur in libris multis locis ita loquitur Socrates ut etiam cum de moribus, de uirtutibus, denique de re publica disputet, numeros tamen et geometriam et harmoniam studeat Pythagorae more coniungere. Tum Scipio : Sunt ista ut dicis ; sed audisse te credo, Tubero, Platonem, Socrate mortuo, primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contendisse, ut Pythagorae inuenta perdisceret, eumque et cum Archyta Tarentino et cum Timaeo Locro multum fuisse et Philolai commentarios esse nanctum, cumque eo tempore in his locis Pythagorae nomen uigeret, illum se et hominibus Pythagoreis et studiis illis dedisse. Itaque cum Socratem unice dilexisset eique omnia tribuere uoluisset, leporem Socraticum subtilitatemque sermonis cum obscuritate Pythagorae et cum illa plurimarum artium grauitate contexuit.[170]

Là-dessus, Tubéron dit : « Je me demande, Africain, pourquoi la tradition rapporte que Socrate écartait toute discussion de ce genre et n'examinait d'ordinaire que les questions concernant la conduite de la vie et la morale. Quelle source plus abondante que Platon pouvons-nous citer à son sujet ? Or, dans bien des passages des œuvres de celui-ci, Socrate, même lorsqu'il discute sur les mœurs, sur les vertus et sur l'État aussi, aime à y joindre, à la façon de Pythagore, les notions des nombres, de la géométrie et de l'harmonie. » Scipion répondit : « Il en est comme tu dis ; mais, Tubéron, tu sais, je pense qu'après la mort de Socrate, Platon a d'abord fait en Égypte un voyage d'études ; ensuite il est allé en Sicile pour s'informer de façon complète sur les découvertes de Pythagore ; là il a beaucoup fréquenté Archytas de Tarente et Timée de Locres ; il a trouvé les commentaires de Philolaos et, comme dans cette région la gloire de Pythagore était immense à cette époque, il chercha la compagnie de Pythagoriciens et se voua à leurs études. Voilà pourquoi, lui qui avait aimé Socrate plus que tout au monde et qui avait désiré lui attribuer toutes ses pensées, il maria le charme et la finesse du dialogue socratique avec le mystère de Pythagore et le sérieux de très nombreuses disciplines scientifiques. »

En mentionnant le voyage de Platon en Italie chez Archytas de Tarente[171] et Timée de Locres – alors qu'aucune autre source ne mentionne de rencontre réelle entre Platon et Timée – Scipion justifie la présence des questions *de natura* dans les œuvres de Platon. Cicéron reprend en effet l'idée traditionnelle selon laquelle Socrate s'était détourné des questions philosophiques portant sur la nature et les phénomènes naturels pour se consacrer à l'éthique[172]. La présence de ces interrogations dans les œuvres de Platon doit donc être interprétée comme

[170] Cicéron, *Rép.* I, 16. Trad. E. Bréguet.
[171] Sur ce philosophe pythagoricien contemporain de Platon, voir B. CENTRONE, « Archytas de Tarente », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 1989, vol. I, p. 339-342.
[172] Voir Platon, *Phed.* 96a-99d ; Xénophon, *Mémorables*, I, 1, 11-13 ; IV, 7, 6.

l'influence de l'enseignement pythagoricien suivi par Platon en Grande Grèce[173]. Il faut noter que l'opposition entre Socrate et Pythagore, dans cet extrait, ne se limite pas aux objets d'études : Scipion compare le *lepos* et la *subtilitas* socratique à l'*obscuritas* et à la *grauitas* de Pythagore. À nouveau, les questions *de natura* sont présentées comme obscures : de la même façon que le *Timée* était présenté, dans le *De finibus*, comme obscur en raison de l'objet traité dans le dialogue[174], la *disciplina Pythagoreorum*[175] l'est elle aussi.

Revenons au *Timée* de Platon. Timée y est simplement présenté comme l'interlocuteur ἀστρονομικώτατος, « le plus versé dans l'astronomie » et celui qui « a porté toute son attention à connaître la nature du tout » (περὶ φύσεως τοῦ παντὸς[176]). Ces deux caractéristiques justifient qu'il prenne en charge l'exposé cosmologique, de la naissance du monde à la nature humaine. Il n'y est nullement question d'obscurité. Pourtant, Cicéron, dans le *prooemium* du *Timaeus*, présente Nigidius ainsi :

> *Fuit enim uir ille cum ceteris artibus, quae quidem dignae libero essent, ornatus omnibus, tum acer inuestigator et diligens earum rerum quae a natura inuolutae uidentur ; denique sic iudico, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina extincta est quodam modo, cum aliquot saecla in Italia Siciliaque uiguisset, hunc extitisse qui illam renouaret.*[177]
>
> Non seulement cet homme remarquable était doté de toutes les connaissances dignes d'un homme libre, mais il était aussi un chercheur vif et rigoureux concernant les choses qui semblent avoir été voilées par la nature. En somme, après les nobles Pythagoriciens, dont la doctrine est en quelque sorte éteinte, alors même qu'elle avait fleuri pendant des siècles en Italie et en Sicile, il m'est avis que c'est Nigidius qui s'est dressé pour la faire renaître.

Par rapport à la présentation faite par Platon, la formulation cicéronienne *quae a natura inuolutae uidentur* ajoute une idée d'obscurité et de mystère. On la comprend mieux si l'on se reporte aux seconds *Académiques*, où l'on retrouve cette expression dans la bouche de Varron :

---

[173] Sur les voyages de Platon en Italie, voir la mise au point de D. NAILS, *The people of Plato*, *op. cit.*, p. 248. Un certain nombre de données sur ces voyages sont issues de la *Lettre VII*, dont l'authenticité a été questionnée de longue date. La bibliographie à ce sujet est importante. Nous renvoyons, d'abord à la mise au point de *Platon. Lettres*, L. Brisson (trad.), 3e éd., Paris, Flammarion, 1997, p. 10-12 et le tableau récapitulatif p. 70. Sur la lettre VII en particulier, voir l'analyse de L. BRISSON, « La *Lettre VII* de Platon, une autobiographie ? », dans M.-F. Baslez, P. Hoffmann et L. Pernot (éd.), *L'invention de l'autobiographie : d'Hésiode à Saint Augustin*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1993, p. 37-46. Plus récemment, voir la remise en cause de l'authenticité par M. BURNYEAT et M. FREDE, *The pseudo-platonic seventh letter*, D. Scott (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2015, et les critiques de cet ouvrage par N. DENYER, « The Seventh Letter », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 51, 2016, p. 283-292. Si la question des voyages en Italie de Platon en tant qu'événements historiques est difficile à trancher, il est en revanche certain que Cicéron y croyait.

[174] Cicéron, *Fin.* II, 15.

[175] Cicéron, *Fin.* V, 87.

[176] Platon, *Ti.* 27a3-6.

[177] Cicéron, *Tim.* I, 1.

Socrates mihi uidetur, id quod constat inter omnes, primus a rebus occultis et ab ipsa natura inuolutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, auocauisse philosophiam et ad uitam communem adduxisse.[178]

Ce fut Socrate, me semble-t-il – et l'on en convient unanimement – qui, le premier, détourna la philosophie des choses obscures et voilées par la nature elle-même, auxquelles, avant lui, tous les philosophes se consacraient, et la dirigea vers la vie en commun.

Dans cet extrait, Varron associe l'étude des « choses voilées par la nature » à des philosophes qui ont précédé Socrate. Un peu plus loin, il reprend une formulation similaire dans sa tripartition de la philosophie qu'il dit hériter de Platon :

Fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex, una de uita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserendo et quid uerum quid falsum quid rectum in oratione prauumne quid consentiens quid repugnet iudicando.[179]

Il existait une tripartition de la philosophie, héritée de Platon : la première partie traitait de la vie et des mœurs ; la deuxième de la nature et des choses cachées ; la troisième, de la discussion et de ce qui est vrai ou faux, de ce qui est juste dans un exposé ou erroné, cohérent ou contradictoire en matière de jugement.

L'étude des « choses voilées par la nature » correspond, d'après Varron, aux études *de natura*, c'est-à-dire au domaine de la physique par opposition à ceux de l'éthique et de la logique. Si l'on compare ce passage des *Académiques* à l'extrait de la *République* cité précédemment, on comprend que l'étude des « choses voilées par la nature » délaissée par Socrate est au contraire étudiée par Pythagore, Archytas ou Timée selon Cicéron. Cette formulation est par conséquent, dans la pensée cicéronienne, une façon adéquate de nommer les phénomènes naturels dont parle Platon dans le *Timée*. Les connaissances « sur la nature du tout » que Critias attribue à Timée correspondent nécessairement à ces études obscures et sérieuses menées par les pythagoriciens que Platon a fréquentés et auprès desquels il a étudié – si l'on en croit Cicéron.

Nigidius apparaît par conséquent dans le *Timaeus* comme l'interlocuteur idoine pour prendre en charge l'exposé latin issu du *Timée* de Platon, du moins selon l'image que Cicéron se fait de Timée. Cicéron construit, à partir du personnage historique de Nigidius, un personnage littéraire adapté à sa conception du *Timée* de Platon. La *renouatio* de la doctrine

[178] Cicéron, *Acad.* I, 15. Trad. J. Kany-Turpin.
[179] Cicéron, *Acad.* I, 19. Trad. J. Kany-Turpin.

pythagoricienne qu'il attribue à Nigidius ne doit cependant pas être comprise en dehors du dialogue. S'il est vrai que Nigidius pouvait avoir connaissance d'éléments de la doctrine pythagoricienne, la *renouatio* dont il est question est celle qui doit avoir lieu dans le dialogue : c'est en prononçant le discours puisé dans le *Timée* de Platon que Nigidius devait faire revivre la *disciplina exstincta*[180].

2.2. *Cratippe*

Le second personnage cité dans le *prooemium* est Cratippe de Pergame. Il est remarquable que Cicéron mette en scène, contrairement à son habitude, un personnage grec dans un de ses dialogues. Après avoir rassemblé le peu d'informations que nous avons sur la vie et les thèses philosophiques de Cratippe, nous examinerons sa place dans le dialogue au regard de ce que le corpus cicéronien nous apprend sur ses affiliations philosophiques.

2.2.1. *Vie de Cratippe*

On situe la naissance de Cratippe généralement entre 110 et 100, à Pergame, en Asie Mineure. Il a ensuite vécu à Mytilène, « au moins de 51 à 46[181] ». En effet, Cicéron, dans le *prooemium* du *Timaeus*, fait venir Cratippe à Éphèse depuis Mytilène, ce qui suggère – sans le prouver – que Cratippe vivait à Mytilène en 51. En tout cas, Plutarque, dans sa *Vie de Pompée*, nous apprend qu'en 48, Cratippe vit à Mytilène. Après la bataille de Pharsale, Pompée, défait, se réfugie à Mytilène et y rencontre Cratippe. Les deux hommes auraient eu à cette occasion une discussion philosophique à propos de la προνοία :

> Αὐτὸς δὲ πρὸς Κράτιππον τραπόμενος τὸν φιλόσοφον (κατέβη γὰρ ἐκ τῆς πόλεως ὀψόμενος αὐτόν), ἐμέμψατο καὶ συνδιηπόρησε βραχέα περὶ τῆς προνοίας, ὑποκατακλινομένου τοῦ Κρατίππου καὶ παράγοντος αὐτὸν ἐπὶ τὰς ἀμείνονας ἐλπίδας, ὅπως μὴ λυπηρὸς μηδὲ ἄκαιρος ἀντιλέγων εἴη. Ἐπεὶ τὸ μὲν ἐρέσθαι τὸν Πομπήϊον ἦν ὑπὲρ τῆς προνοίας, τὸν δ' ἀποφαίνεσθαι ὅτι τοῖς πράγμασιν ἤδη μοναρχίας ἔδει διὰ τὴν κακοπολιτείαν· ἐρέσθαι δέ· « Πῶς, ὦ Πομπήϊε, καὶ τίνι τεκμηρίῳ πεισθῶμεν ὅτι βέλτιον ἂν σὺ τῇ τύχῃ Καίσαρος ἐχρήσω κρατήσας ; » ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐατέον ὥσπερ ἔχει, τὰ τῶν θεῶν.[182]

[180] Voir aussi l'usage du terme *renouare* dans *Acad.* I, 14 et l'analyse de P. VESPERINI, « Entre *disciplina*, *sodalicium* et *magia* : Nigidius Figulus et le mythe du "néopythagorisme romain" », C. MACRIS (dir.), *From the Pseudopythagorica to the Neopythagoreans : Further Studies on the Texts Attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*, À paraître. Disponible en ligne : https://hal.science/hal-03928857/.
[181] T. DORANDI, « Cratippe de Pergame », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 1994, vol. II, p. 501-503.
[182] Plutarque, *Pompée*, 75, 4-5. Trad. R. Flacelière et É. Chambry.

> Quant à lui, il se tourna vers le philosophe Cratippe, qui était descendu de la ville pour le voir. Il critiqua ses vues sur la Providence et engagea avec lui une courte discussion à ce sujet. Cratippe lui fit des concessions pour l'amener à de meilleurs espoirs, car il ne voulait pas, en le contredisant, le chagriner de façon intempestive. En effet, si Pompée posait des questions sur la Providence, il voulait, quant à lui, montrer que la mauvaise situation des affaires publiques exigeait dès lors l'autorité d'un chef unique, puis lui demander : « Comment, Pompée, et par quelles preuves pourras-tu nous persuader que, vainqueur, tu aurais mieux usé de la Fortune que César ? Mais laissons cela de côté, comme étant l'affaire des dieux. »

Cratippe était grandement admiré par Pompée, qui montrait beaucoup d'intérêt pour la philosophie en général. Il est d'ailleurs possible que les deux hommes se soient rencontrés auparavant, quinze ans plus tôt, à Mytilène, quand Pompée revenait de la guerre contre Mithridate[183]. De leur amitié on déduit généralement que Cratippe s'était rangé du côté de Pompée dans le cadre de la guerre civile[184]. Malgré cela, en 46, Cicéron obtient de César la citoyenneté romaine pour Cratippe, comme nous l'apprend à nouveau Plutarque :

> Κρατίππῳ δὲ τῷ Περιπατητικῷ διεπράξατο μὲν Ῥωμαίῳ γενέσθαι παρὰ Καίσαρος ἄρχοντος ἤδη, διεπράξατο δὲ καὶ τὴν ἐξ Ἀρείου πάγου βουλὴν ψηφίσασθαι δεηθῆναι μένειν αὐτὸν ἐν Ἀθήναις καὶ διαλέγεσθαι τοῖς νέοις ὡς κοσμοῦντα τὴν πόλιν.[185]
>
> Pour Cratippe le péripatéticien, il obtint de César, alors au pouvoir, le droit de cité romaine ; il obtint aussi de l'Aréopage un décret qui priait ce philosophe de demeurer à Athènes et de s'y entretenir avec les jeunes gens pour rehausser le prestige de la ville.

En obtenant la citoyenneté romaine, Cratippe prend également un nom romain, inspiré de celui de Cicéron : Marcus Tullius Cratippus. Le décret (ψήφισμα) de l'Aréopage obtenu par Cicéron permet ainsi à Cratippe de quitter Mytilène pour Athènes[186]. Dans cette ville, il instruit les jeunes gens, en particulier le fils de Cicéron, comme nous l'apprend le *De officiis* :

---

[183] E. RAWSON, « Roman Rulers and the philosophic Adviser », dans M. T. Griffin et J. Barnes (éd.), *Philosophia Togata I : Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford University Press, Oxford, 1997, pp. 240-241.
[184] C. FRIES, « Untersuchungen zu Ciceros Timäus (Schluss) », *op. cit.*, p. 18.
[185] Plutarque, *Cicéron*, 24, 7. Trad. R. Flacelière et É. Chambry.
[186] Il est difficile de savoir pourquoi Cratippe avait besoin de ce décret pour rester à Athènes. J. Glucker propose l'hypothèse suivante : Cratippe aurait été chassé d'Athènes par des « opposants philosophiques » sous le prétexte qu'il corrompait la jeunesse (Glucker associe l'expression de Plutarque « διαλέγεσθαι τοῖς νέοις » à l'accusation faite à Socrate, « διαφθέρειν τοὺς νέους »). Voir J. GLUCKER, *Antiochus and the late Academy*, *op. cit.*, p. 116.

Quamquam te, Marce fili, annum iam audientem Cratippum idque Athenis, abundare oportet praeceptis institutisque philosophiae propter summam et doctoris auctoritatem et urbis, quorum alter te scientia augere potest, altera exemplis […].[187]

Depuis un an, mon fils, tu suis l'enseignement de Cratippe, et cela à Athènes ; il faut donc que tu sois amplement informé des préceptes et des doctrines philosophiques, en raison du haut prestige, à la fois de ton maître et de cette ville : l'un peut t'enrichir de sa science, l'autre de ses exemples.

Quelques lignes plus loin, Cicéron qualifie Cratippe de *princeps huius aetatis philosophorum* (« premier des philosophes de notre génération »), soulignant ainsi la grande admiration qu'il a pour lui. D'après Plutarque, Brutus, lorsqu'il était à Athènes, a lui aussi écouté les leçons de « l'académicien Théomnestos et du péripatéticien Cratippe[188] ». Cicéron et Plutarque présentent tous les deux Cratippe comme un philosophe qui enseignait la philosophie à Athènes, notamment à des Romains, et qui suivait la doctrine péripatéticienne[189].

Or, Cratippe est resté célèbre pour avoir changé d'école philosophique au cours de sa vie. D'abord disciple d'Aristos d'Ascalon, frère d'Antiochus, il a finalement rejoint le Péripatos, comme nous l'apprend Philodème dans son *Index Academicorum Herculanensis* :

τὴν δὲ δι- | ατριβὴν αὐτοῦ διεδέξατο | ἀδελφὸς ὢν κ̣αὶ μαθητὴς | Ἄριστος. ἀκουαστὰς δὲ καίπερ | ἀσχολούμενος ἔσχε πλεί- | ους, καὶ δὴ καὶ σ̣υνήθεις ἡ- | μῶν Ἀρίστωνά τε καὶ Δίω- | να̣ὶ Αλεξανδρεῖς καὶ Κρά- | τιππον Περγαμενόν, ὧ̣[ν |]Ἀρίστων [μὲν] καὶ Κράτ[ιπ- | πος ε. [. . . . . .]να[. . . . . α- | κούσαντε[ς] ζ̣ῆλο̣ν ε[. . . . . | ἐγένοντ̣ο Περιπα̣τη̣[τι- | κοί, Δ[ί]ω̣ν̣ δὲ τῆς ἀρ[χ]α̣ί̣α[ς Ἀ- | καδημείας, […][190].

Son école [celle d'Antiochus] échut en héritage à son frère et son disciple, Aristos. Bien qu'il fût très occupé, il eut de nombreux auditeurs, notamment nos amis Ariston et Dion d'Alexandrie, ainsi que Cratippe… Parmi eux, Ariston et Cratippe… furent les auditeurs… devinrent péripatéticiens, après s'être éloignés de l'Académie…

Antiochus d'Ascalon, probablement né entre 130 et 120, étudia la philosophie à Athènes auprès de Philon de Larissa, dernier scholarque de l'Académie de Platon et devint son disciple. Philon était alors le représentant de ce qui a été appelé la « Nouvelle Académie[191] », à la suite

[187] Cicéron, *Off.* I, 1. Trad. M. Testard.
[188] Plutarque, *Brutus*, 24. Brutus témoigne également de sa rencontre avec Cratippe dans Cicéron, *Brut.* 250.
[189] Cicéron, *Tim.* I, 2.
[190] Philodème, *Index Academicorum Herculanensis*, XXXV, 2-16, dans l'édition de T. DORANDI, *Storia dei filosofi. Platone e l'Academia (PHerc. 1021 e 164)*, Napoli, Bibliopolis, 1991. La traduction française est celle de Dorandi, dans T. DORANDI, « Cratippe de Pergame », *op. cit.*
[191] On trouve chez Sextus Empiricus une tripartition entre l'Ancienne Académie de Platon, la Moyenne d'Arcésilas et la Nouvelle de Carnéade dans *Esquisses Pyrrhoniennes*, I, 220. Cependant Cicéron ne parle que de l'Ancienne

des infléchissements doctrinaux apportés par Arcésilas[192], théoricien de l'ἐποχή ou suspension du jugement, puis par Carnéade[193], qui s'est attaché à répondre aux critiques stoïciennes de l'ἀπραξία au moyen du concept de πιθανόν. Mais face à cette « Nouvelle Académie » qui érigeait le doute en méthode, Antiochus fonda sa propre école qu'il nomma « Ancienne Académie », afin de souligner que les scholarques de la Nouvelle Académie s'étaient trop éloignés de Platon et de ses successeurs directs, contrairement à lui qui, en quelque sorte, revenait aux origines de l'Académie. Il considérait, contrairement à Philon, que les doctrines des trois principales écoles athéniennes, l'Académie, la Stoa, le Peripatos, s'étaient accordées sur l'essentiel et c'est cela qu'il enseignait.

D'après Philodème, Aristos d'Ascalon, son frère, lui succéda à la tête de cette « Ancienne Académie » dont Cratippe avait suivi les enseignements. Étant donné l'état du texte de Philodème, nous ne savons pas quand Cratippe a changé d'école, mais puisque Cicéron le présente dans son *Timaeus* comme un philosophe péripatéticien, il est probable que son choix pour le Péripatos date d'avant 51, date supposée du dialogue.

Quant aux raisons qui ont poussé Cratippe à se tourner vers l'école péripatéticienne, elles ont fait l'objet de nombreuses hypothèses. Le texte de Philodème comporte de nombreuses lacunes : le participe ἀκούσαντες, parfois corrigé en διακούσαντες, en particulier, n'a pas de complément dans le texte qui nous est parvenu. On s'attend toutefois à ce que les lettres manquantes avant ce participe forment le nom d'un philosophe péripatéticien qu'Ariston et Cratippe auraient écouté et suivi. E. Puglia a proposé de substituer au nom perdu celui de Xénarque de Séleucie, péripatéticien célèbre de l'époque de Cratippe, car il est le seul philosophe contemporain dont les lettres du nom correspondent aux lettres manquantes du fragment cité[194]. Auparavant, P. Moraux avait émis l'hypothèse selon laquelle Andronicos de Rhodes, qui aurait dirigé l'école péripatéticienne à Athènes vers 80-78[195], aurait influencé

et la Nouvelle Académie, faisant débuter l'ère de la Nouvelle Académie à Arcésilas. Voir C. LEVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 12.

[192] Sur Arcésilas de Pitane, voir T. DORANDI, « Arcésilas de Pitane », dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 1989, vol. I, p. 326-330 ; C. LEVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 14-16 ; S. MARCHAND, *Le scepticisme : vivre sans opinions*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2018, p. 71-84.

[193] Sur Carnéade de Cyrène, voir C. LEVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 32-46 ; T. DORANDI, « Carnéade de Cyrène », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 1994, vol. II, p. 224-227 ; S. MARCHAND, *Le scepticisme*, *op. cit.*, p. 84-103. Nous reviendrons plus précisément sur Carnéade dans la suite de ce chapitre.

[194] E. PUGLIA, « Le biografie di Filone e di Antioco nella Storia dell'Academia di Filodemo », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 2000, p. 27. Il propose en effet de reconstituer ainsi le fragment cité de Philodème : ἐπ[εὶ Ξε]νά[ρχου δια]κούσα[ν]τε[ς].

[195] R. GOULET, « Andronicus de Rhodes », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 1989, vol. I, p. 200-202.

Cratippe et Ariston[196]. Pour C. Lévy, c'est la mort de Staséas de Naples qui apparaît comme le facteur déclencheur du choix de Cratippe et d'Ariston[197]. Staséas, qui n'était probablement pas scholarque du Péripatos, était cependant le philosophe péripatéticien le plus connu de son temps. L'école péripatéticienne était déjà très affaiblie à l'époque de Staséas, et sa mort risquait d'entériner la fin de l'aristotélisme. Selon C. Lévy, Cratippe et Ariston auraient alors été mus par une « motivation institutionnelle[198] », en cherchant à remettre l'école péripatéticienne sur le devant de la scène. La présence d'un subtil lien, dans l'œuvre cicéronienne, entre Staséas et Cratippe permettrait de confirmer cette hypothèse. En effet, dans le *De Oratore*, Crassus qualifie Staséas de *peripateticus* et utilise l'expression *in illo suo genere omnium princeps*[199]. Or, on retrouve une formulation similaire, comme le remarque C. Lévy, dans le *prooemium* du *Timaeus*, pour désigner Cratippe : *Peripateticorum omnium* […] *meo iudicio facile princeps*[200].

Cependant, même si Cicéron considère Cratippe comme le meilleur des philosophes péripatéticiens de son temps, il est néanmoins certain que ce dernier ne tenait pas le rôle de scholarque du Péripatos. Les arguments contre l'hypothèse du scholarquat ont été développés par P. Moraux[201]. Premièrement, si Cratippe avait été un scholarque, il n'aurait pas eu besoin du décret de l'Aréopage obtenu par Cicéron pour continuer de vivre à Athènes. Deuxièmement, on sait que Cratippe a été invité en Asie par Trébonius afin que le jeune Marcus Tullius, qui devait partir en Asie, n'ait pas à interrompre ses études[202]. Cette situation n'aurait pas été possible si Cratippe avait été scholarque : il aurait eu d'autres élèves et disciples et n'aurait pas pu partir.

Ces différentes informations concernant la vie de Cratippe et ses affiliations philosophiques montrent que ce dernier est considéré de son vivant comme une figure péripatéticienne importante au Ier siècle et comme acteur, sans pour autant être scholarque, d'une forme de renouveau de l'école péripatéticienne et de la pensée aristotélicienne. Il reste désormais à tenter de cerner la pensée philosophique de Cratippe : à quel point s'est-il détaché de la pensée d'Antiochus d'Ascalon en passant au Péripatos ?

---

[196] P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen : von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Berlin ; New York, De Gruyter, 1973, p. 225, mais on pourra se référer à l'ensemble des p. 223-256. L'hypothèse du scholarcat d'Andronicos de Rhodes a ensuite été remise en question.
[197] C. LEVY, « Other followers of Antiochus », dans D. Sedley (éd.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 290-306 ; C. LEVY, « Cicéron et l'aristotélisme d'Antiochus d'Ascalon », dans Y. Lehmann (éd.), *Aristoteles Romanus : la réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 227-244.
[198] C. LEVY, « Cicéron et l'aristotélisme d'Antiochus d'Ascalon », *op. cit.*, p. 230.
[199] Cicéron, *De or.* I, 104.
[200] Cicéron, *Tim.*, I, 2.
[201] P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, *op. cit.*, p. 226-227.
[202] Cicéron, *Fam.* XII, 16 (lettre de C. Trébonius à Cicéron, datée du 25 mai 44).

2.2.2. *La philosophie de Cratippe au prisme du* De diuinatione

Étant donné certaines similitudes entre la doctrine antiochéenne et celle des péripatéticiens – Antiochus considérant que tous, parmi les académiciens, les péripatéticiens et les stoïciens, se voulaient continuateurs de la doctrine de Platon – P. Moraux a suggéré que le changement d'affiliation philosophique de Cratippe et d'Ariston ne consistait pas en une rupture radicale, mais résultait simplement d'un intérêt nouveau pour le corpus aristotélicien[203]. J.-L. Ferrary, quant à lui, considère que la philosophie de Cratippe « reste une variante du retour aux *ueteres* d'Antiochus[204] ». Or, le corpus philosophique cicéronien est une source majeure pour connaître la philosophie de Cratippe.

Cratippe est évoqué dans le *Brutus*[205] et apparaît à plusieurs reprises dans le *De officiis* et dans le *De diuinatione*, qui ont tous deux été rédigés après le *Timaeus*[206]. Dans le *De officiis*, les mentions de Cratippe renvoient principalement à son rôle d'enseignant auprès du jeune Cicéron[207]. Dans le *De diuinatione*, c'est sa conception de la divination qui intéresse Cicéron et son frère Quintus. D'après Tertullien, Cratippe aurait en effet été l'auteur d'un ouvrage sur la divination[208], que Cicéron a très probablement eu entre les mains[209]. Dans l'ouvrage de Cicéron, Quintus, prenant la parole dans le premier livre pour développer sa conception de la divination, cite Cratippe dans un passage qui constitue aujourd'hui l'exposé le plus détaillé que nous ayons de la pensée du philosophe grec :

> *Exposui quam breuissime potui somnii et furoris oracla, quae carere arte dixeram. Quorum amborum generum una ratio est, qua Cratippus noster uti solet, animos hominum quadam ex parte extrinsecus esse tractos et haustos (ex quo intellegitur esse extra diuinum animum, humanus unde ducatur), humani autem animi eam partem, quae sensum, quae motum, quae adpetitum habeat, non esse ab actione corporis seiugatam ; quae autem pars animi rationis atque intellegentiae sit particeps, eam tum maxume uigere, cum plurimum absit a corpore. Itaque expositis exemplis uerarum uaticinationum et somniorum Cratippus solet rationem concludere hoc modo : « si sine oculis non potest exstare officium et munus oculorum, possunt autem aliquando oculi non fungi suo munere,*

---

[203] P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, *op. cit.*, p. 225-226.
[204] J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme : aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, 2e éd., Rome [Paris], École française de Rome, 2014 [1988], p. 469 n. 115.
[205] Cicéron, *Brut.* 250.
[206] Alors que le *Timaeus* a été rédigé à l'été 45, on admet généralement que le *De Diuinatione* a été rédigé avant la mort de César, puis remanié et publié après sa mort, c'est-à-dire après les Ides de mars 44. Quant au *De Officiis*, il a été rédigé à l'automne 44. Voir N. MARINONE, *Cronologia ciceroniana*, *op. cit.*.
[207] Cratippe est mentionné en *Off.* I, 1, 1 ; II, 2, 8 ; III, 2, 5 ; III, 2, 6 ; III, 7, 33 ; III, 33, 121. Ce n'est qu'en *Off.* III, 7, 33 qu'il est mentionné concernant l'éthique, sans que son point de vue ne soit particulièrement développé.
[208] Tertullien, *De Anima*, 46, 10.
[209] C'est la conclusion de F. GUILLAUMONT, *Le* De divinatione *de Cicéron et les théories antiques de la divination*, *op. cit.*, p. 161-162.

qui uel semel ita est usus oculis ut uera cerneret, is habet sensum oculorum uera cernentium. Item igitur, si sine diuinatione non potest officium et munus diuinationis exstare, potest autem quis, cum diuinationem habeat, errare aliquando nec uera cernere, satis est ad confirmandam diuinationem semel aliquid esse ita diuinatum ut nihil fortuito cecidisse uideatur. Sunt autem eius generis innumerabilia ; esse igitur diuinationem confitendum est.[210]

J'ai présenté le plus brièvement possible les oracles obtenus en rêve et dans le délire, dont j'ai dit qu'ils ne relevaient pas de l'art. Pour ces deux sortes de divination, il y a une même explication qu'utilise d'ordinaire notre ami Cratippe : les âmes des hommes ont, pour une certaine partie, leur origine et leur source à l'extérieur (ainsi l'on se rend compte qu'il y a en dehors de nous un esprit divin, d'où l'esprit humain est tiré) ; la partie de l'âme humaine qui comporte la sensation, le mouvement et le désir est inséparable de l'action du corps ; mais celle qui participe de la raison et de l'intelligence, atteint sa plus grande vigueur, lorsqu'elle est le plus éloignée du corps. C'est pourquoi, après avoir rapporté des exemples de vaticinations et de songes véridiques, Cratippe a coutume de raisonner de la manière suivante : « S'il est vrai que sans les yeux l'office et la fonction des yeux ne peuvent exister, que parfois, d'autre part, les yeux ne remplissent pas leur fonction, celui qui même une seule fois s'est servi de ses yeux de façon à discerner le vrai, celui-là possède un sens de la vue apte à discerner le vrai. De même, donc, s'il est vrai que sans la divination, l'office et la fonction de la divination ne peuvent exister, que, d'autre part, quelqu'un, tout en possédant la divination, peut se tromper quelquefois et ne pas discerner le vrai, il suffit, pour confirmer l'existence de la divination, qu'une fois au moins quelque chose ait été prédit d'une façon excluant l'intervention du hasard. Or, de tels exemples sont innombrables ; il faut donc reconnaître qu'il y a une divination. »

Les « oracles obtenus en rêve et dans le délire » (*somnii et furoris oracla*) relèvent de la divination « naturelle », par opposition à la divination « technique » (*artificiosa*), qui ne peut pas exister selon Cratippe. Pour justifier l'existence de la divination naturelle, il renvoie à la nature de l'âme humaine, qu'il divise en deux parties. La première est la partie de l'âme responsable des sensations, du mouvement et du désir, liée au corps, qu'elle ne peut pas quitter. La seconde est la partie qui relève de l'intelligence et qui est d'autant plus efficace qu'elle est éloignée du corps[211]. Cette conception dualiste de l'âme sert d'appui à la théorie de la divination de Cratippe : la partie rationnelle de l'âme, lorsqu'elle s'éloigne du corps, met en place les conditions d'existence de la divination par le rêve ou le délire. Elle détient cette faculté en raison de sa nature divine et peut l'exercer uniquement lorsqu'elle est libérée du corps : c'est le

[210] Cicéron, *Diu.* I, 70-71. Trad. F. Guillaumont. Le raisonnement de Cratippe sera repris textuellement et réfuté par Cicéron dans *Diu.* II, 108-109.
[211] Notons que cette conception de l'âme faite de « parties », dont l'une détient des attributs rationnels (et divins) et l'autre la faculté de sentir, rappelle Platon, *Tim.* 69c-70a.

cas pendant le sommeil, ou pendant un épisode de délire[212]. Avec l'argument suivant, Cratippe, cité par Quintus, cherche à démontrer qu'une prédiction fausse ne remet pas en cause l'existence de la divination, à condition qu'il y ait eu une prédiction vraie qui ne soit pas due au hasard. Il compare pour cela la faculté de prédire avec la faculté de voir. Ce raisonnement sera réfuté par Cicéron au second livre[213] : il soulignera qu'une prédiction vraie peut toujours s'expliquer par le hasard, ce qui remet en question la mineure du syllogisme cratippéen et permet de rejeter l'ensemble du raisonnement. Il fustige en outre l'inconséquence de Cratippe : son raisonnement pourrait aussi s'appliquer à la divination artificielle qu'il rejette pourtant – comme Cicéron, du reste.

Peut-on rattacher la conception de la divination naturelle attribuée à Cratippe ici à une doctrine philosophique particulière ? P. Moraux, qui s'est penché sur ce texte, a montré que la doctrine de l'âme sur laquelle s'appuie Cratippe est « platonico-aristotélicienne[214] ». Platon en effet expose la thèse de la partition de l'âme en une partie rationnelle, qui possède un caractère divin, et une partie irrationnelle[215], distinction que l'on retrouve chez Aristote[216]. Cependant, la conception de la divination naturelle ici attribuée à Cratippe ne ressemble en rien à ce que l'on peut lire chez Aristote, dans les *Parua animalia* ou le *De anima*[217]. Mais on peut se reporter à un fragment du *De philosophia*, dialogue exotérique en grande partie perdu d'Aristote, dans lequel une thèse proche est formulée :

> Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπό τε τῶν περὶ ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. Ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιασμοὺς καὶ τὰς μαντείας. Ὅταν γάρ, φησίν, ἐν τῷ ὑπνοῦν καθ' ἑαυτὴν γένηται ἡ ψυχή, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεταί τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. Τοιαύτη δέ ἐστι καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων.[218]
>
> Aristote disait que la notion des dieux avait, chez les hommes, une double origine : les événements psychiques et les phénomènes célestes. Elle provient des événements psychiques moyennant les transports que connaît l'âme pendant son sommeil et ses prophéties. Quand l'âme, dit-il, revient à elle-même en s'endormant, comme elle a alors recouvré sa nature propre, elle prophétise et prédit

[212] F. GUILLAUMONT, *Le* De divinatione *de Cicéron et les théories antiques de la divination*, *op. cit.*, p. 163.
[213] Cicéron, *Diu.* II, 108-109.
[214] P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, *op. cit.*, p. 230-231. Moraux p. 230-231, p. 230 pour la citation.
[215] C'est le cas dans Platon, *Ti.*, 69c-70a notamment, où la partie irrationnelle est à nouveau divisée entre θυμός et ἐπιθυμία.
[216] P. Moraux donne l'exemple de *Protreptique*, fr. 6 Ross.
[217] P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, *op. cit.*, p. 239.
[218] Aristote, *De Philosophia*, fr. 12a Ross (= Sextus Empiricus, *Contre les physiciens*, I, 20-23, ici uniquement 20-21). Trad. R. Lefebvre.

> les événements futurs. Elle est aussi dans un état de ce type quand elle se sépare des corps à notre mort.

Dans ce passage du *De philosophia*, c'est l'âme en entier qui est capable de prédire les événements futurs et ce, dans les moments de sommeil. Chez Cratippe, il n'est question que de la partie rationnelle et divine de l'âme qui doit se séparer du corps pour parvenir à formuler une prédiction. Malgré une certaine proximité, il apparaît que la thèse de Cratippe diffère de celle d'Aristote.

Dans le second livre du *De diuinatione*[219], Quintus rattache l'explication de la divination naturelle à celle de Dicéarque de Messine, disciple d'Aristote[220], marquant ainsi l'origine péripatéticienne de cette pensée. Cette association entre Cratippe et Dicéarque a étonné les spécialistes, car la doctrine de l'âme qui est généralement attribuée à Dicéarque est bien différente de celle dont Quintus parle[221]. Cicéron lui-même, dans la première *Tusculane*, attribue à Dicéarque les thèses suivantes : d'une part, dans ses *Dialogues corinthiens*, un des personnages qu'il met en scène, Phérécrate, déclare que l'âme n'est qu'un mot vide de sens et que la force qui nous anime est inséparable du corps[222] ; d'autre part, il s'est efforcé de démontrer, dans ses *Dialogues lesbiens*, que l'âme est mortelle[223]. Il faut encore ajouter à cela que, dans le second livre du *De diuinatione*, on apprend que Dicéarque a affirmé, dans son *magnus liber*, qu'il est préférable de ne pas connaître les événements futurs[224]. Tout cela semble contredire l'affirmation selon laquelle Cratippe et Dicéarque ont le même point de vue sur la divination naturelle. Pour résoudre cette contradiction, on peut considérer que l'erreur est celle de Cicéron, comme le fait F. Wehrli[225] – mais c'est oublier que Cicéron connaît bien les écrits de Dicéarque. Il nous semble que la solution proposée par P. Moraux est plus satisfaisante : il suggère que Dicéarque admet à la fois que l'âme est mortelle et que l'être humain possède un intellect de nature divine, qui serait à l'origine de la divination naturelle. Par conséquent, Dicéarque peut à la fois admettre la possibilité de la divination naturelle et considérer, d'un point de vue moral, qu'il est inutile de connaître l'avenir[226]. Sans défendre des thèses similaires,

---

[219] Cicéron, *Diu.* II, 100.
[220] Sur Dicéarque de Messine, péripatéticien connu en particulier pour avoir défendu la supériorité de la vie pratique sur la vie contemplative face à Théophraste, voir J.-P. SCHNEIDER, « Dicéarque de Messine », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 1994, vol. II, p. 760-764.
[221] Sur ce point, nous sommes redevables de la synthèse proposée par F. GUILLAUMONT, *Le* De divinatione *de Cicéron et les théories antiques de la divination*, *op. cit.*, p. 161-163, dont nous reprenons les grandes lignes ici.
[222] Cicéron, *Tusc.* I, 21.
[223] Cicéron, *Tusc.* I, 77.
[224] Cicéron, *Diu.* II, 105.
[225] F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles. I Dikaiarchos*, 2e éd., Basel-Stuttgart, Schwabe & co. Verlag, 1967, p. 46.
[226] P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, *op. cit.*, p. 245-247.

Cratippe et Dicéarque peuvent donc s'accorder sur un point précis, celui de la divination naturelle.

Ce premier point résolu, on peut affirmer que Cratippe est au moins présenté comme un péripatéticien par Cicéron. Il n'en reste pas moins que sa doctrine semble différente de celle de Dicéarque et de celle d'Aristote. F. Verde propose de rattacher la pensée de Cratippe à celle de Cléarque de Soles[227]. Ce disciple d'Aristote qui « semble revenir à la psychologie de Platon et du jeune Aristote[228] » est l'auteur d'un dialogue Περὶ ὕπνου. Dans deux des fragments conservés, Cléarque fait le récit de scènes de séparation de l'âme et du corps (ou excursions psychiques[229]). Dans le premier, rapporté par Proclus[230], un individu reprend vie alors qu'il est sur le point d'être enterré et rapporte son expérience après avoir été « hors de son corps » ; dans le second[231], un magicien aurait fait sortir l'âme du corps d'un jeune garçon à l'aide d'une baguette. Ce rapprochement entre les deux philosophes permet à F. Verde d'inscrire la pensée cratipienne dans celle du Peripatos, tout en admettant l'influence que le dualisme platonicien a semble-t-il continué à avoir sur Cratippe devenu péripatéticien. À la suite de ce détour par le *De diuinatione* et l'exposé de la pensée de Cratippe sur la divination naturelle, il apparaît clairement que le philosophe ne s'est pas entièrement détaché de la pensée platonicienne et l'on peut affirmer, à la suite de C. Lévy, que l'on trouve chez Cratippe un « mélange d'aristotélisme et de platonisme prouvant qu'il avait cherché à perpétuer, sous une forme plus explicitement aristotélicienne, l'enseignement de son maître Antiochus[232] ». L'assimilation de Cratippe à un péripatéticien correspond donc tout au moins à un raccourci, qui permet à Cicéron de distinguer nettement la philosophie de Cratippe et celle d'Antiochus, malgré des positions parfois semblables. Cela correspondrait à une stratégie de la Nouvelle Académie face à Antiochus signalée par C. Lévy : insister sur la spécificité de la doctrine aristotélicienne pour « créer de sérieuses failles dans la doctrine académico-péripatéticienne d'Antiochus[233] ».

2.2.3. *Quel rôle pour Cratippe dans le* Timaeus *?*

Maintenant que nous avons présenté Cratippe et sa philosophie – ou du moins, les thèses que Cicéron lui attribue – il reste à s'interroger sur la place qui lui était réservée dans le dialogue

[227] F. VERDE, *Peripatetic philosophy in context : knowledge, time, and soul from Theophrastus to Cratippus*, Berlin, Walter de Gruyter, 2022, p. 167-168.
[228] J.-P. SCHNEIDER, « Cléarque de Soles », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 1994, vol. II, p. 415-420, rubrique « psychologie ».
[229] Voir l'analyse des fragments par F. VERDE, *Peripatetic philosophy in context*, *op. cit.*, p. 130-141.
[230] Proclus, *In Remp.* II, p. 113, 25.
[231] Proclus, *In Remp.* II, p. 122, 123, 12.
[232] C. LEVY, « Cicéron et l'aristotélisme d'Antiochus d'Ascalon », *op. cit.*, p. 229.
[233] C. LEVY, « Cicéron et l'aristotélisme d'Antiochus d'Ascalon », *op. cit.*, p. 243.

de Cicéron. Contrairement à Nigidius qui correspond à une version romanisée de l'image qu'a Cicéron de Timée, Cratippe n'a de point commun avec aucun des autres interlocuteurs du dialogue platonicien. En outre, comme cela a déjà été signalé, c'est le seul personnage grec à figurer dans un dialogue cicéronien. Sa présence est donc intrigante à plus d'un titre.

Il est vrai que Cicéron a coutume de faire figurer dans ses dialogues philosophiques des membres de l'élite politique et culturelle romaine, dans le cadre aristocratique de la villa italienne. Mais, on l'a vu, le cadre du *Timaeus* se démarque, puisqu'il s'agit, avec le livre V du *De finibus*, de l'un des rares dialogues situés hors d'Italie. Cicéron brouille les frontières de la philosophie romaine en situant le dialogue à Éphèse, mais aussi en faisant figurer un philosophe grec dans son dialogue. Il faut cependant noter le statut spécifique de Cratippe, qui explique en partie le choix de Cicéron. En effet, lorsque Cicéron écrit le *Timaeus*, il a déjà obtenu de César la citoyenneté romaine pour Cratippe et ce dernier est devenu le professeur de philosophie de son fils, envoyé à Athènes[234]. Au moment fictif du dialogue, en 51, Cratippe n'est pas encore citoyen romain et rencontre Cicéron pour la première fois. Faire figurer Cratippe dans son dialogue romain est une façon pour l'Arpinate de rendre hommage au précepteur de son fils et à un philosophe qu'il admire grandement, mais c'est aussi considérer qu'il est « suffisamment romain » pour figurer dans un dialogue cicéronien. En outre, la situation du dialogue à Éphèse s'explique notamment par le fait qu'elle permet à Cicéron de mettre en valeur les charges politiques des deux interlocuteurs romains. Pour ménager l'effet de réel tant recherché par Cicéron, ce dernier devait choisir comme troisième interlocuteur quelqu'un qui pouvait être présent à Éphèse à ce moment-là. En choisissant un cadre grec pour son dialogue romain, Cicéron exporte la discussion philosophique dans une province romaine : il y a un double mouvement entre la Grèce et Rome dans l'appropriation de la philosophie. En effet, Cicéron puise certes aux sources grecques de la philosophie, mais il s'efforce en retour de replacer la philosophie romaine ainsi développée dans un cadre grec, Éphèse, devenue une province romaine. Il en va de même pour Cratippe : philosophe grec, il est devenu citoyen romain et figure désormais dans un dialogue romain aux côtés de l'élite politique et culturelle romaine.

Si la place de Cratippe s'explique par l'effet de romanisation recherché par Cicéron, il reste à déterminer le rôle qui pouvait lui être assigné dans le dialogue. D. Sedley a considéré que Cratippe ne pouvait être qu'un personnage muet, en raison de l'exceptionnalité de la présence d'un grec dans un dialogue romain[235]. Cicéron, n'ayant pas trouvé de candidat romain pour le rôle du philosophe péripatéticien, se serait rabattu sur Cratippe et aurait cependant

[234] Cicéron, *Off.* I, 1.
[235] D. SEDLEY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 194-195.

assigné l'exposé de la doctrine péripatéticienne à un « interlocuteur romain mineur[236] », que le *prooemium* ne cite pas, ou à Cicéron. Cratippe, en effet, ne pouvait parler ni grec ni latin dans le dialogue cicéronien. D. Sedley a raison de s'interroger sur la langue dans laquelle pourrait s'exprimer Cratippe : il est impensable que Cicéron introduise un exposé en grec dans un dialogue, aussi faut-il rejeter l'hypothèse selon laquelle Cratippe parlerait grec. Pourrait-il s'exprimer en latin ? Il est vrai, comme l'a noté H.-I. Marrou, que « peu de Grecs apprennent le latin[237] » à la fin de la République. Cependant, Cratippe n'est pas, on l'a vu, un Grec comme les autres, et sa citoyenneté romaine peut changer la donne. Dès lors, plutôt que d'imaginer un stratagème dans lequel Cratippe ne serait présent que pour approuver un discours péripatéticien prononcé en latin par quelqu'un d'autre, on peut supposer que Cicéron avait envisagé de faire parler Cratippe en latin. Ce tour de force aurait permis de représenter la romanisation de la philosophie en acte[238].

Enfin, Cicéron présente Cratippe comme un péripatéticien. Dans le *De diuinatione*, Quintus lui attribue une défense de la divination naturelle, mais note qu'il rejette l'existence de la divination artificielle. C'est un point sur lequel Nigidius et Cratippe sont en désaccord, puisque le premier, comme l'attestent ses écrits *De extiis* ou les anecdotes rapportées à son sujet, apparaît comme un défenseur – et un acteur – de la divination artificielle. Ce désaccord évident suggère que les deux philosophes seraient à même de débattre à ce sujet. Quel serait alors le rôle de la « traduction » cicéronienne du *Timée* de Platon dans ce débat ? Pour répondre à cette question, il convient d'enquêter sur les modalités du dialogue que Cicéron voulait écrire. Pour cela nous proposons, dans la section suivante, de rassembler les indices que donne à ce sujet le *prooemium*.

[236] D. SEDLEY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 195.
[237] Voir H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1964, p. 376-377.
[238] Cicéron n'a cependant pas achevé son dialogue et n'est donc pas allé au bout de cette démarche. On peut imaginer que l'éventualité de faire parler un personnage grec en latin n'ait pas été tout à fait satisfaisante pour Cicéron et qu'il cherchait peut-être une autre solution pour l'intervenant péripatéticien. Cela pourrait être une des raisons de l'inachèvement de son ouvrage.

3. Quel *prooemium* pour quel dialogue ? Questions de méthode

L'étude des personnages du *prooemium* et de leur statut dans le dialogue par Cicéron nous mène à la question suivante : quel dialogue avait prévu d'écrire Cicéron ? Et dans ce dialogue, peut-on déterminer le statut du texte latin issu du *Timée* de Platon ? Après avoir étudié le cadre dramatique exposé dans le *prooemium*, nous nous proposons de rassembler les indices relatifs au dispositif dialogique annoncé. En effet, comme nous l'avons souligné, le *prooemium* cicéronien est un genre de texte codifié, qui présente des schémas récurrents et adaptés au type de dialogue mis en place. Par conséquent, en étudiant ces indices et en les comparant aux autres dialogues de la même époque, nous pourrons déterminer les contours du dialogue annoncé par le *prooemium* – même si Cicéron ne l'a pas écrit.

3.1. *Les types de dialogues : Héraclide du Pont et Aristote*

Nous savons que Cicéron distingue lui-même deux types de dialogues dans son œuvre philosophique, qu'il associe chacun à l'influence de deux auteurs grecs, élèves de Platon : Héraclide du Pont[239] et Aristote. Il en fait état dans une lettre à Atticus du 29 juin 45, dans laquelle il justifie ses choix concernant le remaniement des *Académiques*[240]. En effet, dans la première version, il avait mis en scène Catulus, Lucullus et Hortensius, mais il juge finalement que le dialogue n'est pas suffisamment vraisemblable : les connaissances philosophiques réelles des personnages ne sont pas aussi approfondies que celles qu'il leur prête dans la fiction dialogique. Or, Atticus avait précédemment annoncé à Cicéron que Varron désirait figurer dans un ouvrage de l'Arpinate et lui suggérait de mettre en scène, dans la nouvelle version, Cotta et Varron. Cicéron rejette en partie cette proposition :

> *Si Cottam et Varronem fecissem inter se disputantis, ut a te proximis litteris admoneor, meum κωφὸν πρόσωπον esset. Hoc in antiquis personis suauiter fit, ut et Heraclides in multis et nos in sex de re*

[239] Sur ce disciple de Platon et membre actif de l'Académie, voir H. B. GOTTSCHALK, *Heraclides of Pontus*, Oxford, Clarendon Press, 1980 ; J.-P. SCHNEIDER, « Héraclide le Pontique », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 2000, vol. III, p. 563-568 ; W. W. FORTENBAUGH et E. E. PENDER (éd.), *Heraclides of Pontus : discussion*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2009, en particulier J. MEJER, « Heraclides' intellectual context », dans W. W. Fortenbaugh et E. E. Pender (éd.), *Heraclides of Pontus : discussion*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2009, p. 27-40 ; M. FOX, « Heraclides of Pontus and the philosophical dialogue », dans W. W. Fortenbaugh et E. E. Pender (éd.), *Heraclides of Pontus : discussion*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2009, p. 41-67.

[240] Sur les deux versions de cet ouvrage et les remaniements opérés par Cicéron, voir notre mise au point au chapitre 1, p. 79-80.

publica libris fecimus. Sunt etiam de oratore nostri tres mihi uehementer probati. In eis quoque eae personae sunt ut mihi tacendum fuerit. Crassus enim loquitur, Antonius, Catulus senex, C. Iulius, frater Catuli, Cotta, Sulpicius. Puero me hic sermo inducitur, ut nullae esse possent partes meae. Quae autem his temporibus scripsi Ἀριστοτέλειον morem habent, in quo ita sermo inducitur ceterorum ut penes ipsum sit principatus. Ita confeci quinque libros Περὶ τελῶν ut epicurea L. Torquato, Stoica M. Catoni, περιπατητικὰ M. Pisoni darem ; ἀζηλοτύπητον id fore putaram quod omnes illi decesserant. Haec Academica, ut scis, cum Catulo, Lucullo, Hortensio contuleram.[241]

Si j'avais fait dialoguer Cotta et Varron, comme tu me le suggères dans ta dernière lettre, je ne jouerais qu'un *rôle muet*. Ceci se révèle plein de charme avec les personnages du passé ; Héraclide l'a fait dans de nombreux ouvrages et moi-même dans les six livres *Sur la République* ; il y a aussi mes trois livres *De l'orateur*, dont je pense beaucoup de bien ; là encore, le choix des personnages m'a obligé à me taire, puisque les interlocuteurs sont Crassus, Antonius, Catulus l'Ancien, son frère C. Julius, Cotta et Sulpicius ; la mise en scène de cet entretien le place durant mon enfance, en sorte que je n'y pouvais jouer aucun rôle. En revanche, mes écrits tout récents imitent la manière *aristotélicienne*, dans laquelle la mise en scène des autres interlocuteurs ménage à l'auteur le rôle principal. C'est de cette façon que j'ai composé mes cinq livres *Sur les termes extrêmes*, en confiant la thèse épicurienne à L. Torquatus, la thèse stoïcienne à M. Caton, la thèse *péripatéticienne* à M. Pison ; j'avais cru que la disparition de tous ces personnages *exclurait la jalousie*. Quant à ces entretiens *Académiques*, comme tu le sais, j'y avais pris part avec Catulus, Lucullus et Hortensius.

On sait peu de choses sur les dialogues d'Héraclide et Aristote dont parle Cicéron, malgré la grande influence de leurs œuvres sur les Anciens[242]. Il est certain que leurs dialogues différaient grandement de ceux de Platon, notamment parce qu'ils n'étaient plus centrés autour de la figure de Socrate et de la conversation spontanée, mais reproduisaient les débats formels des écoles philosophiques[243]. D'après Cicéron, dans les dialogues à la manière d'Héraclide du Pont, les personnages du dialogue appartiennent à une époque passée, ce qui implique que l'auteur ne peut pas prendre part au dialogue. En revanche, Aristote, dans ses dialogues exotériques, prend part en tant que personnage à la discussion qu'il rapporte, ce qui implique, pour que le récit soit vraisemblable, que les personnages soient ses contemporains. C. Guérin a montré que cette distinction cicéronienne est faite à partir de modèles tronqués et

[241] Cicéron, *Att.* XIII, 19, 3-5. Trad. J. Beaujeu.
[242] Sur l'importance de la figure d'Héraclide du Pont pour les Anciens, voir J. MEJER, « Heraclides' intellectual context », *op. cit.* Sur le dialogue héraclidéen, la synthèse la plus récente, à notre connaissance, est celle de M. FOX, « Heraclides of Pontus and the philosophical dialogue », *op. cit.*
[243] R. HIRZEL, *Der dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, *op. cit.*, p. 321 ; H. B. GOTTSCHALK, *Heraclides of Pontus*, *op. cit.*, p. 9-12.

reconstruits[244] : ce n'est donc pas à partir d'une opposition entre Héraclide et Aristote qu'il faut lire les différents dialogues cicéroniens, mais à partir de ce que Cicéron en dit lui-même[245].

On peut, en revanche, se pencher sur la réaction de Cicéron à la proposition d'Atticus. Dans cette lettre, Cicéron refuse de faire intervenir Cotta dans la seconde version des *Académiques* – il conserve en revanche le personnage de Varron – car il aurait pris le rôle qu'il s'était lui-même réservé, à savoir la défense des thèses de la Nouvelle Académie. Par conséquent, Cicéron aurait joué un « rôle muet », ce qui ne lui paraît pas acceptable au milieu de personnages contemporains[246]. Il accepte cependant de ne pas intervenir dans les dialogues à la manière d'Héraclide, comme la *République* ou le *De oratore*[247], malgré les critiques de son ami Cn. Sallustius, qu'il rapporte à son frère Quintus dans une lettre de l'automne 54 :

> *Quod quaeris quid de illis libris egerim quos cum essem in Cumano scribere institui, non cessaui neque cesso, sed saepe iam scribendi totum consilium rationemque mutaui. Nam iam duobus factis libris, in quibus nouendialibus feriis quae fuerunt Tuditano et Aquilio consulibus sermo est a me institutus Africani paulo ante mortem et Laeli, Phili, Manili, Q. Tuberonis, P. Rutili, et Laeli generorum, Fanni et Scaeuolae, sermo autem in nouem et dies et libros distributus de optimo statu ciuitatis et de optimo ciue (sane texebatur opus luculente hominumque dignitas aliquantum orationi ponderis adferebat), ii libri cum in Tusculano mihi legerentur audiente Sallustio, admonitus sum ab illo multo maiore auctoritate illis de rebus dici posse si ipse loquerer de re publica, praesertim cum essem non Heraclides Ponticus se consularis et is qui in maximis uersatus in re publica rebus essem ; quae tam antiquis hominibus attribuerem, ea uisum iri ficta esse ; oratorum sermonem in illis nostris libris, quod esset de ratione dicendi, belle a me remouisse, ad eos tamen rettulisse quos ipse uidissem ; Aristotelem denique quae de re publica et praestanti uiro scribat ipsum loqui. Commouit me, et eo magis quod maximos motus nostrae ciuitatis attingere non poteram, quod erant inferiores quam illorum aetas qui loquebantur. Ego autem id ipsum tum eram secutus, ne in nostra tempora incurrens offenderem quempiam. Nunc et id uitabo et loquar ipse tecum.*[248]

---

[244] C. GUERIN, « *Genus dialogorum meorum* : formes et enjeux du dialogue dans le *De oratore* de Cicéron », dans S. Conte et S. Dubel (éd.), *L'écriture des traités de rhétorique des origines grecques à la Renaissance*, Pessac, Ausonius Éditions, 2016, p. 65-71.

[245] C. AUVRAY-ASSAYAS, « Réécrire Platon ? Les enjeux du dialogue chez Cicéron », dans F. Cossutta et M. Narcy, *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Jérôme Millon, Grenoble, 2001, p. 240.

[246] C'est pourtant le rôle que Cicéron se réservera dans le *De natura deorum*, car il n'y prononce aucun exposé philosophique. Cela ne l'empêchera pas de donner son point de vue sur les exposés de ses interlocuteurs en se gardant ainsi le « mot de la fin ».

[247] Le cas du *De oratore* est un peu plus complexe : Cicéron prétendait avoir assisté à la discussion qu'il rapportait dans cet ouvrage, ce qui n'était pas l'usage d'Héraclide. Sur le rapport complexe entre les dialogues héraclidéens et le *De oratore*, voir C. GUERIN, « *Genus dialogorum meorum* : formes et enjeux du dialogue dans le *De oratore* de Cicéron », *op. cit.*

[248] Cicéron, *Q. fr.* III, 5, 1-2. Trad. L.-A. Constans.

> Tu me demandes des nouvelles de cet ouvrage que j'ai entrepris d'écrire quand j'étais dans ma villa de Cumes : je n'ai pas cessé ni ne cesse d'y travailler, mais j'en ai déjà changé plus d'une fois toute l'économie. J'en avais déjà composé deux livres : je supposais, pendant les fêtes de neuf jours qui eurent lieu sous le consulat de Tuditanus et d'Aquilius, une conversation s'engageant entre l'Africain, peu avant sa mort, et Lélius, Philus, Manilius, Q. Tubéron, P. Rutilius, enfin les gendres de Lélius, Fannius et Scévola ; j'avais distribué l'entretien en neuf jours et autant de livres, il avait pour sujet le meilleur type de constitution politique et le citoyen idéal ; la rédaction marchait fort bien, et la dignité des personnages ajoutait beaucoup de poids aux discours que je leur prêtais. Mais comme je me faisais donner lecture de ces livres dans ma villa de Tusculum en présence de Sallustius, celui-ci me fit observer qu'il était possible de traiter ces sujets-là avec beaucoup plus d'autorité, si je parlais de la république en mon propre nom : n'étais pas autre chose qu'un Héraclide du Pont ? n'étais-je pas un consulaire, et qui avait été mêlé aux événements politiques les plus graves ? Ces propos que j'attribuerais à des personnages aussi anciens seraient considérés comme imaginaires : pour la conversation entre orateurs qui est dans mon précédent ouvrage [le *De oratore*], il s'y agissait de l'art de la parole, j'avais eu un geste élégant en évitant de m'y mêler ; toutefois j'y avais fait parler des gens que j'avais pu voir moi-même ; enfin, Aristote, quand il parle de la république et de l'homme d'État supérieur, parle en son propre nom. Ces arguments me touchèrent, d'autant plus qu'il m'était impossible de parler des plus grands bouleversements de notre cité, parce qu'ils étaient postérieurs à l'époque où vivaient les interlocuteurs du dialogue. C'était d'ailleurs ce que je m'étais d'abord proposé, ne voulant pas qu'une incursion dans l'histoire contemporaine me fît heurter et offenser quelqu'un. Mais maintenant, tout en évitant cet écueil, c'est moi-même qui parlerai, dans un entretien avec toi.

Le cadre prévu pour la *République* est critiqué par Sallustius car il ne permet pas à Cicéron de s'exprimer en son nom propre ni de traiter des sujets d'actualité. En faisant le récit d'un événement passé que Cicéron ne peut pas avoir vécu, il est également moins vraisemblable. Ce type de dialogue manque, pour ces raisons, d'*auctoritas*. Cicéron semble convaincu par ces critiques puisqu'il envisage de remanier entièrement l'ouvrage et d'en faire une discussion entre lui et son frère. Il n'ira cependant pas au bout de cette idée puisque la *République* publiée sera finalement composée avec les interlocuteurs prévus dans la première version. Il y est fait le récit, en six livres, de trois journées d'échanges (au lieu des neuf envisagés), pendant les féries latines de 129. Cicéron n'y joue aucun rôle.

Dans les dialogues à la manière d'Aristote, tels qu'ils sont, du moins, présentés par Cicéron, le cadre dramatique est contemporain de l'écriture, et l'auteur joue au contraire un rôle de *principatus*. La connotation politique du terme latin devient évidente à la lecture de la lettre à Quintus : un dialogue « à la manière d'Héraclide » n'est pas digne, selon Sallustius, d'un consulaire, ni de celui qui a déjoué la conjuration de Catilina (*qui in maximis uersatus in re*

publica rebus essem), car Cicéron n'y exerce pas son *auctoritas*. Plus tard, après les Ides de mars 44, la situation sera différente et le rapport de Cicéron au dialogue également. Alors qu'Atticus presse Cicéron d'écrire un texte pour défendre Brutus, ce dernier refuse, car Brutus a déjà publié un tel texte pour se défendre lui-même[249]. Atticus revient à la charge et lui suggère d'écrire un texte « à la manière d'Héraclide[250] ». Cette fois-ci, Cicéron est moins catégorique, et répond simplement qu'il attendra le moment opportun pour le faire[251]. Si la rédaction d'un texte « à la manière d'Héraclide » ne le rebute pas à ce moment-là, c'est précisément parce que, sans *principatus* et sans interlocuteurs contemporains, la défense du tyrannicide serait indirecte et ne pourrait pas lui être reprochée[252]. Par conséquent, en annonçant à Atticus, dans sa lettre de juin 45, que ses écrits récents suivent le modèle d'Aristote, il admet qu'il cherche en partie à « recréer, à un moment où le forum a perdu sa signification politique, un espace de discussion et d'arbitrage dans lequel lui-même puisse exercer une *auctoritas* que la dictature de César avait vidée de son sens[253] ».

Dans la lettre à Atticus citée précédemment, Cicéron donne comme exemples de ces dialogues « à la manière d'Aristote » le *De finibus* puis les *Académiques*. Dans le *De finibus*, il s'agit de trois discussions différentes qui traitent du souverain bien. Trois thèses différentes y sont exposées, chacune par un personnage représentant une école philosophique. L'épicurien Torquatus expose sa thèse dans le premier livre et Cicéron développe une réfutation dans le deuxième. Dans le livre III, le stoïcien Caton, que Cicéron a rencontré par hasard dans la bibliothèque de Lucullus, développe la thèse stoïcienne sur les termes extrêmes, que Cicéron s'emploie à réfuter dans le livre IV. Dans le dernier livre, Cicéron rapporte une discussion censée avoir lieu dans les jardins de l'Académie d'Athènes : Pison y expose le point de vue des *ueteres* selon l'enseignement d'Antiochus d'Ascalon devant Cicéron, son frère Quintus et son cousin Lucius. Cicéron formule des objections au début et à la fin du discours de Pison. L'ordre dans lequel sont exposés les discours instaure en outre une hiérarchie à laquelle il faut être attentif[254] : la doctrine épicurienne, qui ouvre le *De finibus*, est ainsi présentée comme la plus simple à réfuter. Dans les *Académiques*, la question est plus délicate en raison de la

[249] Voir Cicéron, *Att.* XV, 3, 2.
[250] Cicéron, *Att.* XV, 4, 3.
[251] Voir Cicéron, *Att.* XV, 4, 3.
[252] Le projet ne verra finalement pas le jour. H. B. Gottschalk suggère que Cicéron n'a pas trouvé de cadre historique romain adéquat pour mettre en scène un dialogue sur le tyrannicide. Tarquin, par exemple, n'a pas été assassiné. Voir H. B. GOTTSCHALK, *Heraclides of Pontus*, *op. cit.*, p. 12.
[253] C. LEVY, « Les *Tusculanes* et le dialogue cicéronien », *op. cit.*, p. 24.
[254] G. M. MÜLLER, « *Continentem orationem audire malo* (Cic. *Tusc.* 1,16). Gesprächsdynamik und römisches Selbstverständnis in den *Tusculanae disputationes* mit einem Ausblick auf *De finibus bonorum et malorum* und Ciceros frühe Dialoge », dans G. M. Müller et J. Müller (éd.), *Cicero ethicus : die* Tusculanae disputationes *im Vergleich mit* De finibus bonorum et malorum, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2020, p. 45-111.

transmission altérée du texte. Commmençons par le *Lucullus*. Ce livre était précédé d'un *Catulus* perdu, dans lequel Catulus et Hortensius s'exprimaient[255]. Dans le *Lucullus*, le personnage éponyme expose les thèses d'Antiochus d'Ascalon et Cicéron les réfute en développant les positions de la Nouvelle Académie. Dans la seconde version des *Académiques*, c'est Varron qui expose les positions d'Antiochus d'Ascalon[256] et Cicéron les réfute dans un exposé qui développe les positions de la Nouvelle Académie, dont nous n'avons conservé que le début[257]. Dans ces deux dialogues, les *Académiques* et le *De finibus*, écrits dans la première moitié de l'année 45, Cicéron se ménage un rôle de réfutateur, qu'il conserve dans le *De diuinatione*. Ce *principatus* est « exercé presque sans partage » dans les *Tusculanes*. Chaque fois, cela permet à Cicéron de rattacher son ouvrage à la méthode néo-académicienne de recherche de la vérité, en proposant des discussions *in utramque partem*.

Malgré la référence historique faite à Aristote, Cicéron fait donc preuve d'innovation dans l'agencement de ses dialogues, comme l'a récemment souligné M. Fox. C'est une « contribution majeure[258] » de Cicéron que mettre en scène des interlocuteurs comme représentants d'une école et une doctrine philosophique : la forme du dialogue permet à la fois de présenter à ses lecteurs et concitoyens les doctrines des écoles hellénistiques et de les mettre en débat, selon les méthodes de la Nouvelle Académie. C'est pourquoi on ne s'étonnera pas que Cicéron, dans le *prooemium* du *Timaeus*, fasse une référence explicite à la Nouvelle Académie, à travers l'expression *Carneadeo more et modo*, et à son ouvrage précédent, les *Académiques*.

3.2. Carneadeo more et modo

Dès la première phrase du *prooemium* – tel que, du moins, il nous est parvenu – Cicéron fait référence aux *Académiques* et nous permet ainsi de situer son nouveau dialogue par rapport aux précédents :

---

[255] Cicéron, *Luc.* 10 : *Hic Catulus : « Etsi heri », inquit, « id quod quaerebatur paene explicatum est, ut tota fere quaestio tractata uideatur, tamen expecto ea quae te pollicitus es, Luculle, ab Antiocho audita dicturum » « Equidem », inquit Hortensius, « feci plus quam uellem […] »* (« Alors, Catulus prit la parole : "Bien que, hier, nous ayons presque entièrement développé notre enquête, au point que la question semble à peu près traitée, j'attends encore, Lucullus, que tu remplisses ta promesse, en rapportant ce que tu as entendu de la bouche d'Antiochus." "Quant à moi", dit Hortensius, "j'en ai fait plus que je ne voulais […]" » trad. J. Kany-Turpin).
[256] Cicéron, *Acad.* I, 15-42.
[257] Cicéron, *Acad.* I, 44-46.
[258] M. Fox, « Cicero and the Evolution of Philosophical Dialogue », *op. cit.*, p. 162.

Multa sunt a nobis et in Academicis conscripta contra physicos et saepe cum P. Nigidio Carneadeo more et modo disputata.[259]

J'ai beaucoup écrit dans mes *Académiques* contre les philosophes de la nature et j'ai souvent discuté à leur sujet, avec Publius Nigidius, selon la méthode habituelle de Carnéade.

Les *proœmia* cicéroniens présentent souvent le dialogue qu'ils introduisent comme représentatif des discussions habituellement menées par les interlocuteurs du dialogue[260]. Cette mention de la « méthode habituelle de Carnéade » laisse donc entendre qu'elle est celle qui régira le dialogue introduit par notre *proœmium*. Mais à quoi correspond une *disputatio Carneadeo more et modo* pour Cicéron ?

Carnéade est connu, chez les Anciens, en particulier pour sa prise de parole lors de l'ambassade de 155, alors qu'il était scholarque de l'Académie. À la suite du sac de la ville d'Oropos par les Athéniens, Rome demande des comptes à Athènes, qui envoie, en guise d'ambassade, trois philosophes : le stoïcien Diogène de Babylonie, le péripatéticien Critolaos et Carnéade[261]. L'arrivée des trois philosophes à Rome crée ce que C. Lévy n'hésite pas à qualifier de « choc culturel[262] » chez les tenants du *mos maiorum* romain, représentés par Caton, qui incite le Sénat à traiter rapidement l'affaire pour que les philosophes repartent au plus vite et ne puissent pas « corrompre la jeunesse[263] ». À cette occasion, Carnéade aurait prononcé à Rome deux discours apparemment contradictoires : l'un en faveur de la justice, l'autre, prononcé le lendemain, contre la justice. Qu'elle ait réellement eu lieu ou non[264], cette prise de parole a joué un rôle important dans l'Académie : il est vraisemblable que cette *disputatio* ait fait partie des enseignements de l'Académie, jusqu'à Philon de Larissa[265]. Dans le livre III du *De republica*, deux interlocuteurs du dialogue prononcent chacun un discours : Philus disserte contre la justice et Laelius, pour la justice. En mettant en scène ces discours contradictoires

[259] Cicéron, *Tim.* I, 1.
[260] Voir Cicéron, *Luc.* 9 ; *Diu.* I, 8 ; *Nat. Deor.* I, 15 ; *Fat.* 2. Ces passages sont rassemblés dans l'annexe 1, p. 523.
[261] Sur cet événement, la bibliographie est riche. On peut se reporter, dans un premier temps, à J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Rome, École française de Rome, 1988, p. 351-363 ; C. LEVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 76-78 ; J. G. F. POWELL, « The Embassy of the Three Philosophers to Rome in 155 bc », dans C. Kremmydas et K. Tempest (éd.), *Hellenistic Oratory*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 218-247 ; S. MARCHAND, *Le scepticisme*, *op. cit.*, p. 85-89. Sur la réception cicéronienne, voir T. BENATOUÏL, « Entre sophistique, scepticisme et platonisme. Le discours de Philus et de Carnéade sur la justice dans le *De re publica* », dans S. Marchand et D. E. Machuca (éd.), *Les Raisons du doute. Études sur le scepticisme antique*, Classiques Garnier, Paris, 2019, p. 181-212.
[262] C. LEVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 77.
[263] C'est en tout cas ce qu'affirme Plutarque, *Caton l'Ancien*, 22-23.
[264] J. G. F. Powell y voit une « *literary fiction* », voir J. G. F. POWELL, « The Embassy of the Three Philosophers to Rome in 155 bc », *op. cit.*, p. 240-242. Cicéron, qui relate l'événement dans la quatrième *Tusculane*, semble y croire (voir *Tusc.* IV, 5-6).
[265] C. LÉVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 497. Lévy p. 497.

dans son dialogue, Cicéron reprend le flambeau de Carnéade en soutenant, cette fois-ci en tant qu'auteur, le pour et le contre[266].

L'intérêt de Cicéron pour le discours de Carnéade s'explique par le fait que cette *disputatio in utramque partem* a été érigée en méthode par l'Académie, comme le souligne Cicéron dans le *De natura deorum* :

> *Vt haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte iudicandi, profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade, usque ad nostram uiguit aetatem ; quam nunc prope modum orbam esse in ipsa Graecia intellego. Quod non Academiae uitio sed tarditate hominum arbitror contigisse. Nam si singulas disciplinas percipere magnum est, quanto maius omnis ; quod facere iis necesse est quibus propositum est ueri reperiendi causa et contra omnes philosophos et pro omnibus dicere.*[267]
>
> C'est ainsi que la méthode philosophique qui consiste à argumenter contre toutes les thèses sans formuler un jugement explicite sur aucun sujet, méthode issue de Socrate, renouvelée par Arcésilas et affermie par Carnéade, est restée bien vivante jusqu'à notre époque. Mais je me rends compte qu'aujourd'hui, même en Grèce, elle est privée de défenseurs. Cela est arrivé, je pense, moins par la faute de l'Académie qu'en raison de la lenteur de l'esprit humain. Car s'il est déjà difficile de comprendre les différents systèmes pris isolément, il est d'autant plus ardu de les comprendre tous. Cela est pourtant nécessaire quand on décide de parler pour et contre tous les philosophes afin de découvrir la vérité.

Dans ce passage, Cicéron semble amalgamer deux méthodes philosophiques d'argumentation : le *contra omnia disserere* (« argumenter contre toutes les thèses »), qui consiste en la réfutation de toute thèse sans jamais rien affirmer, et la *disputatio in utramque partem* (*contra omnes philosophos et pro omnibus dicere*), qui consiste à formuler des arguments pour et contre une thèse donnée afin de confronter des opinions contraires dans une quête de vérité. On trouve pourtant une distinction chez Cicéron (et chez les philosophes qui l'ont précédé) entre ces deux méthodes. Dans ses textes portant sur la rhétorique, Cicéron fait de la *disputatio in utramque partem* une méthode aristotélicienne visant à entraîner les jeunes gens :

---

[266] Voir T. BENATOUÏL, « Entre sophistique, scepticisme et platonisme », *op. cit.*, p. 186 n. 18.
[267] Cicéron, *Nat. Deor.*, I, 11. Trad. C. Auvray-Assayas.

In hac Aristoteles adulescentes non ad philosophorum morem tenuiter disserendi, sed ad copiam rhetorum, in utramque partem, ut ornatius et uberius dici posset, exercuit ; idemque locos – sic enim appellat – quasi argumentorum notas tradidit unde omnis in utramque partem traheretur oratio.[268]

Aristote y a exercé les jeunes gens non selon la pratique de discussions subtile des philosophes, mais selon la facilité des rhéteurs, pour pouvoir parler dans l'un et l'autre sens avec plus d'ornement et d'abondance ; c'est lui qui a enseigné les « lieux » – c'est ainsi qu'il les appelle – qui sont comme les « étiquettes » des arguments sous lesquelles on va chercher ce qu'il y a à dire dans l'un ou l'autre sens.

Contrairement à la « pratique de discussion subtile des philosophes », la *disputatio in utramque partem* permet d'exercer à la fois l'orateur et le philosophe. C'est d'ailleurs ce que défend Crassus dans le *De oratore*. En effet, dans l'excursus philosophique du livre III, Crassus distingue la *disputatio in utramque partem* aristotélicienne et le *contra omne quod propositum sit disser[ere]*, attribué à Arcésilas et Carnéade, arguant que l'orateur parfait (*uerus, perfectus* et *solus*) doit savoir maîtriser les deux méthodes, car il doit aussi être un philosophe. A. A. Long rapproche ces deux passages cicéroniens du *prooemium* du *De diuinatione*[269]. En effet, lorsque Cicéron dresse la liste de ses œuvres philosophiques, il se justifie d'y adjoindre le *De oratore* et l'*Orator* en mentionnant la pratique d'Aristote et Théophrase, qui ont « joint à la philosophie les préceptes de l'art oratoire[270] ». Dans le *De finibus*, Pison, dont l'exposé sur le souverain bien doit être rattaché à la doctrine antiochéenne, distingue pourtant les deux méthodes :

Disserendique ab isdem non dialectice solum, sed etiam oratorie praecepta sunt tradita, ab Aristotelesque principe de singulis rebus in utramque partem dicendi exercitatio est instituta, ut non contra omnia semper sicut Arcesilas, diceret, et tamen ut in omnibus rebus, quicquid ex utraque parte dici posset, expromeret.[271]

Pour la méthode du raisonnement, aussi bien du raisonnement dialectique que du raisonnement oratoire, les mêmes philosophes [Aristote et Théophrase] nous ont laissé des préceptes ; et c'est Aristote qui le premier conçut la pratique consistant à présenter sur chaque question le pour et le contre, non pas pour contredire systématiquement toute affirmation, à la manière d'Arcésilas, mais cependant pour en tirer tout ce que contient chaque question qui puisse être dit dans un sens et dans l'autre.

[268] Cicéron, *Orator*, 46. Trad. A. Yon.
[269] A. A. LONG, « Cicero's Plato and Aristotle », dans J. G. F. Powell (éd.), *Cicero the Philosopher : Twelve Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 53-54.
[270] Cicéron, *Diu.* II, 4. Trad. F. Guillaumont.
[271] Cicéron, *Fin.* V, 10. Trad. J. Martha légèrement modifiée.

Exprimée par Pison, cette opposition entre la méthode d'Arcésilas, fondateur de la Nouvelle Académie, et celle d'Aristote doit être lue selon le point de vue antiochéen. C. Lévy considère en effet que cette distinction ne relève pas tant d'un critère historique que du rattachement à une école philosophique en particulier[272]. Selon lui, l'expression *contra omnia dicere* est moins, pour les néo-académiciens, une description précise d'une méthode dialectique qu'un moyen de rattacher la méthode philosophique employée à Socrate – tel que du moins il est perçu par la Nouvelle Académie. Au contraire et de la même façon, la *disputatio in utramque partem*, en tant qu'elle est présentée comme un héritage aristotélicien, est pour Antiochus d'Ascalon un moyen « d'établir son originalité en définissant une tradition différente de celle de l'école qu'il avait quittée[273] ». En revendiquant un héritage dialectique aristotélicien, Antiochus se distingue de la Nouvelle Académie tout en soulignant la réconciliation possible, ici sur le plan dialectique, entre Platon et Aristote.

Mais les propos de Pison ne reflètent pas nécessairement la pensée de Cicéron. Malgré la distinction faite par Pison, il semble que l'Arpinate ait plutôt considéré que les deux méthodes avaient une égale valeur en ce qui concerne la recherche de la vérité. Les *Tusculanes* et le *De fato* suivent la méthode du *contra omnia dicere*, en tout cas selon Hirtius, qui demande expressément à Cicéron, dans le *De fato*, de reprendre cette méthodologie avec lui :

> *Sed quoniam rhetorica mihi uostra sunt nota teque in iis et audiuimus saepe et audiemus, atque hanc Academicorum contra propositum disputandi consuetudinem indicant te suscepisse Tusculanae disputationes, ponere aliquid ad quod audiam, si tibi non est molestum, uolo.*[274]
>
> Mais votre rhétorique m'est connue ; je t'ai souvent entendu sur cette matière et j'en aurai encore l'occasion. Et puisque l'habitude académique de réfuter une proposition donnée est devenue la tienne, comme il apparaît par tes *Tusculanes*, je veux te proposer une thèse que je t'écouterai discuter, si cela ne te déplaît pas.

Cicéron oppose explicitement cette méthode à celle qu'il a employée dans le *De natura deorum* ou dans le *De diuinatione* :

> *Quod autem in aliis libris feci, qui sunt de natura deorum, itemque in eis quos de diuinatione edidi, ut in utramque partem perpetua explicaretur oratio, quo facilius id a quoque probaretur quod cuique maxime probabile uideretur, id in hac disputatione de fato casus quidam ne facerem impediuit.*[275]

[272] C. LÉVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 322-323.
[273] C. LÉVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 322.
[274] Cicéron, *Fat.*, 4. Trad. A. Yon légèrement modifiée.
[275] Cicéron, *Fat.*, 1-2. Trad. A. Yon.

> Quant à la méthode que j'ai suivie dans d'autres livres traitant de la *Nature des Dieux*, et aussi dans ceux que j'ai publiés sur la *Divination* – donner pour les deux thèses un développement continu, de manière qu'il fût plus facile à chacun d'approuver ce qui lui paraissait le plus probable –, une circonstance fortuite m'a empêché de m'y conformer dans cette dissertation sur le *Destin*.

Dans le *De natura deorum* ou le *De diuinatione*, un personnage, présenté comme le représentant de son école philosophique, expose une thèse dans une *oratio perpetua*, puis est réfuté par un autre[276]. Dans le *De natura deorum*, Velléius entame le dialogue en présentant, dans une *oratio perpetua*, la thèse épicurienne, puis est réfuté par l'Académicien Cotta dans le même livre. Vient ensuite l'*oratio perpetua* du stoïcien Balbus au deuxième livre, et sa réfutation par Cotta au troisième livre. Dans le *De diuinatione*, c'est Quintus qui présente la thèse stoïcienne sur la divination au premier livre, et Cicéron qui le réfute au second. La *disputatio in utramque partem* est ainsi associée à l'*oratio perpetua* alors que la méthode réclamée par Hirtius, *contra propositum disputare*, implique des interventions brèves de la part d'Hirtius. En présentant la méthode employée dans le *De fato* comme le fruit du hasard (*casus quidam*), Cicéron suggère que les deux méthodes sont équivalentes. En effet, il met en scène le fait que non seulement, en tant que philosophe, il est capable d'employer l'une comme l'autre, mais également qu'elles peuvent toutes les deux être employées dans la quête de vérité[277]. C'est pourquoi on retrouve l'une comme l'autre dans l'œuvre cicéronienne. Dans les *Tusculanes*, discussions entre Cicéron et un interlocuteur anonyme[278], l'auteur annonce certes, au premier livre, que son dialogue suivra « la vieille méthode socratique qui consiste à réfuter l'opinion d'un interlocuteur[279] », mais très vite il pousse son interlocuteur à préférer un discours suivi[280]. Face à cette contradiction apparente[281], W. Görler a bien montré que la structure du propos tend vers une *disputatio in utramque partem*, dans la mesure où la quête de vérité passe par l'exposé de deux thèses contradictoires[282]. Par exemple, dans le premier livre, pour contredire l'opinion de l'interlocuteur qui affirme que la mort est un mal, Cicéron développe à la fois la thèse

---

[276] Cela n'empêche pas la présence ponctuelle de passages socratiques, que R. Gorman étudie dans un ouvrage consacré. Voir Cicéron, *Rep.* I, 58-63 ; *Fin.* II, 3-17 ; *Fin.* III, 14 ; *Nat. Deor.* II, 20 ; *Nat. Deor.* III, 4-19 ; *Tusc.* I, 8-17 et R. GORMAN, *The Socratic method in the dialogues of Cicero*, *op. cit.*. C. Auvray-Assayas a noté l'importance d'analyser ces passages au sein de la pratique cicéronienne du dialogue et non pour eux-mêmes, voir C. AUVRAY-ASSAYAS, « Le dialogue cicéronien ou le livre éloquent », *op. cit.*, p. 128 n. 12.

[277] C. LÉVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 323.

[278] Sur la structuration du dialogue dans les *Tusculanes*, voir aussi I. GILDENHARD, *Paideia Romana*, *op. cit.* ; L. SCHIRM, « L'école de Tusculum : la forme dialogique comme *exercitatio* », *Cahiers des études anciennes [en ligne]*, LXI, 2024 (en ligne : http://journals.openedition.org/etudesanciennes/4614).

[279] Cicéron, *Tusc.* I, 8 : *uetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi*.

[280] Cicéron, *Tusc.* I, 16-17.

[281] R. GORMAN, *The Socratic method in the dialogues of Cicero*, *op. cit.*, p. 75-76.

[282] W. GÖRLER, « Zum literarischen Charakter und zur Struktur der *Tusculanae Disputationes* », dans W. Görler, *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, Leiden ; Boston, Brill, 2004, p. 232-236.

épicurienne, qui affirme que l'âme meurt avec le corps[283], et la thèse platonicienne, qui au contraire défend l'immortalité de l'âme[284]. Par une concession, il dépasse la contradiction entre les deux thèses pour démontrer que la mort n'est pas un mal. Par conséquent, la prise de parole de Cicéron, si elle ne s'inscrit pas, comme dans le *De natura deorum* par exemple, dans le cadre de l'exposé d'une thèse par un interlocuteur puis de sa réfutation par un autre, est tout de même structurée par la contradiction des thèses[285]. L'approche par questions-réponses est déconstruite en faveur d'un mode de discours adapté, non pas à l'exposé d'une doctrine hellénistique puis à sa réfutation, mais à la thérapie de l'âme[286].

Ce type de méthodologie dialectique hybride ne peut être employée, dans les *Tusculanes* comme dans le *De fato*, que grâce à la différence de statut entre les interlocuteurs. On a souvent souligné la spécificité de l'interlocuteur anonyme des *Tusculanes*, *alter ego* de Cicéron[287] ou représentant de l'ensemble des jeunes *optimates* romains que Cicéron voulait élever contre la tyrannie césarienne[288]. Plus récemment, L. Schirm a proposé de voir chez l'interlocuteur anonyme plusieurs *personae*[289] : homme d'âge mûr, cultivé et épris de philosophie dans les livres I et V ; *adulescens* ingénieux représentant le « champ fertile[290] » qui doit être cultivé par la philosophie dans le livre II ; ou confident discret dans les livres III et IV[291]. Si l'interlocuteur des *Tusculanes* est souvent connaisseur des doctrines philosophiques – il dit par exemple avoir beaucoup lu Platon[292] – il n'est pas associé à une personne réelle ni présenté comme le représentant d'une doctrine philosophique[293]. Dans le *De fato*, l'interlocuteur de Cicéron est Hirtius. Ancien légat de César, consul désigné pour l'année à venir, il a suivi des cours de rhétorique et s'intéresse grandement aux affaires politiques de Rome[294]. Cicéron utilise certes une personne réelle pour construire le personnage d'Hirtius dans le *De fato*, mais il ne lui

[283] Cicéron, *Tusc.* I, 82-92.
[284] Cicéron, *Tusc.* I, 53-76.
[285] S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 63-64.
[286] G. M. MÜLLER, « *Continentem orationem audire malo* (Cic. *Tusc.* 1,16) », *op. cit.*, p. 72-73. G. M. Müller note dans les pages suivantes qu'à l'inverse, les exposés continus de réfutation dans le *De finibus* procèdent par étape, comme s'il s'agissait de répondre argument par argument.
[287] W. GÖRLER, « Zum literarischen Charakter und zur Struktur der *Tusculanae Disputationes* », *op. cit.*, p. 234 n. 26.
[288] I. GILDENHARD, *Paideia Romana*, *op. cit.*, p. 22-25.
[289] « *Persona* », au sens que lui donne C. GUERIN, Persona *: l'élaboration d'une notion rhétorique au Ier siècle av. J.-C*, Paris, Vrin, 2009.
[290] Cicéron parle d'*ager fertilis* dans *Tusc.* II, 13, arguant que ce qui cultive l'âme, c'est la philosophie.
[291] L. SCHIRM, « L'école de Tusculum : la forme dialogique comme *exercitatio* », *op. cit.*.
[292] Cicéron, *Tusc.* I, 24 ; I, 39.
[293] Il est vrai cependant qu'il affirme préférer « se tromper avec Platon » (*Errare mehercule malo cum Platone*) que d'accorder aux Épicuriens qu'ils disent vrai (*Tusc.* I, 39). S'il est donc affilié à la doctrine platonicienne, il n'en est cependant pas considéré comme un spécialiste, comme l'atteste le fait que Cicéron lui conseille de lire des ouvrages de Platon (*Tusc.* I, 24).
[294] Cicéron, *Fat.* 2.

assigne pas de compétences philosophiques particulières et, surtout, il n'en fait pas le représentant d'une école philosophique. Il en va de même dans les *Tusculanes*. Il apparaît dès lors que les dialogues que Cicéron associe à une méthode socratique – bien qu'il n'hésite pas, on l'a vu, à hybrider la structure de son dialogue – mettent en scène l'Arpinate et un personnage présenté comme novice en philosophie ou, du moins, moins savant que lui. Au contraire, dans les dialogues qui alternent entre l'exposé d'une doctrine philosophique par un personnage, puis la réfutation par un autre, les personnages sont présentés comme des représentants éminents de leur école philosophique. C'est le cas des personnages du *De finibus*, des *Académiques*, du *De natura deorum* et, dans une moindre mesure, du *De diuinatione* dans lequel l'interlocuteur de Cicéron est son frère Quintus[295].

Revenons au *prooemium* du *Timaeus*. La référence à la « méthode habituelle de Carnéade » et aux *Académiques* suggère que Cicéron voulait principalement employer la *disputatio in utramque partem* dans son dialogue. Si les dialogues soulignent la capacité d'hybridation dont fait preuve l'Arpinate face à deux méthodes apparemment distinctes, le *contra omnia dicere* et la *disputatio in utramque partem*, il semble cependant que la présentation des personnages nous oriente vers un certain agencement des prises de parole. En effet, les présentations de Nigidius et Cratippe en font des interlocuteurs illustres, représentants d'une doctrine philosophique, respectivement celle de Pythagore et celle d'Aristote. On peut donc légitimement formuler l'hypothèse suivante : l'un des interlocuteurs expose sa thèse, représentative de l'école philosophique à laquelle il a été associé dans le *prooemium*, et il doit ensuite être réfuté. Cependant, une question demeure : si la *disputatio in utramque partem* et le *contra omnia dicere* sont considérés comme des méthodes équivalentes, et qu'Aristote comme Socrate ou Arcésilas peuvent être associés par Cicéron à la *disputatio in utramque partem*, pourquoi choisir de citer Carnéade précisément ? En mentionnant Carnéade, Cicéron se place explicitement dans le cadre de la doctrine néo-académicienne et du doute méthodique. C'est donc selon une approche néo-académicienne que Cicéron aborde le *Timée* dans ce dialogue. Il reste à savoir sur quoi devait porter la polémique philosophique.

[295] Sur le choix du personnage de Quintus dans le *De diuinatione*, voir S. TIMPANARO (éd.), *Cicerone. Della divinazione : con testo a fronte*, 8e éd., Milano, Garzanti, 2008, p. LXXXIV-LXXXVI ; F. PROST, *Quintus Cicéron. Petit manuel de la campagne électorale. Marcus Cicéron. Lettre à son frère Quintus I, 1 et 2*, Paris, les Belles lettres, 2017, p. CLIX-CLXVI.

3.3. Contra physicos *: une orientation dans le sillage des* Académiques

Pour répondre à cette question, notons que Cicéron donne un autre indice à nouveau en lien avec ses *Académiques* : l'expression *contra physicos*. En affirmant qu'il a souvent écrit « contre les philosophes de la nature » et en mentionnant les *Académiques*, Cicéron fait allusion au dissensus des *physici* exposé dans le *Lucullus*[296]. Dans ce livre, Cicéron prend la parole après Lucullus pour exposer les thèses de la Nouvelle Académie contre le dogmatisme antiochéen. Demandant à ces interlocuteurs quelle doctrine sur la nature l'aspirant à la sagesse devrait choisir d'approuver, Cicéron énonce les nombreux désaccords parmi les philosophes qui rendent ce choix difficile :

> *Est enim inter magnos homines summa dissensio. Princeps Thales, unus e septem cui sex reliquos concessisse primas ferunt, ex aqua dixit constare omnia. At hoc Anaximandro populari et sodali suo non persuasit ; is enim infinitatem naturae dixit esse e qua omnia gignerentur. Post eius auditor Anaximenes infinitum aera, sed ea quae ex eo orerentur definita ; gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex iis omnia. Anaxagoras materiam infinitam, sed ex ea particulas similis inter se minutas, eas primum confusas postea in ordinem adductas mente diuina. Xenophanes paulo etiam antiquior unum esse omnia, neque id esse mutabile, et id esse deum neque natum umquam et sempiternum, conglobata figura. Parmenides ignem qui moueat, terram quae ab eo formetur : Leucippus plenum et inane. Democritus huic in hoc similis, uberior in ceteris. Empedocles haec peruolgata et nota quattuor. Heraclitus ignem. Melissus hoc quod esset infinitum et inmutabile et fuisse semper et fore. Plato ex materia in se omnia recipiente mundum factum esse censet a deo sempiternum. Pythagorei ex numeris et mathematicorum initiis proficisci uolunt omnia. Ex is eliget uester sapiens unum aliquem credo, quem sequatur, ceteri tot uiri et tanti repudiati ab eo condemnatique discedent.*[297]
>
> Il règne à ce sujet un désaccord extrême parmi les grands hommes. À leur tête, Thalès, l'un des Sept Sages, à qui, selon la tradition, les six autres cédèrent le premier rang, a dit que toutes les choses se composent d'eau. Mais il n'a pas pu persuader Anaximandre, son compatriote et confrère. Celui-ci a dit qu'il existait une infinité de la nature, dont tout naissait. Ensuite, son disciple Anaximène soutint que l'air était infini, mais que les choses qui en naissaient étaient finies : la terre, l'eau, le feu, qui à leur tour donnaient naissance à tout. Anaxagore, que la matière est infinie, mais se compose de particules infimes, semblables entre elles ; d'abord mêlées, elles furent ensuite mises en ordre par une intelligence divine. Selon Xénophane (un peu antérieur), l'univers est un et immuable, il est dieu, sans commencement, éternel, de forme sphérique. Selon Parménide, le premier élément est le

[296] Il est vrai qu'au moment où Cicéron écrit le *Timaeus*, il a déjà remanié ses *Académiques* et en a proposé une seconde version, dont ne fait pas partie le *Lucullus*. Il est possible que Cicéron n'y ait pas repris tel quel le dissensus physique exposé dans le *Lucullus*, mais la mention de l'expression *contra physicos* suggère que les seconds *Académiques* contenaient un passage sinon identique au moins similaire.
[297] Cicéron, *Luc.* 117-119. Trad. J. Kany-Turpin légèrement modifiée.

feu, lequel donne un mouvement à la terre, qui a reçu du feu sa conformation. Selon Leucippe, le plein et le vide. Démocrite lui est semblable sur ce point, mais plus riche pour le reste. Empédocle professa les quatre éléments que nous connaissons. Héraclite, le feu. Pour Melissos, l'univers est infini et immuable, a toujours existé et existera toujours. Platon considère qu'à partir de la matière qui reçoit tout en elle le monde a été créé par Dieu pour l'éternité. Les Pythagoriciens veulent que l'univers provienne des nombres et de principes mathématiques. Parmi ceux-ci, votre sage n'en choisira qu'un seul, je crois, pour en faire son guide ; les autres, tous ces hommes si grands, répudiés par lui et condamnés, se retireront.

Cicéron énumère ici les différentes thèses concernant les ἀρχαί, c'est-à-dire « ce dont toutes les choses qui existent sont constituées[298] » selon la définition donnée par Aristote. Cet exposé apparaît, au premier abord, particulièrement désordonné. Les formulations, d'une grande brièveté, engendrent parfois une simplification de la thèse attribuée à un philosophe, comme c'est le cas pour Parménide par exemple[299]. C. Lévy a souligné que le désordre mis en scène par Cicéron dissimulait une construction doxographique antérieure à l'Arpinate[300]. On peut voir quelques similitudes avec la doxographie proposée par Diogène Laërce[301] ou avec celle des *Stromates*, attribuée à Plutarque et transmise par Eusèbe de Césarée[302], mais Cicéron ne reprend pas tout à fait l'ordre de ces deux doxographies. C'est pourquoi C. Lévy reprend, avec des réserves, la suggestion de H. Diels[303], qui considère que la source du passage remontrait à Théophraste, à ceci près que, selon H. Diels, la présentation de Cicéron serait maladroite et trahirait sa mécompréhension des textes grecs. C. Lévy y voit au contraire une impression de désordre volontairement recherchée par Cicéron, dans le but de souligner les nombreuses contradictions entre les thèses citées[304].

C'est pourquoi le catalogue des thèses des *physici* aboutit, dans le discours de Cicéron, à un *confessio ignorationis* propre à la doctrine néo-académicienne[305] : face à une telle diversité

[298] Aristote, *Métaphysique*, A, 3, 983b8-10 : ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα (trad. J.-F. Pradeau).
[299] La thèse de Parménide est en réalité plus complexe que ce que Cicéron lui attribue, voir Théophraste, fr. 6 Diels. Voir C. LÉVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 552 n. 49.
[300] C. LÉVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 549-552.
[301] Voir DL, I, 13-15. Diogène Laërce commence par la lignée « ionienne » (Thalès de Milet, Anaximandre, Anaximène et Anaxagore), puis vient la lignée « italique » (Phérécyde, Pythagore, Télaugès, Xénophane, Parménide, Zénon d'Élée, Leucippe, Démocrite, Nausiphane et enfin Épicure). Héraclite et Xénophane – bien que ce dernier fasse également partie des italiques – sont présentés par la suite comme des « isolés » (DL, IX, 20 : Καὶ οὗτοι μὲν οἱ σποράδην, « Tels sont donc les isolés »).
[302] Voir Eusèbe de Césarée, *Praep. Ev.* I, 7, 16. L'authenticité de cette doxographie attribuée à Plutarque est douteuse. Voir C. LEVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 551-552. Elle suit l'ordre suivant : Thalès, Anaxagore, Anaximène, Xénophane, Parménique, Zénon d'Élée, Démocrite, Épicure, Aristippe, Empédocle, Métrodore de Chios, Diogène d'Apollonie.
[303] H. DIELS (éd.), *Doxographi Graeci*, Berlin, Walter de Gruyter, 1965 [1887], p. 119-121.
[304] C. LÉVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 552
[305] Cicéron, *Luc.* 128 : *Quaeret igitur haec et uester sapiens et hic noster, sed uester ut adsentiatur credat adfirmet, noster ut uereatur temere opinari praeclareque agi secum putet si in eius modi rebus ueri simile quod sit inuenerit.*

d'opinions contradictoires, comment le sage peut-il approuver l'une ou l'autre des thèses ? Le désordre représenté dans ce passage a pour objectif de s'opposer au dogmatisme inconséquent professé par les *physici* d'une part, et par Antiochus d'Ascalon de l'autre. À ce titre, il est particulièrement intéressant de se pencher sur la place qu'occupe Platon dans cette liste. Nous ferons à ce sujet trois remarques.

Premièrement, Platon est intégré à la liste des *physici* dogmatiques sans que rien ne permette de le différencier des autres philosophes cités. Il ne clôt pas même la liste, ce qui aurait pu lui donner le dernier mot, puisque ce sont les Pythagoriciens – sans plus de précision – qui tiennent ce rôle. En situant Platon parmi les philosophes de la nature que le sage ne peut approuver, Cicéron souligne son indépendance toute néo-académicienne face au fondateur de l'Académie.

Deuxièmement, il est placé juste avant les *Pythagorei*, à la fin de la liste. Cette proximité doit être analysée. Le rapprochement peut permettre de mettre en valeur, au moins symboliquement, l'influence pythagoricienne exercée sur Platon en ce qui concerne les études sur la nature. On a vu en effet que Cicéron opposait chez Platon l'influence de Socrate en termes d'éthique et celle de Pythagore et Archytas de Tarente en termes de physique[306]. Mais dans le cadre de la mise en valeur des désaccords entre les philosophes de la nature, cette proximité souligne également les différences entre Platon et les Pythagoriciens. La formulation de la doctrine attribuée à Platon résume à très grands traits le *Timée* : le monde a été fabriqué par le dieu, qui a employé une matière préexistante, et il existera toujours. Ce résumé correspond globalement à la partie du *Timée* que Cicéron intègre dans son *Timaeus*[307]. La doctrine des Pythagoriciens est, elle, centrée autour de l'usage des nombres et des principes mathématiques. Or, quelques lignes avant cette énumération, Cicéron a critiqué les géomètres : leurs raisonnements sont fondés sur des principes mathématiques indémontrables, qu'il faut « leur concéder » si l'on veut les croire. Or, le sage de la Nouvelle Académie refuse de considérer comme vrai un principe indémontrable car il pourrait se tromper. Il ne peut donc pas se fier aux raisonnements fondés sur des principes mathématiques. Par conséquent, en présentant ainsi la

(« Votre sage entreprendra donc ces recherches, le nôtre aussi ; mais le vôtre ira jusqu'à assentir, croire, affirmer, le nôtre craindra de hasarder une opinion et considérera qu'il est magnifiquement récompensé, si, dans ces domaines, il découvre quelque chose de vraisemblable. » Trad. J. Kany-Turpin).

[306] Voir la section 2.1.3 de ce chapitre, p. 119-124.

[307] Le passage pose cependant la question de la χώρα, cette *materia in se omnia recipiens*. En effet, dans le passage du *Timée* choisi par Cicéron, le terme χώρα n'apparaît pas et l'on ne sait donc pas comment il aurait voulu le traduire. En revanche, il emploie le terme latin *materia* pour désigner l'οὐσία qui sert d'ingrédient à l'âme du monde. Il n'est pas possible, à partir des textes qui nous sont parvenus, de déduire que l'οὐσία de l'âme du monde est considérée par Cicéron comme de la χώρα.

doctrine pythagoricienne, Cicéron souligne que ses fondements mêmes interdisent au sage néo-académicien de l'approuver.

Pourtant, et c'est notre troisième remarque, le rejet du dogmatisme qu'exprime Cicéron à travers le dissensus de ces philosophes semble *a priori* compatible avec le discours de Timée dans le dialogue platonicien : Timée affirme en effet qu'un discours vrai ne peut pas être tenu sur les êtres qui sont nés et propose de se contenter d'un εἰκώς μῦθος[308]. On pourrait donc considérer que son discours n'est pas dogmatique. Ce n'est pourtant pas ce que sous-entend Cicéron ici en plaçant les thèses du *Timée* au milieu des autres dogmes des *physici*. Cette contradiction s'explique, nous semble-t-il, si l'on rapproche cet extrait de la démarche de Cicéron dans le *De natura deorum*. Dans ce dialogue, le personnage de Cicéron ne développe pas une doctrine philosophique : Velléius est chargé de l'exposé épicurien, Balbus de l'exposé stoïcien et l'académicien Cotta de la réfutation de chacun des deux exposés précédents. Cicéron n'intervient qu'à la fin de l'ouvrage, pour dire que l'exposé de Balbus lui a semblé « le plus proche de la vraisemblance » (*ad ueritatis similitudinem propensior*[309]). Parmi les nombreuses interprétations de l'intervention cicéronienne, celle de C. Lévy nous permet d'expliquer le statut du *Timée* dans le dissensus du *Lucullus*. En effet, selon lui, si Cicéron, qui ne cache pourtant pas sa préférence pour la Nouvelle Académie, accorde sa préférence à l'exposé de Balbus, c'est par crainte de susciter une interprétation dogmatique des thèses néo-académiciennes présentées par Cotta[310]. Le fait que l'épicurien Velléius, défenseur de l'athéisme et du matérialisme, donne, lui, sa préférence au discours de Cotta en atteste. Par conséquent, en parlant de vraisemblance, Cicéron est finalement plus proche de l'εἰκώς μῦθος platonicien que s'il avait approuvé directement les propos de Cotta[311]. C'est donc bien l'interprétation dogmatique du *Timée* qui est mise en cause dans le *Lucullus*. Cela suggère qu'une interprétation non-dogmatique est possible : c'est manifestement la démarche choisie par Cicéron pour le *Timaeus*.

Les différents indices que nous avons rassemblés à partir du *prooemium* du *Timaeus* suggèrent que Cicéron avait pour projet d'écrire un dialogue qui, dans une perspective néo-académicienne, remette en cause le dogmatisme en matière de physique, en particulier à propos du *Timée* de Platon. Le *De natura deorum*, dont Cicéron a entamé la rédaction après avoir commencé le *Timaeus*, montre bien les problèmes d'interprétation posés par le *Timée* de Platon.

[308] Platon, *Ti.* 29d2.
[309] Cicéron, *Nat. Deor.* III, 95.
[310] C. LÉVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 580.
[311] C. LÉVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 581.

C. Auvray-Assayas a souligné que les constructions doxographiques relevées dans le *De natura deorum*, en particulier dans l'exposé de Velléius, visaient à rendre compte de l'ambiguïté du *Timée* et des problèmes d'interprétations du texte, notamment à partir de la critique aristotélicienne[312]. Velléius en effet commence son intervention au livre I en renvoyant dos à dos les thèses platoniciennes et stoïciennes sur le monde[313]. Pour rejeter ces doctrines qu'il juge absurdes (*sed illa palmaris*), Velléius use d'arguments inspirés de la critique aristotélicienne du *Timée* : il s'oppose au paradigme artificialiste mis en scène par la représentation de la fabrication artisanale du monde[314] et il dénonce le paradoxe de la doctrine platonicienne, qui donne au monde une origine temporelle et un caractère éternel[315].

Cet usage dialectique de la critique aristotélicienne du *Timée* montre la pertinence des choix cicéroniens concernant les *personae* du dialogue. Il semble en effet légitime, au regard du *prooemium*, de considérer que le dialogue que Cicéron avait prévu d'écrire aurait présenté les caractéristiques suivantes :

- Nigidius Figulus, représentant de la *renouatio* de la doctrine pythagoricienne à Rome, devait prendre en charge un exposé traitant de la doctrine du *Timée*, puisque Cicéron admet l'influence de Pythagore sur les écrits de Platon concernant la nature.
- Cratippe, représentant de la doctrine péripatéticienne, devait exposer les critiques d'Aristote au *Timée* de Platon.

---

[312] C. AUVRAY-ASSAYAS, « Les constructions doxographiques de *De natura deorum* et la réflexion cicéronienne sur la physique », dans C. Lévy (éd.), *Le Concept de nature à Rome : la physique*, Paris, Presses de l'Ecole normale supérieure, 1996, p. 70-71 en particulier.

[313] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 18-21.

[314] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 19 : *Quibus enim oculis animie intueri potuit uester Plato fabricam illam tanti operis qua construi a deo atque aedificari mundum facit ? Quae molitio, quae ferramenta, qui uectes, quae machinae, qui ministri tanti muneris fuerunt ? Quem ad modum autem oboedire et parere uoluntati architecti aer, ignis, aqua, terra potuerunt ? Vnde uero ortae illae quinque formae ex quibus reliqua formantur, apte cadentes ad animum efficiendum pariendosque sensus ? Longum est ad omnia quae talia sunt ut optata magis quam inuenta uideantur.* (« Car enfin, avec quels yeux de l'âme votre Platon a-t-il pu contempler la fabrication d'un si grand ouvrage, au cours de laquelle il représente le dieu bâtissant et édifiant le monde ? Comment s'y est-il pris ? quels furent ses outils, ses leviers, ses machines, ses ouvriers dans une telle entreprise ? De quelle façon l'air, le feu, l'eau, la terre ont-ils pu obéir et se soumettre à la volonté de l'architecte ? D'où tirent leur origine ces cinq formes solides à partir desquelles tout le reste fut composé et qui sont exactement appropriées à la constitution de l'âme et à la production des sensations ? Il serait trop long d'examiner toutes ces opinions, qui sont des chimères plutôt que des découvertes. » trad. C. Auvray-Assayas).

[315] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 20 : *sed illa palmaris quod, qui non modo natum mundum introduxerit sed etiam manu paene factum is eum dixerit fore sempiternum. Hunc censes primis, ut dicitur, labris gustasse phusiologiamf, id est naturae rationem, qui quicquam quod ortum sit putet aeternum esse posse ? Quae est enim coagmentatio non dissolubilis, aut quid est cuius principium aliquod sit, nihil sit extremum ?*(« Mais voici qui mérite la palme : celui qui nous a présenté, non seulement la naissance du monde, mais pour ainsi dire sa fabrication manuelle, dit que ce monde existera toujours ! Crois-tu qu'il ait goûté, ne serait-ce que du bout des lèvres, comme on dit, à la physiologie, c'est-à-dire à la science de la nature, le philosophe qui pense qu'une chose ayant eu une naissance peut être éternelle ? Quel est en effet le composé qui soit indissoluble, l'être qui, ayant eu un commencement, n'ait pas de fin ? » trad. C. Auvray-Assayas).

- Rien n'indique en revanche que l'exposé de Nigidius devait être composé uniquement du texte latin issu du *Timée*. On peut tout aussi bien imaginer que son exposé, comme celui de Cratippe, devait en contenir des extraits isolés.

En agençant ainsi son dialogue, Cicéron adopte une démarche doublement néo-académicienne. Premièrement, il emploie une méthodologie qui consiste à opposer des exposés contradictoires, permettant d'avancer dans la recherche de la vérité. Deuxièmement, il souligne de cette façon les oppositions entre Platon et Aristote en matière de physique, ce qui lui pemet d'attaquer les positions d'Antiochus et de son Ancienne Académie, puisque ce dernier défend un rapprochement entre les *ueteres*, y compris pour ce qui relève de la physique.

On comprend par conséquent mieux pourquoi Cicéron voulait donner une telle place au texte de Platon dans son dialogue. En effet, comme le montre le *De natura deorum*, le *Timée* est selon Cicéron un texte fondamental pour toutes les doctrines hellénistiques. L'enjeu était de discuter les interprétations du texte de Platon et de ses critiques, qui ont façonné l'histoire de la philosophie jusqu'à l'époque de Cicéron et au-delà. Dans ces conditions, il est nécessaire de retourner aux sources des polémiques philosophiques et de se pencher sur le texte de Platon, auquel Cicéron va largement puiser pour en proposer une adaptation latine.

Conclusion

Le *prooemium* du *Timaeus*, en tant que paratexte auctorial, nous permet de mieux appréhender le projet de Cicéron lorsqu'il commença son dialogue. Bien que très court – et peut-être inachevé aussi –, ce texte suit parfaitement les codes des *prooemia* cicéroniens, en présentant le cadre spatio-temporel d'un dialogue que l'auteur doit rapporter. Il est en cela différent du dialogue de Platon et apparaît indépendant du *Timée*, contrairement au reste du texte latin. Cependant, nous avons tenté de démontrer que les textes liminaires des deux dialogues comportaient des points communs, en particulier les références à des questions politiques. Alors que dans le prologue du *Timée*, Platon fait une référence « oblique » à sa

République, Cicéron s'attache à mettre en scène, par plusieurs moyens, la conciliation de la politique et de la philosophie : il situe son dialogue l'année de la publication de sa *République*, met en scène des magistrats Romains sur le point de prendre ou de quitter leur poste, et insère une subtile référence à la loi des XII Tables. Le fait que ce dialogue se situe exceptionnellement hors d'une villa italienne ne doit donc pas faire penser que Cicéron s'éloigne de Rome ni qu'il laisse à la Grèce son ascendant sur la philosophie : il met en scène le trajet de deux hommes politiques et philosophes romains au sein des provinces romaines, face à un philosophe grec qui se déplace pour les rencontrer et qui n'a pas d'autres obligations.

La construction des personnages est un autre élément important pour comprendre les enjeux de ce dialogue inachevé. En rassemblant les informations que nous donnent les sources sur Nigidius comme sur Cratippe, on observe que la présentation qu'en fait Cicéron est légèrement décalée par rapport à ce que l'on sait d'eux. Nigidius, s'il est effectivement un polymathe aux connaissances extraordinaires sur l'astrologie et la divination, n'est probablement pas à l'origine d'un renouveau du pythagorisme à Rome. Quant à Cratippe, s'il a effectivement quitté l'école d'Antiochus pour se tourner vers le Peripatos, il n'a probablement pas modifié sa pensée en profondeur pour autant. Dans un dialogue qui donne une grande place au *Timée* de Platon, Cicéron choisit de mettre en scène un représentant du pythagorisme à Rome et un représentant de la doctrine péripatéticienne.

Leurs rôles s'éclairent à la lumière des précisions *Carneadeo more et modo* et *contra physicos* que l'on lit dans la première phrase du *prooemium*. En effet, Cicéron annonce de cette façon qu'il emploiera une méthode néo-académicienne dans son dialogue, fondée sur l'exposé de thèses contradictoires, afin de rejeter tout dogmatisme en matière de physique. La place qu'occupe le *Timée* dans le *De natura deorum* souligne les divergences d'interprétation – liées à l'obscurité du texte – parmi les écoles hellénistiques. Il apparaît que l'Arpinate cherche ici à revenir à la source des désaccords en analysant le texte de Platon et ses critiques. C'est pourquoi nous pouvons désormais soutenir l'hypothèse selon laquelle le *prooemium* annonce un dialogue portant sur le *Timée* et sa critique aristotélicienne, dans un cadre néo-académicien. Il devait à la fois permettre à Cicéron de rejeter toute interprétation dogmatique du *Timée* et de souligner les désaccords entre les platoniciens et les aristotéliciens à ce sujet. Du même coup, il défendait le doute néo-académicien et critiquait la doctrine académico-péripatéticienne d'Antiochus.

Avant de confronter cette hypothèse à l'analyse du reste du *Timaeus*, il faut s'interroger sur le statut que peut avoir la « traduction » du *Timée* de Platon. Il s'agit en effet de la plus longue traduction cicéronienne que nous possédons et aucun dialogue cicéronien ne contient de si longs passages de textes grecs traduits.

Deuxième partie

Traduction et *Translatio*

Chapitre 3. Théories et pratiques de la *translatio* chez Cicéron et dans le *Timaeus*

Introduction

À ce stade de notre travail, nous avons pu établir plusieurs éléments déterminants pour notre enquête. Nous avons vu que le texte de Cicéron, rédigé à l'été 45, est inachevé et constitue à ce titre un véritable laboratoire, témoignage d'un état de la réflexion en mouvement du philosophe. L'intérêt de l'Arpinate pour le *Timée* s'explique à la fois par le fait que l'œuvre de Platon circulait à Rome et qu'il était connu des contemporains de Cicéron versés dans l'étude de la philosophie. Dans ces conditions, les thèses développées dans le *Timée* étaient l'objet de lectures diverses et surtout d'usages différenciés selon les affiliations philosophiques des lecteurs : comme le montre le *De natura deorum*, un épicurien et stoïcien ne font pas le même usage du *Timée*. En insérant ce texte latin issu du *Timée* de Platon dans un dialogue *in utramque partem*, Cicéron semble vouloir soumettre à l'examen les thèses du *Timée*. Cependant, il pouvait tout aussi bien écrire un tel dialogue sans y insérer une « traduction » du *Timée*.

C'est pourquoi ce chapitre étudiera la démarche de « traduction » de l'Arpinate, qui pose une première question : pourquoi Cicéron transpose-t-il en latin un texte que ses lecteurs contemporains peuvent lire eux-mêmes en grec ? Pour répondre à cette question, il faut situer la démarche de Cicéron au sein de la tradition romaine de la traduction littéraire, dont il est loin d'être le premier représentant. Nous verrons que le rapport d'*aemulatio* avec les sources grecques – comme avec les prédécesseurs latins – apporte une clé de lecture. Dans ce cadre, l'Arpinate cherche à se démarquer des auteurs grecs et à entrer en rivalité avec eux, ce qui implique une forme d'autonomie et de création dans l'activité traduisante. De la même façon que Cicéron se livre à l'examen critique des différentes thèses philosophiques, sa conception du *uertere* suggère une méthode similaire.

Notre propos ne doit cependant pas se limiter aux théories et pratiques de la traduction à Rome ou même chez Cicéron. Ce dernier a bien traduit plusieurs auteurs grecs, dont des

philosophes, en particulier Platon, mais jamais, semble-t-il, selon les mêmes modalités. Nous voudrions montrer que le texte du *Timaeus* est en effet original en tant que « traduction » dans la mesure où l'approche de Cicéron y est spécifique par rapport au reste de son corpus. Dans ces conditions, il nous faut analyser le rôle de la « traduction » cicéronienne au sein de l'ensemble du texte qui nous est parvenu et, donc, au sein du dialogue annoncé. Quels sont les objectifs de Cicéron ? Comment se manifeste la pratique de « traduction » de Cicéron dans ce texte ? Comme ce fut le cas pour l'étude du *prooemium* du *Timaeus*, l'originalité de ce travail nous pousse à comparer la démarche « traduisante » mise en œuvre dans le *Timaeus* à celle qui est adoptée dans les autres traductions cicéroniennes de textes grecs. Cela nous conduira à étudier les différentes pratiques de traduction qui apparaissent dans le texte de Cicéron, afin de tenter de comprendre ses objectifs en tant que traducteur du *Timée* en latin.

1. Une théorie cicéronienne de la traduction ?

Parler du rapport de Cicéron à la traduction du grec au latin, c'est parler du rapport de Cicéron à la création littéraire. Il nous faut par conséquent circonscrire notre propos. Dans le cadre de notre étude, nous voulons analyser la démarche qui est celle de Cicéron lorsqu'il traduit le *Timée*. On peut en effet s'interroger sur la pertinence de traduire en latin un texte grec, connu des Romains versés dans la philosophie : les intellectuels romains maîtrisaient le grec et lisaient habituellement les textes philosophiques dans leur langue originale[1]. De la même façon, la littérature grecque en général était lue et étudiée à Rome, ce qui n'empêcha pas Livius Andronicus de traduire l'*Odyssée* ou Ennius de s'en inspirer fortement. C'est pourquoi il faut situer la démarche cicéronienne au sein de l'histoire littéraire romaine. Nous voudrions montrer que la démarche de Cicéron dépasse le cadre de la littérature philosophique et s'inscrit dans

[1] C'est ce qu'affirme par exemple Varron dans *Acad.*, I, 4.

cette « culture de la traduction[2] » romaine, tout en y intégrant des éléments innovants, liés à sa pratique de la philosophie. C'est pourquoi il est important de rappeler brièvement les dynamiques qui sous-tendent la démarche de traduction dès les débuts de la littérature latine, afin de situer Cicéron au sein de ce mouvement du grec vers le latin.

1.1. *Pourquoi traduire dans une société bilingue ?*

À l'époque de Cicéron, l'élite culturelle romaine susceptible de lire ses œuvres était tout à fait capable de lire les ouvrages philosophiques grecs « en version originale ». Il ne s'agissait pas d'un phénomène nouveau, mais au contraire d'un aspect constitutif de la société romaine. Avant de se pencher sur les justifications proposées par Cicéron pour écrire de la philosophie en latin, il importe de faire le point sur la maîtrise de la langue grecque par les Romains.

1.1.1. *Une société bilingue ?*

L'expansion romaine a mis « en contact » le latin non seulement avec le grec, mais avec de nombreuses autres langues[3]. Ces contacts rendent nécessaire la pratique de traduction entre les peuples pour qu'ils se comprennent. Dans un premier temps, la traduction est orale, menée par des interprètes (*interpres*), dans des cadres commerciaux, politiques ou militaires[4]. Elle est suffisamment développée et nécessaire pour que, dès le IVe siècle, les Romains créent un statut administratif pour l'*interpres*[5]. Les échanges qui ont lieu dans ces situations d'interprétariat peuvent d'ailleurs aboutir à des malentendus[6], lorsque les deux langues ne sont pas totalement maîtrisées par les locuteurs.

Malgré la présence de multiples langues sur le territoire de Rome, le grec conserve un statut particulier dans la société romaine, en particulier auprès des élites intellectuelles, dont Cicéron fait partie. C'est pour cette raison que le bilinguisme gréco-latin a été particulièrement

---

[2] Nous empruntons cette expression à F. DUPONT, *Histoire littéraire de Rome : de Romulus à Ovide une culture de la traduction*, Malakoff, Armand Colin, 2022.

[3] J. N. Adams en dénombre une quinzaine attestée par des sources : le gaulois, des formes d'espagnol, l'osque, l'ombrien, le vénétique, l'étrusque, l'hébreu, l'araméen, l'égyptien démotique et hiéroglyphique, le copte, le punique, sans doute le libyen, le thrace, des formes de germain et, bien sûr, le grec. Voir J. N. ADAMS, *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 1.

[4] Sur ces sujets, voir notamment B. ROCHETTE, « "*Fidi interpres*" : la traduction orale à Rome », *Ancient Society*, vol. 27, Peeters Publishers, 1996, p. 75-89 ; B. ROCHETTE, « Sur le bilinguisme dans les armées d'Hannibal », *Études Classiques*, vol. 65, Société Etudes Classiques, 1997, p. 153-159.

[5] B. ROCHETTE, « "*Fidi interpres*" : la traduction orale à Rome », *op. cit.*, p. 78-79.

[6] On pense à l'exemple fameux relaté par Polybe (*Histoires*, XX, 9-10) et Tite-Live (*Histoire romaine*, XXXVI, 27-28) concernant le malentendu (lourd de conséquences) entre les Romains et les Étoliens. Ces derniers, pensant que *fides* correspondait exactement à πιστίς, ont accepté de se rendre en employant l'expression technique *deditio in fidem*, dont il ne connaissait pas le sens en contexte et qui désigne le fait de se rendre en se soumettant par avance aux conditions voulues par les vainqueurs. Voir l'analyse de M. DUBUISSON, *Le latin de Polybe. Les implications historiques d'un cas de bilinguisme*, Paris, Klincksieck, 1985, p. 100-105.

étudié[7]. Si l'on s'appuie sur les travaux de linguistique et socio-linguistique portant sur ce sujet, on voit que Cicéron est un exemple de « bilinguisme individuel » : il est capable de faire activement usage de deux langues[8]. De plus, en ce qui concerne les modes d'acquisition et les usages du bilinguisme, on distingue le « bilinguisme actif » de Cicéron et le « bilinguisme passif » des spectateurs de Plaute, capables de comprendre les quelques emplois de termes grecs par les comédiens sur scène sans pour autant pouvoir s'exprimer en grec. Cette distinction permet de souligner que toute la population ne maîtrise pas la langue grecque de la même façon : si l'élite culturelle romaine, qui a été éduquée dans les deux langues, maîtrise activement le grec[9], ce n'est pas le cas du reste de la population romaine, bien qu'elle maintienne des liens étroits avec la culture grecque.

Ce contexte invite à s'interroger sur les rapports hiérarchiques que pouvaient entretenir les deux langues au sein d'une même communauté. C'est ainsi que J. Kaimio, appliquant à l'Antiquité des méthodes de la sociolinguistique, mobilise la notion de « choix de langue », qui renvoie à des choix conscients opérés par les locuteurs bilingues dans une situation de communication donnée[10]. Cette approche permet de montrer que chacune des deux langues est schématiquement associée à des sphères d'utilisation spécifiques, le latin relevant plutôt de la sphère publique et le grec de la sphère privée. Ces observations conduisent à employer le concept de « *code-switching* », qui, selon la définition de J. N. Adams, désigne le passage d'une langue à l'autre au sein d'un même énoncé, oral ou écrit, pour analyser les textes antiques[11]. Chez Cicéron, l'emploi de séquences et de termes grecs dans sa correspondance souligne la hiérarchisation personnelle qu'il établit entre les deux langues[12], mais aussi une fine

[7] Après l'ouvrage fondateur de U. WEINREICH, *Languages in contact : findings and problems*, 9è édition, The Hague Paris New-York, Mouton Publishers, 1979 [1953], les travaux sur le bilinguisme gréco-latin et les « langues en contact » se sont multipliés. Nous reprenons ici la présentation très complète de E. VALETTE-CAGNAC, « *Vtraque lingua* : critique de la notion de bilinguisme », dans E. Valette-Cagnac et F. Dupont (éd.), *Façons de parler grec à Rome*, Belin, Paris, 2005, p. 7-35.

[8] À cette catégorie de « bilinguisme individuel », il faut ajouter celles de « bilinguisme social » qui s'applique à des groupes d'individus qui, dans une aire géographique déterminée, emploient deux langues, et de « bilinguisme stylistique », qui concerne des cas où deux formes d'une même langue sont parlées par un groupe d'individus, chacune avec leur sphère d'emploi spécifique. Voir E. VALETTE-CAGNAC, « *Vtraque lingua* : critique de la notion de bilinguisme », *op. cit.*, p. 9-10.

[9] Cicéron n'est cependant pas satisfait du niveau de grec de ses compatriotes, qu'il ne juge pas suffisant. Voir *Tusc.* V, 116 : « nos compatriotes ne savent généralement pas le grec, et les Grecs le latin ». C'est ce que dit Cicéron à son interlocuteur anonyme à Tusculum, qui a pourtant fait état de sa connaissance directe des textes de Platon précédemment (*Tusc.* V, 24 ; 39).

[10] J. KAIMIO, *The Romans and the Greek language*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1979, en particulier p. 13-15 pour la définition du choix de langue.

[11] C'est la définition donnée par J. N. ADAMS, *Bilingualism and the Latin Language*, *op. cit.*, p. 19.

[12] Récemment, S. Aubert-Baillot en a donné un exemple approfondi dans S. AUBERT-BAILLOT, *Le grec et la philosophie dans la correspondance de Cicéron*, *op. cit.*.

connaissance de la langue grecque, qui paraît exceptionnelle même au sein des élites culturelles romaines.

Ces différents travaux montrent que la maîtrise de deux langues (voire plus), qui peut se concrétiser dans nos textes de différentes manières[13], traverse l'ensemble de la société romaine et de la littérature latine. Cependant, l'accès physique aux textes grecs et à la connaissance directe de la littérature grecque était réservé à une élite culturelle qui en avait fait, en retour, une marque de distinction sociale et culturelle[14]. Or, les ouvrages philosophiques de Cicéron sont adressés à des Romains cultivés, capables de lire les livres des philosophes grecs dans leur langue originale. On peut par conséquent légitimement se demander pour quelles raisons traduire des textes grecs en latin, si les lecteurs de Cicéron sont capables de les lire dans leur langue originale. Quels sont les objectifs poursuivis par Cicéron ?

1.1.2. *Les justifications de Cicéron : politique et littérature*

C'est une question à laquelle Cicéron répond lui-même dans son œuvre philosophique. En effet, dans le prologue de la deuxième version de ses *Académiques*, Cicéron attribue à Varron un certain nombre d'arguments contre la composition d'ouvrages philosophiques en latin. Son argument principal est que les Romains intéressés par la philosophie préfèrent lire les textes grecs originaux[15]. Comme l'a noté S. McElduff, ce rejet mis en scène par Cicéron peut paraître ironique, de la part d'un personnage qui intervient dans un dialogue philosophique en latin, et d'autant plus lorsque l'on se rappelle que Varron a lui-même écrit des textes philosophiques[16]. Voici ce que le personnage de Cicéron lui répond :

---

[13] Un thème sur lequel nous ne nous attarderons pas, mais qu'il faut garder à l'esprit, consiste en l'écriture, par des Romains, de textes grecs. Par exemple, dans la période qui nous concerne, mentionnons qu'Atticus, grand ami de Cicéron, écrivit en grec un texte sur le consulat de Cicéron. Voir Cicéron, *Att.* II, 1, 1.

[14] T. N. HABINEK, *The politics of Latin literature : writing, identity, and empire in ancient Rome*, Princeton, N.J, Princeton University Press, 1998, p. 60-68, en particulier p. 62. Pour une lecture bourdieusienne des usages de la littérature grecque à Rome, voir aussi A. CORBEILL, « Education in the Roman Republic : Creating Traditions », dans Y. L. Too (éd.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden ; Boston, Brill, 2001, p. 261-287.

[15] Cicéron, *Acad.* I, 4.

[16] S. MCELDUFF, *Roman Theories of Translation*, *op. cit.*, p. 105. Varron a écrit plusieurs traités : un traité de philosophie savante, le *De Philosophia,* que l'on connaît grâce au résumé d'Augustin, *Ciu.* XIX, 1-3 ; un traité *De forma philosophiae* au contenu inconnu ; un traité apparemment pythagoricien *De Principiis numerorum* et des *Logistorici*, qui sont des discours « philosophico-historiques » en soixante-treize livres. N'oublions pas non plus les célèbres *Satires Ménippées*, œuvre poétique de jeunesse qui aborde de nombreuses questions philosophiques. Voir R. GOULET et Y. LEHMANN, « Varro (Marcus Terentius) », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS Éditions, 2018, vol. VII, p. 94-133 ; Y. LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles, Latomus, 1997. L'édition commentée de référence des fragments du *De Philosophia*, est celle de G. LANGENBERG, *M. Terenti Varronis Liber* De Philosophia *: Ausgabe und Erklärung der Fragmente*, Thèse de doctorat, Cologne, Universität zu Köln, 1959. Notre extrait des *Académiques* laisse penser cependant que Varron aurait écrit ses ouvrages proprement philosophiques après 45, voire, comme le suggèrent Y. Lehmann et R. Goulet, après la mort de César en 43. Cicéron aurait-il convaincu Varron ?

Causam autem probabilem tu quidem affers : aut enim Graeca legere malent qui erunt eruditi, aut ne haec quidem qui illa nescient. Sed eam mihi non sane probas ; immo uero et haec qui illa non poterunt et qui Graeca poterunt non contemnent sua. Quid enim causae est cur poetas Latinos Graecis litteris eruditi legant, philosophos non legant ? An quia delectat Ennius Pacuuius Accius multi alii, qui non uerba sed uim Graecorum expresserunt poetarum ? Quanto magis philosophi delectabunt, si, ut illi Aeschylum Sophoclem Euripidem sic hi Platonem imitentur Aristotelem Theophrastum. Oratores quidem laudari uideo si qui e nostris Hyperidem sint aut Demosthenem imitati.[17]

Tu avances comme probable cette justification : les gens cultivés préféreront lire des ouvrages en grec, ceux qui ne les connaissent pas ne liront pas non plus les nôtres. Maintenant, avoue-le-moi : en as-tu une preuve suffisante ? Au contraire, non seulement ceux qui ne pourront pas lire les ouvrages grecs liront les nôtres, mais ceux qui le pourront ne mépriseront pas les ouvrages de leurs compatriotes. Pour quelle raison, en effet, les gens versés dans les lettres grecques liraient-ils les poètes latins et non les philosophes latins ? Est-ce parce qu'ils sont charmés par Ennius, Pacuvius, Accius et tant d'autres, qui ont reproduit non les mots, mais la pensée des poètes grecs ? Mais combien les philosophes leur plairont-ils davantage, si, comme ces poètes ont imité Eschyle, Sophocle, Euripide, ils imitent Platon, Aristote, Théophraste ! Je vois, du reste, louer ceux de nos orateurs qui ont imité Hypéride ou Démosthène.

Dans cette réponse à Varron, Cicéron justifie sa démarche par deux arguments. D'abord, face à un lectorat en grande partie bilingue[18], il ancre son projet dans l'histoire de la littérature latine, en se référant aux domaines de la poésie et de l'art oratoire. Cicéron s'était déjà inscrit dans le sillage des poètes latins dans le prologue du premier livre du *De finibus*, dans lequel il cite notamment la *Médée* d'Ennius, qu'aucun Romain ne saurait dédaigner, malgré la qualité de la pièce grecque[19]. Selon lui, il est légitime de faire de même lorsqu'il s'agit de philosophie. Si on lit ses œuvres philosophiques dans leur ordre chronologique, son propos apparaît de plus en plus explicite. Dans le prologue de la deuxième *Tusculane*, il annonce qu'une fois les idées des philosophes grecs transposées en latin, les Romains n'auront même plus besoin des bibliothèques grecques[20] ! Dans le prologue du second livre du *De diuinatione*, dernière œuvre philosophique de l'année 45, il dresse la liste de ses ouvrages philosophiques et s'émeut d'avoir un lectorat plus nombreux qu'il ne le supposait. Cela le conduit à se réjouir à l'idée que les

[17] Cicéron, *Acad.* I, 10. Trad. J. Kany-Turpin.
[18] Si l'élite culturelle romaine semblait certes maîtriser, au moins en partie, le grec et pouvait lire les textes originaux, il est possible que les références et intertextes techniques s'adressent en particulier à des lecteurs érudits comme Brutus, Balbus, Varron ou Atticus, comme le suggère J. Glucker – au point que les changements d'avis sur une traduction puissent même s'expliquer par les critiques que Cicéron pouvait recevoir de la part de ses amis. Voir J. GLUCKER, « Cicero's remarks on translating philosophical terms : some general problems. », *op. cit.*, p. 51-52.
[19] Cicéron, *Fin.* I, 4.
[20] Cicéron, *Tusc.* II, 5-6.

Romains n'aient plus besoin des ouvrages grecs[21]. En rivalisant ainsi avec les textes grecs dont il s'inspire, Cicéron présente ses propres ouvrages comme des « substituts », plus adaptés à un lectorat romain[22].

Le deuxième argument, qui découle du premier, relève du rôle politique qu'il assigne à sa démarche. Lorsqu'il encourage ses compatriotes à « ravir à la Grèce, dont les forces baissent désormais, sa prééminence dans le genre [des études philosophiques] et à la transférer à Rome[23] », le consulaire emploie un vocabulaire violent, lié à la conquête militaire et au pillage (*eripere* et *transfere*[24]), et présente ainsi la philosophie grecque comme « la dernière province culturelle qui échappe encore à l'hégémonie romaine[25] ». Une approche postcoloniale de l'œuvre cicéronienne conduit ainsi T. Habinek et, à sa suite, S. McElduff à considérer que Cicéron voit dans la philosophie grecque une « ressource coloniale à exploiter[26] » et à conquérir.

Mais en écrivant de la philosophie en latin, Cicéron participe à l'impérialisme culturel romain d'une manière nouvelle. Cet *otium* qu'est la philosophie est parfois vu par ses compatriotes comme de la paresse ou, pire, comme une activité indigne d'un homme politique. C'est pourquoi Cicéron s'attache à légitimer l'*otium* philosophique en insistant particulièrement sur l'enjeu politique de l'écriture philosophique[27]. Dans le prologue du second livre du *De diuinatione*, composé peu avant la mort de César puis repris et publié après les Ides de mars, alors que Cicéron revient sur son œuvre philosophique, il donne explicitement à son travail de philosophe le rôle de substitut de la politique :

> *Ac mihi quidem explicandae philosophiae causam adtulit casus grauis ciuitatis, cum in armis ciuilibus nec tueri meo more rem publicam nec nihil agere poteram nec, quid potius, quod quidem me dignum esset, agerem, reperiebam. Dabunt igitur mihi ueniam mei ciues uel gratiam potius habebunt, quod, cum esset in unius potestate res publica, neque ego me abdidi neque deserui neque*

[21] Cicéron, *Diu.* II, 1-5.
[22] G. WHITE, Copia Verborum, *op. cit.*, p. 19-22.
[23] Cicéron, *Tusc.* II, 5 : *ut huius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant et transferant in hanc urbem* […]. Trad. J. Humbert modifiée.
[24] C. MARROU, *La traduction du vocabulaire de l'éthique stoïcienne dans l'œuvre de Sénèque le philosophe*, Thèse de doctorat, Paris, Sorbonne Université, 2023, p. 29.
[25] C. LÉVY, « Cicero and the Creation of a Latin Philosophical Vocabulary », dans J. W. Atkins et T. Bénatouïl (éd.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2021, p. 75.
[26] S. MCELDUFF, *Roman Theories of Translation*, *op. cit.*, p. 103 ; T. N. HABINEK, *The politics of Latin literature*, *op. cit.*, p. 34.
[27] Voir par exemple le rôle du personnage de Scipion dans le *De republica* et l'importance du caractère philosophique de l'*otium*, analysés par S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 70-73.

afflixi neque ita gessi, quasi homini aut temporibus iratus […]. In libris enim sententiam dicebamus, contionabamur, philosophiam nobis pro rei publicae procuratione substitutam putabamus.[28]

Mais si je me suis mis à exposer en détail la philosophie, la raison en est le malheur de la cité : durant la guerre civile, je ne pouvais plus défendre la République comme j'en avais l'habitude, ni rester inactif, et je ne trouvais rien de mieux à faire qui pût être digne de moi. Mes concitoyens me pardonneront donc, ou plutôt ils me remercieront de ce que, voyant la République au pouvoir d'un seul, je ne me suis pas caché, je n'ai pas renoncé, je ne me suis pas laissé abattre, je ne me suis pas comporté comme si j'étais irrité contre l'homme et contre l'époque […]. C'est dans mes livres que j'exprimais mon suffrage, que je prononçais mes harangues, considérant que la philosophie était pour moi un substitut du gouvernement de l'État.

Dans cet extrait, Cicéron met en avant les circonstances politiques qui l'ont poussé à écrire de la philosophie, au point de mettre philosophie et affaires publiques sur le même plan dans l'expression *philosophiam pro rei publicae procuratione*[29] : l'enjeu patriotique affiché est aussi une façon de construire la légitimité de sa propre pratique en employant des arguments susceptibles de convaincre l'aristocratie politique romaine.

Ces brèves remarques permettent de rappeler le double enjeu, littéraire et politique, pour Cicéron, d'écrire de la philosophie en latin. Il inscrit ainsi son activité philosophique dans une dynamique de rivalité avec les sources grecques, au point de vouloir rendre inutile la consultation d'ouvrages grecs. Il se fait l'héritier d'un Ennius ou d'un Pacuvius pour mieux faire rejaillir sur lui l'*auctoritas* dont bénéficient ces poètes dans la littérature latine. Mais, compte tenu de la nouveauté de cette démarche, il est nécessaire d'asseoir sa légitimité. Pour cela, Cicéron présente l'activité philosophique comme une continuation de la politique « par d'autres moyens », en quelque sorte. Cet aspect est important, car il souligne que Cicéron ne veut pas tant amener la philosophie grecque à Rome, qu'apporter une philosophie qui, bien qu'issue des sources mêmes de la philosophie, soit adaptée à son lectorat romain, à sa culture et à ses normes. En cela, il s'inscrit parfaitement dans la démarche entamée par des auteurs latins dans d'autres genres littéraires, en particulier en poésie.

1.1.3. *L'héritage de Cicéron : l'*aemulatio

Dans les seconds *Académiques*, pour justifier sa démarche, Cicéron renvoie aux poètes latins qui l'ont précédé citant notamment Ennius[30]. Pour mieux mesurer à la fois l'héritage

[28] Cicéron, *Diu.* II, 6-7. Trad. J. Kany-Turpin.
[29] M. LEDENTU, Studium scribendi, *op. cit.*, p. 302-303. Voir aussi S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 90-91.
[30] Cicéron, *Acad.* I, 10. Voir n. 17, p. 170.

revendiqué par Cicéron et l'originalité de sa démarche, il nous semble nécessaire de rappeler brièvement les spécificités de la démarche d'Ennius et de la situer dans l'histoire de la littérature romaine[31].

Surnommé *alter Homerus* par Horace[32], Ennius est connu à Rome pour son épopée intitulée *Les Annales*. Le titre reprend les chroniques annuelles écrites par les pontifes, et le poème retrace l'histoire de Rome, depuis le départ d'Énée de Troie jusqu'aux événements contemporains du poète, en particulier le triomphe de Fulvius Nobilior à son retour d'Étolie[33]. L'épopée, bien qu'elle puise manifestement en certains endroits à des sources grecques, n'apparaît pas comme une traduction. En revanche, le poète latin se place lui-même comme un « nouvel Homère » dès le prologue de son épopée, dans le célèbre passage du songe du poète, qui ouvre le premier livre, immédiatement après l'invocation aux Muses[34]. Durant ce songe dit « externe[35] », car il consiste en une apparition extérieure au rêveur, l'ombre d'Homère apparaît au poète et, d'après les reconstitutions que l'on peut faire du texte d'Ennius, lui révèle la nature des choses (*de natura rerum*). Il lui annonce également qu'après avoir été réincarné en paon, il est devenu Ennius lui-même, rendant ainsi compte d'une croyance en la doctrine de la métempsycose, probablement pythagoricienne[36]. En se présentant comme la réincarnation d'Homère, Ennius se situe dans une démarche d'*aemulatio*, qui consiste en l'expression littéraire d'une rivalité avec l'*exemplum* grec que constitue le poème homérique[37].

---

[31] Sur la question de la traduction latine comme création autonome et originale, voir en particulier les ouvrages fondateurs S. MARIOTTI, *Livio Andronico e la traduzione artistica. Saggio critico ed edizione dei frammenti dell'* Odyssea, Urbino, Università degli studi di Urbino, 1952 ; A. TRAINA, Vortit barbare*. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970 ; A. SEELE, *Römische Übersetzer, Nöte, Freiheiten, Absichten : Verfahren des literarischen Übersetzens in der griechisch-römischen Antike*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellscaft, 1995.

[32] Horace, *Épîtres*, II, 1, v. 50-52.

[33] Originaire d'Italie du Sud, Ennius arrive à Rome grâce à Caton l'Ancien, et bénéficie ensuite également de la protection des Fulvii, en particulier de Marcus Fulvius Nobilior, qui l'emmène avec lui lors de son expédition victorieuse contre les Étoliens.

[34] Voir Ennius, *Annales*, frg. 2-8 Skutsch. Le frg. 1 constitue l'invocation aux Muses.

[35] Nous reprenons la terminologie de J. Bouquet, qui analyse rapidement ce passage dans J. BOUQUET, *Le songe dans l'épopée latine d'Ennius à Claudien*, Bruxelles, Editions Latomus, 2001, p. 12-14. Dans cet ouvrage, J. Bouquet distingue quatre types de songes : le songe externe avec apparition d'une divinité, le songe externe avec apparition de l'ombre d'un mort, le songe allégorique et le songe réaliste. Les deux premiers sont dits « externes » car ils s'expliquent par des interventions extérieures au rêveur, qui utilise le songe comme moyen d'accéder au rêveur. Le rêveur n'est pas le seul responsable de son rêve.

[36] La doctrine de la métempsychose pythagoricienne consiste en la transmigration, après la mort, d'une âme dans un autre corps, sans distinction entre les animaux et les êtres humains. Nous verrons par ailleurs dans le chapitre 7 que la métempsychose du *Timée* diffère de celle de Pythagore par ses aspects éthiques. Sur le pythagorisme du songe voir N. LEVI, « L'*Épicharme* et le prologue des *Annales* d'Ennius, ou les débuts de la révélation pythagoricienne dans la littérature latine », *Vita Latina*, vol. 187, nº 1, 2013, p. 18-38.

[37] Voir A. THILL, Alter ab illo. *Recherches sur l'imitation dans la poésie personnelle à l'époque augustéenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 453.

Cependant, l'*aemulatio* dont fait preuve Ennius ne se limite pas à sa rivalité avec Homère. Avant lui, Livius Andronicus, première figure de poète latin[38], avait écrit une *Odusia*, traduction latine en vers saturniens de l'épopée grecque. Traduction minutieuse du texte grec, le poème latin comprend cependant des transpositions culturelles romaines. C'est une remarque que l'on peut faire dès le premier vers de l'épopée latine. Le vers homérique Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον (« Dis-moi, Muse, l'homme aux mille tours ») est traduit en latin par *Virum mihi, Camena, insece uersutum*[39]. Le souci de précision dans la traduction est marqué[40], mais Livius n'hésite pas à remplacer la Muse homérique par une Camène, c'est-à-dire l'une des nymphes associées à une source proche de la porte Capène. Cette transposition souligne la volonté d'intégrer au texte des éléments d'une culture liée à la ville de Rome, à travers la référence à un lieu précis en périphérie de l'Vrbs[41]. L'étude globale de l'épopée livienne a conduit S. Mariotti à parler de « *traduzione artistica* » pour caractériser la démarche du poète[42]. Plus récemment, M. Possanza, dans son étude de la traduction des *Phénomènes* d'Aratos par Germanicus, a démontré que la démarche de Livius Andronicus, premier témoignage de traduction latine, était caractéristique de l'ensemble des traducteurs de poésie à Rome. Leur démarche de traduction est, selon lui, « subjective et innovante[43] », mais la liberté dont ils font preuve est une « liberté contrôlée » : le poète cherche à assimiler la « *cultural foreigness*[44] » du texte source (en l'occurrence, en grec) à la culture romaine – c'est ainsi que l'on peut analyser la traduction de Μοῦσα par *Camena* ; il cherche aussi à « incorporer » à sa traduction des informations extérieures au texte source[45]. Le traducteur-poète ne se cache pas derrière le texte source et revendique le processus de traduction dans une démarche méta-discursive[46]. Enfin, le

[38] Avant Livius Andronicus, il existait une tradition littéraire orale dont nous n'avons que peu de traces. En revanche, il fait jouer, en -240 d'après Cicéron (*Brut.* 72-73 ; *Tusc.* I, 3), le premier drame écrit en latin.
[39] Livius Andronicus, frg. 1 Mariotti : « Dis-moi, Camène, l'homme habile à jouer des tours ».
[40] Dans ce vers, on voit qu'à chaque mot grec répond un mot latin au sémantisme similaire et la place des mots dans le vers est quasi identique, ce qui permet de rendre l'hyperbate en latin aussi. Le choix des mots latins traduit une volonté de tisser des liens à la fois sur la forme et le fond : *in-sece* répond à ἔν-νεπε sur la base d'un même préfixe, et, en tant qu'archaïsme lexical, donne une allure solennelle à l'invocation. Quant à *uersutum*, adjectif tiré de *uertere*, il rappelle le verbe τρέπω dont πολύτροπον est issu. Voir S. MARIOTTI, *Livio Andronico e la traduzione artistica. Saggio critico ed edizione dei frammenti dell'* Odyssea, *op. cit.*, p. 29 ; M. POSSANZA, *Translating the heavens : Aratus, Germanicus, and the poetics of Latin translation*, New York, Peter Lang, 2004, p. 50.
[41] S. MCELDUFF, *Roman Theories of Translation*, *op. cit.*, p. 51-52.
[42] S. MARIOTTI, *Livio Andronico e la traduzione artistica. Saggio critico ed edizione dei frammenti dell'* Odyssea, *op. cit.* voir aussi A. TRAINA, Vortit barbare*. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, *op. cit.*, p. 11-28 ; M. POSSANZA, *Translating the heavens*, *op. cit.*, p. 56-64.
[43] M. POSSANZA, *Translating the heavens*, *op. cit.*, p. 57.
[44] M. POSSANZA, *Translating the heavens*, *op. cit.*, p. 58.
[45] M. POSSANZA, *Translating the heavens*, *op. cit.*, p. 58. M. Possanza donne l'exemple de Germanicus qui, dans sa traduction des *Phénomènes* d'Aratos, introduit des corrections astronomiques au texte source, issues des découvertes plus récentes d'Hipparque.
[46] Nous nous pencherons plus en détail sur ce type de discours dans la suite de ce chapitre, p. 210-236.

dernier élément mis en exergue par M. Possanza concerne l'absence d'uniformité dans la méthode de traduction, autre forme de « liberté contrôlée » dont fait preuve le traducteur latin[47].

Alors que Livius fait de son texte un substitut du texte homérique, Ennius se présente lui-même comme une nouvelle incarnation d'Homère[48]. Si les deux poètes choisissent des procédés d'*imitatio* différents, ils poursuivent le même objectif : l'*aemulatio*, qui consiste pour un auteur romain à affirmer son indépendance et son originalité face à un *exemplum* grec[49]. Cependant, la démarche d'Ennius est double : son travail de transposition est à la fois interlinguistique (vis-à-vis d'Homère) et intralinguistique (vis-à-vis de Livius notamment[50]). On pourrait ainsi opposer les démarches des deux poètes en associant à Livius la traduction littéraire et à Ennius l'usage du motif de l'intertextualité, au sens d'une « inter-action textuelle qui se produit à l'intérieur d'un seul texte[51] ».

Ces deux approches de l'*aemulatio* ont profondément marqué la littérature latine. En se revendiquant d'Ennius, Cicéron actualise l'*aemulatio* dont on fait preuve les poètes qui l'ont précédé : plus encore que rivaliser avec les auteurs grecs, Cicéron voudrait explicitement les remplacer. Mais, peut-être parce que la langue grecque était maîtrisée par les élites culturelles romaines, l'acte de « traduction » dans la langue latine implique une autonomie et une originalité du texte cible par rapport au texte source. Dans ces conditions, user du terme français de « traduction[52] » pour désigner la démarche de Cicéron risque d'apporter de la confusion en amalgamant différentes pratiques. En effet, en français, la « traduction » désigne d'abord une opération textuelle, visant à faire passer un énoncé d'une langue à une autre. Or, les exemples de Livius et d'Ennius montrent à quel point la « traduction », à Rome, comporte un enjeu de déplacement culturel et ne peut se limiter à une opération textuelle. Il s'agit d'un déplacement, d'un transfert d'une culture à une autre, d'une histoire littéraire à une autre, de rivaux grecs et romains à d'autres. Comme l'a souligné C. Moatti, à Rome, « traduire c'est aussi adapter, c'est une manière latine de lire des œuvres grecques », c'est « revêtir [le texte grec] d'une *forme* romaine[53] ». C'est pourquoi nous nous proposons d'employer le substantif latin de *translatio*

[47] M. POSSANZA, *Translating the heavens*, *op. cit.*, p. 61-62.
[48] S. MCELDUFF, *Roman Theories of Translation*, *op. cit.*, p. 56-58.
[49] Nous empruntons les définitions d'*imitatio* et d'*aemulatio* d'A. THILL, Alter ab illo, *op. cit.*, p. 453 et 470.
[50] Nous empruntons cette terminologie à A. TRAINA, « Le traduzione », dans G. Cavallo, P. Fedeli et A. Giardina, *Lo spazio letterario di Roma antica*, Roma, Salerno Editrice, 1989, vol. 2 La circulazione del testo/5, p. 96.
[51] C'est la définition qu'a proposée J. KRISTEVA, « Narration et transformation », *Semiotica*, vol. 1, nº 4, 1969, p. 443.
[52] A. Berman a bien montré les limites sémantiques du français « traduction » par opposition à l'anglais *translation* dans A. BERMAN, « De la translation à la traduction », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 1, nº 1, 1988, p. 23-40.
[53] C. MOATTI, *La raison de Rome : naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Paris, Seuil, 1997, p. 84. Ce sont ses italiques.

pour désigner cet acte de transposition d'une langue à l'autre qui implique une création originale. En effet, le terme *translatio* est issu du verbe *transferre*, que Cicéron utilise à plusieurs reprises pour désigner sa démarche et qui renvoie aussi bien à cette transposition d'une langue à l'autre qu'au transfert du sens propre d'un mot vers son usage métaphorique[54]. Le terme *translatio* est plus large et plus adapté à ce que font Livius, Ennius ou Cicéron, c'est-à-dire à cette circulation textuelle d'une langue à l'autre mais aussi à ce mouvement des idées et des valeurs culturelles, placé sous l'égide de l'*aemulatio*. On comprend alors que, dans un tel contexte d'*aemulatio*, Cicéron rejette la figure de l'*interpres*.

1.2. *Le rejet de l'interpres : une théorie de la* translatio *cicéronienne ?*

À plusieurs reprises, Cicéron souligne qu'il ne veut pas se faire *interpres* des Grecs lorsqu'il écrit en latin. En rejetant d'emblée ce modèle, il admet paradoxalement que son travail pourrait, à première vue, être assimilé à celui du *fidi interpres*, l'interprète de confiance que le militaire emmène avec lui dans ses campagnes[55]. C'est le cas dans l'un de ses textes les plus célèbres dans l'histoire de la traduction, le *De optimo genere oratorum*, mais également dans ses textes philosophiques. Ce point commun peut cependant surprendre : Cicéron défend-il la même approche lorsqu'il écrit des discours et lorsqu'il écrit des textes philosophiques ?

1.2.1. Nec ut interpres sed ut orator *: la* translatio *dans le domaine rhétorique*

Avant d'aborder la question de la *translatio* philosophique, il nous paraît important de revenir sur un texte fondateur des études de traductologie. Cicéron est en effet habituellement considéré comme le premier auteur de la littérature occidentale à établir une théorie de la traduction, qu'il développe dans le *De optimo genere oratorum*. Dans cette section, nous voudrions étudier la méthode exposée par Cicéron dans son texte afin de la confronter à sa démarche concernant la philosophie. Peut-on considérer que Cicéron applique la même méthode dans le *De optimo genere oratorum* et dans ses textes philosophiques ?

Tel qu'il nous est parvenu, le *De optimo genere oratorum* constitue une préface à la traduction en latin de deux célèbres discours grecs – *Contre Ctésiphon* d'Eschine et *Sur la Couronne* de Démosthène – dans laquelle Cicéron explicite sa démarche de traducteur. Nous ne possédons pas les traductions latines produites par Cicéron et leur existence effective n'est confirmée que par quelques témoignages indirects[56]. L'ouvrage, dont on ne sait pas s'il a été

[54] Voir aussi C. AUVRAY-ASSAYAS, *Cicéron*, *op. cit.*, p. 30-31.
[55] B. ROCHETTE, « "*Fidi interpres*" : la traduction orale à Rome », *op. cit.*
[56] Jérôme les cite comme un modèle à suivre lorsqu'il parle de la méthode de traduction cicéronienne dans sa lettre à Pammachius (*Lettres*, LVII *Ad Pammachium*, §5), ce qui suggère qu'il a pu y avoir accès. De même, le jugement

publié, semble dater du printemps 46. Il a été rédigé après le *Brutus*, écrit durant l'hiver, et probablement peu de temps avant l'*Orator*[57]. Dans le *De optimo genere oratorum*, Cicéron décrit son projet au moyen de la fameuse formule *nec conuerti ut interpres sed ut orator*[58], souvent comprise comme la première théorisation d'une méthode de traduction qui s'opposerait à la traduction « mot-à-mot » (*uerbum pro uerbo*).

Il faut cependant, avec D. Woll, nuancer ce point de vue : le texte de Cicéron ne constitue pas à proprement parler l'exposition d'une théorie de la traduction[59]. La courte préface de Cicéron, bien qu'elle donne effectivement des recommandations pour traduire, concerne uniquement la traduction des deux discours grecs et ne présente pas la systématicité qu'impliquerait une véritable théorie. De plus, il ne faut pas minimiser l'importance du contexte dans lequel ce texte s'inscrit car il donne des clés de lecture fondamentales pour comprendre la démarche de traduction défendue par Cicéron. En effet, en choisissant de traduire un discours d'Eschine et un autre de Démosthène, Cicéron se positionne au sein d'une querelle de son temps, qui oppose les tenants du style atticiste, du nom du dialecte de l'Attique, et ceux du style asianiste, du nom de la province romaine d'Asie[60]. Cette querelle, proprement romaine, est explicitée par Cicéron à la fois dans le *Brutus* et dans l'*Orator*. Licinius Calvus, désigné par Cicéron comme représentant des atticistes, aurait un style précis et choisi (*accuratius* et *exquisitius*[61]), mais il n'aurait pas saisi l'essence de l'atticisme, qu'il aurait compris comme la « sécheresse, la maigreur et l'indigence » du style (*ieiunitatem et siccitatem et inopiam*[62]). Hortensius fait figure de représentant parfait de l'asianisme, dont il sait manier toutes les subtilités[63]. Cette opposition doit être comprise dans le cadre de la rivalité entre Cicéron et

que porte Sidoine Apollinaire sur la traduction cicéronienne du discours de Démosthène laisse penser qu'il a pu la lire (*Lettres*, II, 9, 5).

[57] N. MARINONE, *Cronologia ciceroniana*, *op. cit.*.

[58] Cicéron, *Opt. Gen.* V, 14.

[59] D. WOLL, « Übersetzungstheorie bei Cicero ? », dans J. Albrecht, J. Lüdtke et Thun (éd.), *Energeia und Ergon. Sprachliche Variation – sprachgeschichte – sprachtypologie, III. Das sprachtheoretisch Denken Eugenio Coserius in der Diskussion*, Tübingen, Gunter Naar Verlag, 1988, vol. III, p. 346.

[60] Pour un point général sur l'atticisme et l'asianisme, voir L. KIM, « Atticism and Asianism », dans D. S. Richter et W. A. Johnson (éd.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 41-66.

[61] Cicéron, *Brut.* 283. Le choix des adjectifs rappelle les propos de Socrate dans le *Phaedr.* 234e7-8, à propos du discours de Lysias : σαφῆ καὶ στρογγύλα, καὶ ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν ὀνομάτων ἀποτετόρνευται (« [le discours de Lysias] est clair et précis et chacun des mots est poli avec exactitude. » trad. L. Mouze légèrement modifiée).

[62] Cicéron, *Brut.* 285. Sur les critiques émises par Cicéron envers Calvus et leur rapport au corps, voir J. DUGAN, *Making a new man : Ciceronian self-fashioning in the rhetorical works*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 217.

[63] Cicéron, *Brut.* 325.

Calvus[64] qui, malgré leurs différences de style oratoire, veulent tous deux être considérés comme le meilleur représentant de l'atticisme[65].

Cette argumentation se retrouve, de façon plus resserrée, dans le *De optimo genere oratorum*, où il est question de l'orateur parfait et de son style, parfait également, que Cicéron cherche à définir. La langue doit être pure et correcte (*pure et emendate*), le vocabulaire élégant (*elegantiam*) et les termes choisis, jamais impropres (*alienis*[66]). Ainsi, alors que Ménandre se refuse légitimement à imiter Homère parce qu'il pratique un autre genre de poésie, « personne qui se refuse à être semblable à Démosthène n'est orateur[67] ». Or, le style parfait ainsi défini correspond à celui des orateurs attiques grecs, qui sont loués par les tenants de l'atticisme. Mais ces derniers ne sont que des « sportifs amateurs » (*palaestritae*), à qui on ne permettrait pas de jouer aux jeux olympiques. Comme l'a relevé J. Dugan, le texte de Cicéron est émaillé de références au *Brutus* et de reproches implicites destinés à Calvus[68], qui aboutissent à une certitude : c'est Démosthène qu'il faut imiter. Car si le style de Démosthène est plus élevé, il peut aussi être simple s'il le faut, alors que l'inverse n'est pas nécessairement possible[69]. Alors que ses détracteurs reprochent à Cicéron d'avoir un style trop peu simple et peu attique[70], l'Arpinate redéfinit l'atticisme à son profit : la simplicité du style de Lysias ne suffit pas, le style parfait doit pouvoir être élevé comme celui de Démosthène – que Cicéron a suivi dans le *Pro Milone*. L'enjeu est alors, pour Cicéron, de prouver que ce style parfait existe chez les orateurs romains, en latin.

---

[64] Tacite nous apprend que Cicéron était lui-même critiqué par Calvus, qui jugeait son style asianiste et *solutum et eneruem*, « relâché et sans nerfs ». Quant à Cicéron, il considérait le style de Calvus comme *exsanguem et aridum* « exsangue et sec » (Tacite, *Dialogue des Orateurs*, XVIII, 5).

[65] J. DUGAN, *Making a new man*, *op. cit.*, p. 215. Voir aussi, sur cette hiérarchisation, C. GUERIN, « *Oratorum bonorum duo genera sunt*. La définition de l'excellence stylistique et ses conséquences théoriques dans le *Brutus* », dans S. Aubert-Baillot et C. Guérin (éd.), *Le* Brutus *de Cicéron : rhétorique, politique et histoire culturelle*, Leiden ; Boston, Brill, 2014, p. 161-189.

[66] Cicéron, *Opt. Gen.* II, 4-6.

[67] Cicéron, *Opt. Gen.* II, 6 : *Itaque nemo est orator qui Demostheni se similem nolit esse*.

[68] J. DUGAN, *Making a new man*, *op. cit.*, p. 217.

[69] Cette remarque permet à Cicéron de faire référence au *Pro Milone*, à propos duquel il dit avoir suivi Démosthène. Cette référence peut paraître étonnante si l'on croit des témoignages postérieurs à Cicéron, qui affirment que l'orateur, face aux partisans de Pompée et aux troupes que ce dernier avait fait venir au forum, aurait perdu de son assurance. C'est ce que rapporte, dans une scholie au discours cicéronien, Asconius, frg. 37 Stangl. Les historiens grecs dramatisent la situation, laissant entendre que Cicéron prit peur (Plutarque, *Cicéron*, 35), voire qu'il n'a pas même pu prononcer son discours (Dion Cassius, *Histoire Romaine*, XL, 54). Néanmoins, sur la valeur à attribuer à ces témoignages, voir J. N. SETTLE, « The Trial of Milo and the Other *Pro Milone* », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 94, 1963, p. 268-280. Sur le rôle rhétorique du *locus a timore* dans ce discours, voir C. LOUTSCH, « Remarques sur le *Pro Milone* de Cicéron », dans C. Bodelot *et al.* (éd.), *Ποικίλια : hommage à Othon Scholer*, Centre Universitaire Luxembourg, Luxembourg, 1996, p. 3-16.

[70] Tacite, *Dialogue des orateurs*, XVIII, 4 : *Satis constat ne Ciceroni quidem obtrectatores defuisse, quibus inflatus et tumens nec satis pressus, sed supra modum exsultans et superfluens et parum Atticus uideretur* (« Il est constant que Cicéron même n'a pas manqué de détracteurs, auxquels il semblait emphatique, boursouflé, insuffisamment sobre, mais au contraire plus exubérant que de mesure, redondant et trop peu attique. » Trad. H. Bornecque).

Pour démontrer l'existence de ce style en latin, Cicéron se propose de traduire les discours d'Eschine et de Démosthène. En rendant ces discours, dont le style en grec est parfait, en latin, il donnera à voir quel est le style parfait en latin. Pour mener à bien cette entreprise, il usera d'une méthode qu'il précise :

> *Sed cum in eo magnus error esset, quale esset id dicendi genus, putaui mihi suscipiendum laborem utilem studiosis, mihi quidem ipsi non necessarium. Conuerti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter seque contrarias, Aeschini et Demostheni ; nec conuerti ut interpres, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, uerbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruaui. Non enim ea me annumerare lectori putaui oportere, sed tamquam appendere. Hic labor meus hoc adsequitur, ut nostri homines, quid ab illis exigant, qui se Atticos uolunt, et ad quam eos quasi formulam dicendi reuocent, intellegant.*[71]
>
> Mais comme la grande erreur que l'on commet est dans la définition qu'on donne de ce genre de style [*i.e.* le style défendu par les Atticistes], j'ai cru devoir entreprendre un travail utile aux curieux, bien qu'à moi-même il ne fût point nécessaire. J'ai en effet traduit les deux discours les plus célèbres et qui se répondent des deux plus éloquents des Attiques, Eschine et Démosthène ; et je les ai traduits non en interprète, mais en orateur, avec la même présentation des idées et des figures, en adaptant les mots à notre propre langue. Dans ces discours, je n'ai pas jugé nécessaire de rendre mot pour mot, mais j'ai conservé le ton et la valeur des expressions dans leur ensemble. Je n'ai pas cru en effet devoir en rendre au lecteur le nombre, mais en quelque sorte le poids. Ce travail a pour objet de faire comprendre aux gens de chez nous ce qu'ils sont en droit d'exiger de ceux qui se prétendent Attiques et à quel type de style ils doivent les rappeler.

L'explication de la méthode cicéronienne de traduction tient dans ces quelques lignes[72]. Comme l'a montré B. Rochette, le vocabulaire rhétorique est omniprésent dans ce passage. Cicéron crée un système d'opposition, qui met en balance la démarche de l'*interpres*, qui est un simple « médiateur », et celle de l'*orator*, qui produit un véritable travail rhétorique. L'*interpres*, terme issu de la racine *pretium*, le prix[73], traduit « mot pour mot » (*uerbum pro uerbo*). Cette racine permet d'expliquer la métaphore monétaire : il « rend le change » (*adnumerare* renvoie

[71] Cicéron, *Opt. Gen.* V, 13-15. Trad. A. Yon modifiée.
[72] Les pages suivantes reviennent à des considérations sur le style attique, écartant Thucydide et Isocrate malgré leur valeur, pour finalement présenter une contextualisation des deux discours grecs en guise d'introduction à sa traduction.
[73] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1994, *s. v. pretium*.

à l'idée de paiement en pièces de monnaie) à son lecteur[74]. Au contraire, l'orateur s'attache non pas aux mots, mais à leur *uis*, c'est-à-dire à leur sens, et à leur *genus*, c'est-à-dire la catégorie à laquelle ils appartiennent en contexte[75]. C'est pourquoi il cherche à produire un poids (*appendere*) équivalent, plutôt qu'un nombre de pièces. Il est donc attentif à la fois au contenu sémantique (*sententiis isdem*) et à la forme, à travers les figures de rhétorique (*figuris*). Il s'agit pour Cicéron de produire un texte équivalent, c'est-à-dire qui produise le même effet[76].

M. Bettini rapproche la métaphore monétaire issue des verbes *adnumerare* et *appendere* de la pratique de l'échange marchand à Rome. Selon Pline l'Ancien, avant la défaite de Pyrrhus en 275, la valeur de la monnaie était établie par pesée et non par le décompte de pièces[77]. En opposant le décompte de mots et leur pesée, Cicéron fait une référence métaphorique à cette pratique ancienne, comme s'il avait placé les mots grecs sur le plateau d'une balance et ajouté des mots latins sur le second plateau pour arriver à l'équilibre[78] : il ne s'agit pas de proposer le même nombre de mots en latin qu'en grec, mais de proposer des formulations qui aient le même poids. L'attention portée au poids des mots témoigne de la volonté de rendre compte du style des textes sources, au-delà de leur seul sens. Dès lors, le rejet de la figure de l'*interpres* ne doit pas être compris comme un rejet de la traduction mot-à-mot en général – nous verrons que Cicéron peut parfois défendre cette méthode. Ce que Cicéron défend ici, c'est une méthode de traduction qui rende compte du style. Pour cela, il doit être particulièrement attentif à la forme du texte source pour réussir à proposer, dans le texte cible, un équivalent du style attique en latin, plus précisément celui d'Eschine et Démosthène.

En effet, comme Cicéron le précise ensuite, l'objectif de son travail est de donner aux atticistes qui se fourvoient et aux lecteurs qui ignorent la nature du style attique une meilleure compréhension de ce qu'est réellement ce style, en latin :

> *Quorum ego orationes si, ut spero, ita expressero uirtutibus utens illorum omnibus, id est sententiis et earum figuris et rerum ordine, uerba persequens eatenus ut ea non abhorreant e more nostro (quae si e Graecis omnia conuersa non erunt, tamen ut generis eiusdem sint, elaborauimus), erit regula, ad*

[74] Sur l'image de la traduction comme négociation monétaire depuis Cicéron jusqu'à la tradition chrétienne, voir D. ROBINSON, « Classical theories of translation from Cicero to Aulus Gellius », *TEXTconTEXT*, nº 1, 1992, p. 25-26.
[75] B. ROCHETTE, « "Traduire ou ne pas traduire" : Un dilemme bien connu des auteurs grecs et latins », dans C. Bonnet et F. Bouchet (éd.), Translatio *: traduire et adapter les Anciens*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 29-30.
[76] Cette problématique est étudiée, dans un contexte contemporain, par U. ECO, *Dire presque la même chose : expériences de traduction*, M. Bouzaher (trad.), Paris, Grasset, 2007, p. 81-96.
[77] Pline, *Histoire Naturelle*, XXXIII, 42.
[78] C'est l'image proposée par M. BETTINI, *Vertere : un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino, G. Einaudi, 2012, p. 103.

quam eorum dirigantur orationes, qui Attice uolent dicere. Sed de nobis satis. Aliquando enim Aeschinem ipsum Latine dicentem audiamus.[79]

Si comme je l'espère j'ai rendu leurs discours en utilisant tout ce qui en fait les mérites, c'est-à-dire les idées, leurs figures et l'ordre des développements, en m'attachant aux mots dans la mesure où ils ne s'éloignent pas de notre usage (si tous ne sont pas la traduction littérale des mots grecs, je me suis pourtant appliqué à ce qu'ils aient le même ton), nous aurons une règle sur laquelle pourront s'aligner les discours de ceux qui voudront parler en attique. Mais assez parlé de nous ! Écoutons Eschine en personne s'exprimant pour une fois en latin.

Ces derniers mots de la préface ont été souvent commentés : comment comprendre cet effacement de Cicéron derrière Eschine et Démosthène ? S. McElduff y voit le paradoxe insurmontable de la démarche exposée par l'Arpinate qui renvoie à l'« impossibilité de la traduction[80] ». En voulant produire une traduction qui rende exactement compte du style attique des deux orateurs, Cicéron estomperait sa propre individualité de traducteur et s'effacerait derrière les auteurs qu'il traduit, alors même qu'il rejette la figure du simple intermédiaire (*interpres*[81]). Supposant que Cicéron n'aurait pas su se résoudre à cet « abîme d'effacement de soi », elle suggère que l'Arpinate ne serait pas allé au bout de son projet et n'aurait jamais traduit les deux discours[82].

Mais il nous semble que S. McElduff minimise ici l'importance du contexte polémique. Traduire en latin un discours grec implique nécessairement une forme d'innovation dans le texte cible, comme le montre l'intervention de Crassus dans le *De oratore* à propos des exercices de rhétorique[83]. En effet, ce dernier rejette les exercices de reformulations de textes latins d'auteurs admirables comme Ennius ou Gracchus, car la reformulation aboutit à « employer des termes moins adéquats[84] ». En revanche, ce problème ne se pose pas lorsque le texte à reformuler est en grec : la traduction d'un discours grec en latin permet au contraire d'employer les tournures idiomatiques *ad hoc* mais aussi d'enrichir la langue cible, à partir des formulations grecques[85]. On peut imaginer que Cicéron voit dans ses transpositions d'Eschine et de Démosthène une possibilité de création en latin : bien que ces textes aient pour but de

[79] Cicéron, *Opt. Gen.* VII, 23. Trad. A. Yon modifiée.
[80] S. MCELDUFF, *Roman Theories of Translation*, *op. cit.*, p. 120.
[81] S. McElduff explique par ailleurs ce rejet par le statut social de l'*interpres*, largement inférieur à celui que peut revendiquer Cicéron en tant qu'orateur. Nous reviendrons sur cette question dans la section 1.2.2, p. 179-188, qui porte sur le rapport de Cicéron à la figure de l'*interpres*.
[82] S. MCELDUFF, *Roman Theories of Translation*, *op. cit.*, p. 120-121. S. McElduff ne semble pas prendre en compte les témoignages de Jérôme et Sidoine Apollinaire évoqués plus haut (voir n. 56, p. 172).
[83] Cicéron, *De or.* I, 150-157.
[84] Cicéron, *De or.* I, 154 : *minus idoneis uti*.
[85] Cicéron, *De or.* I, 154-155.

transmettre le sens (*uis*) des propos tenus dans chaque discours et le style attique des rhéteurs grecs, ils portent la griffe du « traducteur ».

R. Boutin va plus loin encore en considérant que ce n'est pas Démosthène et Eschine qui parlent sous le calame de Cicéron, mais que c'est plutôt Cicéron qui leur prête sa voix[86]. Il compare en effet la démarche de Cicéron à celle du doublage cinématographique, dans le cas où un acteur célèbre double la voix d'un personnage de dessin animé. De même qu'au cinéma la célébrité et la qualité du doubleur rehaussent le prestige du film, Cicéron, en tant qu'orateur romain reconnu, légitime l'énonciation latine du discours de Démosthène. Il ne faut pas oublier que la querelle atticiste est proprement romaine : les Romains Cicéron et Calvus apportent leurs jugements rétrospectifs et romains sur le style des rhéteurs athéniens. Ainsi le Démosthène dont il est question ici est un Démosthène romanisé et fictif et c'est Cicéron qui, en lui donnant une voix latine, lui confère son *auctoritas* d'orateur romain. La *persona* de Cicéron joue donc un rôle décisif dans sa démarche de traduction d'Eschine et de Démosthène, quoi qu'en dise S. McElduff.

En effet, l'enjeu pour Cicéron est de faire de son texte latin une *regula*, un canon, un modèle à suivre pour les orateurs romains qui veulent employer ce style dit attique. Il ne s'agit pas seulement d'accomplir la prouesse de faire parler Démosthène en latin, mais aussi de supplanter les discours originaux d'Eschine et de Démosthène, qui sont pourtant présentés comme des modèles grecs, par une traduction, devenue modèle latin[87]. On comprend alors aisément les objectifs de Cicéron : la pratique de la traduction qu'il défend s'inscrit dans une démarche d'*aemulatio*, puisqu'il rentre en compétition avec le texte source. Cependant, le statut de *regula* que Cicéron veut donner à son texte ne vaut que pour le style du texte cible : Cicéron n'annonce aucune modification du fond des discours ni aucune adaptation culturelle[88]. Ainsi, ces pages du *De optimo genere oratorum* consacrées à la méthode de traduction valorisée par Cicéron doivent être comprises dans le contexte précis des définitions concurrentes du style attique en latin. C'est donc le contexte rhétorique de la querelle qui permet de comprendre que Cicéron revendique un statut d'*orator* lorsqu'il traduit Eschine et Démosthène : l'enjeu réside dans la création d'un canon stylistique latin.

---

[86] R. BOUTIN, « Quand Démosthène parle latin. Le rôle des orateurs grecs dans la définition cicéronienne de l'éloquence », dans E. Valette-Cagnac et F. Dupont (éd.), *Façons de parler grec à Rome*, Belin, Paris, 2005, p. 173-174.

[87] R. COPELAND, *Rhetoric, hermeneutics, and translation in the Middle Ages : academic traditions and vernacular texts*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1991, p. 34.

[88] Et sans les transpositions de Cicéron, on ne peut savoir de quelle manière il a effectivement traduit.

Puisque cette démarche ne semble pas pouvoir s'appliquer à d'autres genres de textes, doit-on comprendre que Cicéron traduit la poésie *ut poeta*, comme un poète, et, pour le cas qui nous occupe, la philosophie, *ut philosophus*, comme un philosophe ?

1.2.2. *Le rejet de l'*interpres *au profit du philosophe*

Cicéron se démarque à plusieurs reprises de la figure de l'*interpres* lorsqu'il transpose des textes philosophiques grecs en latin. Dans le *De optimo genere oratorum*, l'*interpres* est mis de côté au motif qu'il serait incapable de transmettre correctement le style défendu par les Atticistes, ce qui est précisément l'objet de la traduction des discours d'Eschine et de Démosthène. Pour quelles raisons, dans le cadre de la philosophie, Cicéron prend-il le contre-pied de l'*interpres* ? Nous pouvons trouver une réponse dans le *prooemium* du premier livre du *De finibus* :

> *Quid, si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis quos probamus eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus, quid habent, cur Graeca anteponant iis quae et splendide dicta sint neque sint conversa de Graecis ?*[89]
>
> Et si, moi, je ne remplis pas la fonction des interprètes, mais que je préserve ce qui est dit par ceux que j'approuve et que je l'enrichis de mon jugement et d'une composition ordonnée que je choisis, quelle raison y a-t-il pour préférer les ouvrages grecs à ceux qui sont écrits dans un style éclatant sans être pour autant traduits du grec ?

Dans les lignes précédentes, Cicéron a pointé que les Romains lisaient avec plaisir aussi bien la *Médée* d'Ennius que celle d'Euripide. Dans ce texte, comme précédemment, il rattache sa démarche à celle d'Ennius : il proposera une meilleure version des textes grecs plutôt qu'une simple traduction, que pourrait faire un *interpres*. Le texte auquel Cicéron aboutit tient sa valeur de deux éléments distincts. D'abord, Cicéron se fait *tutor* des thèses philosophiques qu'il veut transmettre. En employant ce terme, Cicéron rend compte de la tension constitutive de sa démarche. En effet, le *tutor* a pour fonction de protéger les biens qui sont placés sous sa tutelle, ici les textes des philosophes grecs[90]. Mais le terme désigne également le *princeps rei publicae* et implique de ce fait un pouvoir politique, dont Cicéron use sur les textes grecs qu'il transmet[91]. Être *tutor* des thèses qu'il veut transmettre, c'est donc détenir le pouvoir de les transmettre selon ses propres conditions. Ce qui éloigne en effet Cicéron de la fonction d'*interpres*, c'est la liberté intellectuelle qu'il revendique par rapport au texte, contrairement à l'interprète oral qui, lui, est

[89] Cicéron, *Fin.* I, 6.
[90] Voir T. N. HABINEK, *The politics of Latin literature*, *op. cit.*, p. 65-66.
[91] C. LÉVY, « Cicero and the Creation of a Latin Philosophical Vocabulary », *op. cit.*, p. 76.

subordonné à celui pour qui il travaille[92]. Cette liberté se concrétise dans le texte par trois éléments que Cicéron incorpore aux textes grecs. Il ajoute aux ouvrages dont il est le garant son propre jugement (*nostrum iudicium*) et une structuration des idées qui lui est propre (*nostrum scribendi ordinem*) ; il enrichit le texte latin en usant de son style éclatant[93]. Ces ajouts empêchent de considérer les textes latins comme des traductions du grec (*conuersa de Graecis*) : il s'agit bien d'un ouvrage original, qui prend son autonomie par rapport au texte source.

Cette autonomie était aussi revendiquée[94] par le personnage de Cicéron face à son frère dans le *De legibus* :

> *Nam sententias interpretari perfacile est, quod quidem ego facerem, nisi plane esse uellem meus. Quid enim negotii est eadem prope uerbis isdem conuersa dicere ?*[95]
>
> Car être interprète des pensées, c'est tout ce qu'il y a de plus facile ; c'est ce que je ferais, si je ne voulais être tout à fait moi-même. Mais quelle difficulté y'a-t-il à dire les mêmes choses traduites par des mots presque identiques ?

Être *interpres* c'est oublier sa *persona*. Le refus d'endosser ce rôle est considéré par S. McElduff comme une expression d'« anxiété » à l'idée d'incarner une fonction correspondant à un statut social jugé trop bas[96]. Or, comme G. White le note avec justesse, il n'est pas si évident que l'*interpres* soit nécessairement associé à un statut social inférieur, notamment parce qu'il peut désigner, dans le corpus cicéronien, des personnages de l'élite intellectuelle romaine, comme les commentateurs des lois[97]. Cette contradiction amène G. White à considérer que l'*interpres* incarne un style de traduction que Cicéron refuse d'adopter car il interdit la création originale[98]. Il est clair, en effet, que l'Arpinate revendique le droit de parler en son nom lorsqu'il écrit des ouvrages philosophiques en latin. En mettant

---

[92] D. C. Feeney parle, en anglais, de « *token* » dans D. C. FEENEY, *Beyond Greek : the beginnings of Latin literature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2016, p. 47.
[93] L'adjectif *splendidus*, dont est issu l'adverbe *splendide*, désigne souvent l'éclat du style chez Cicéron. Là encore, on remarque l'opposition entre le travail de l'*interpres* et l'attention portée au style du texte produit dans la langue cible.
[94] Ce plus-que-parfait se justifie si l'on considère que le *De legibus* a bien été écrit vers 52 et non dans la période 46-44. Voir N. MARINONE, *Cronologia ciceroniana*, *op. cit.*, p. 277.
[95] Cicéron, *Leg.* II, 17. Trad. De Plinval modifiée.
[96] S. MCELDUFF, « Living at the level of the word. Cicero's rejection of the interpreter as translator », *Translation Studies*, vol. 2, nº 2, 2009, p. 133-146.
[97] G. WHITE, *Copia Verborum*, *op. cit.*, p. 52, n. 69, qui s'appuie sur Cicéron, *Leg.* II, 59.
[98] G. WHITE, *Copia Verborum*, *op. cit.*, p. 53.

astucieusement cette requête dans la bouche de son frère[99], lecteur assidu de ses œuvres[100], il présente sa démarche comme une réponse à une demande de son lectorat en général.

En insistant sur sa propre auctoralité, Cicéron privilégie sa liberté intellectuelle et son esprit critique[101] face aux sources philosophiques grecques. Cette revendication, qui s'exprime par le rejet de la fonction d'*interpres*, trouve son origine dans la volonté de se positionner en philosophe. À notre sens, deux passages du corpus philosophique cicéronien, dans lesquels l'Arpinate se défend d'être un *interpres*, le montrent. Le premier est un extrait du *De officiis*. Dans ce traité dédié à son fils Marcus, Cicéron annonce qu'il va développer pour lui une question « commune à tous les philosophes » (*communis omnium philosophorum*) – à l'exclusion des indifférentistes, Ariston, Pyrrhon et Erillus[102] – celle des devoirs :

> *Ita propria est ea praeceptio Stoicorum, Academicorum, Peripateticorum, quoniam Aristonis, Pyrrhonis, Erilli iam pridem explosa sententia est ; qui tamen haberent ius suum disputandi de officio, si rerum aliquem dilectum reliquissent, ut ad officii inuentionem aditus esset. Sequemur igitur hoc quidem tempore et hac in quaestione potissimum Stoicos non ut interpretes, sed, ut solemus, e fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro, quantum quoque modo uidebitur, hauriemus.*[103]
>
> Dès lors cet enseignement appartient en propre aux stoïciens, aux académiciens et péripatéticiens, puisque la pensée d'Ariston, de Pyrrhon et d'Erillus a depuis longtemps été rejetée ; ces derniers cependant auraient le droit de discuter du devoir, s'ils avaient maintenu quelque discernement entre les choses, laissant ainsi un accès pour la découverte du devoir. Je suis donc, pour le moment et en cette matière, de préférence les stoïciens ; non pas que je me fasse leur *interprète*, mais, comme d'habitude, je puiserai à leurs sources, selon mon opinion et mon jugement, autant et de la manière dont je jugerai bon.

Ce passage rappelle largement le prologue du *De finibus* : Cicéron se refuse à être un *interpres*, il use de son jugement personnel (*iudicium* et *arbitrium*) et n'hésite pas non plus à agencer les arguments et les textes comme il le souhaite (*quantum quoque modo uidebitur*), ce

---

[99] Dans la suite du passage des *Lois* que nous venons de citer, Quintus répond : *Prorsus adsentior. Verum ut modo tute dixisti, te esse malo tuum* (« je suis tout à fait de ton avis, et comme tu viens toi-même de le dire, je préfère que tu sois toi-même. » Trad. De Plinval).

[100] Dans le *De diuinatione* par exemple, Quintus cite de mémoire des extraits des *Aratea* (*Diu.* I, 13-15), mais surtout un long extrait du *De consulatu suo* perdu (*Diu.* I, 17).

[101] Voir sur ce point, C. MOATTI, « Tradition et Raison chez Cicéron : l'émergence de la rationalité politique à la fin de la République romaine », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, vol. 100, n° 1, 1988, p. 395-399 ; C. MOATTI, *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 184-186.

[102] Sur ces philosophes indifférentistes et leur réception cicéronienne, voir C. LEVY, « Un problème doxographique chez Cicéron : les indifférentistes », *Revue des Études Latines*, vol. 58, 1980, p. 238-251 ; C. LEVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 365-372 ; E. GODINOT, « L'indifférence et la vertu : Pyrrhon d'après Cicéron », *Ciceroniana on line*, Vol. 7 No. 1, 2023, p. 159-183.

[103] Cicéron, *Off.* I, 6. Trad. M. Testard modifiée.

qui rappelle la mention de l'*ordo scribendi* précédemment citée. Si le programme présenté dans ce *prooemium* renvoie à une méthode de traduction – celle de l'*interpres* – il est aussi conditionné par le rapport qu'entretient Cicéron avec le stoïcisme. L'Arpinate se donne en effet la possibilité d'exercer son jugement philosophique sur les textes stoïciens, de mettre en doute les arguments employés, de *puiser* ce qui lui semble bon parmi ce que proposent les stoïciens et de se passer de ce qu'il ne veut pas conserver – en un mot : d'être philosophe. En effet, en *puisant*, Cicéron fait un choix conscient parmi les sources grecques, selon la méthode philosophique qui est la sienne, à savoir celle de la Nouvelle Académie. En tant qu'élève de Philon de Larissa, Cicéron recourt à la méthodologie carnéadienne du doute systématique. Cela se traduit, d'une part, par l'usage de l'argumentation *in utramque partem* et par la contradiction des thèses, comme on l'a vu au chapitre précédent[104], mais aussi par le rejet de toute forme de dogmatisme. Il s'agit d'interroger la validité de toutes les thèses et, à défaut, leur probabilité. Cela apporte aux philosophes néo-académiciens une grande liberté :

> *Hoc autem liberiores et solutiores sumus quod integra nobis est iudicandi potestas nec ut omnia quae praescripta a quibusdam et quasi imperata sint defendamus necessitate ulla cogimur. Nam ceteri primum ante tenentur adstricti quam quid esset optimum iudicare potuerunt.*[105]
>
> Nous [les défenseurs de la Nouvelle Académie] sommes plus libres et plus indépendants en ce que notre pouvoir de jugement nous demeure intact et qu'aucune nécessité ne nous force à défendre toutes les prescriptions de certains, leurs ordres, pour ainsi dire. Les autres, au contraire, sont enchaînés avant même de pouvoir juger du meilleur choix.

En rejetant, comme il le fait régulièrement[106], l'argument d'autorité et la fidélité à une école philosophique au profit la *iudicandi potestas*, Cicéron part à la « conquête de la liberté de juger[107] » qu'il considère comme indispensable au philosophe. En effet, donnant à la contradiction une valeur heuristique, il s'autorise à appliquer la méthode héritée de Carnéade aux thèses de n'importe quelle école philosophique, y compris les thèses académiciennes – d'autant que Cicéron n'est pas le disciple d'une institution qui de toute façon n'existe plus à la mort de Philon[108]. Si l'on se rappelle le vif débat entre stoïciens et

[104] Voir chapitre 2 p. 141-148.
[105] Cicéron, *Luc.* 8. Trad. J. Kany-Turpin.
[106] Par exemple dans *Nat. Deor.* I, 10, où Cicéron raille les philosophes pythagoriciens qui répètent, sans toujours pouvoir les justifier, les arguments de leur « maître ». Voir l'analyse de C. MOATTI, *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 185 ; S. LUCIANI, « Philosophie et nouveauté à Rome. Lecture croisée de Lucrèce et Cicéron », dans C. Guérin *et al.* (éd.), Quid noui *? Vivre, penser et dire la nouveauté*, Montpellier, PULM, 2013, p. 176.
[107] C. MOATTI, « Tradition et Raison chez Cicéron », *op. cit.*, p. 399.
[108] S. MARCHAND, *Le scepticisme*, *op. cit.*, p. 112-113. Voir aussi la synthèse de C. LEVY, « Cicéron était-il un "*roman sceptic*" ? », *op. cit.*, dont le titre répond à R. WOOLF, *Cicero*, *op. cit.*

académiciens concernant la théorie de la connaissance, dont Cicéron rend compte dans ses *Académiques*, mais aussi le débat éthique qui aboutit « à la réduction du stoïcisme à n'être que le nouveau langage d'une perfection éthique pensée par Socrate[109] », on comprend que Cicéron ne peut endosser un discours qui se réclame de sources stoïciennes sans garder ses distances. Cependant, fidèle à l'esprit de la Nouvelle Académie, il se permet aussi de ménager des distances avec les thèses académiciennes si cela lui paraît pertinent. On pense notamment à la réflexion de Cicéron à la fin du *De natura deorum* qui jugeait que l'exposé du stoïcien Balbus était « le plus proche de la vraisemblance[110] ». Tout en mobilisant un certain nombre de modalisations – le discours de Balbus n'est ni vrai ni même vraisemblable – Cicéron choisit la doctrine stoïcienne dans le contexte précis qui mobilisait Velléius, Balbus et Cotta[111]. Face au discours contradictoire, il *puise* ce qui lui semble bon. C'est pour cela, nous semble-t-il, qu'il refuse de tenir le rôle d'un *interpres*. Dans le cadre des thèses philosophiques, Cicéron, même s'il affiche sa préférence pour celles de Platon, *princeps philosophorum*, veut pouvoir user de son esprit critique et suivre une démarche rationnelle. C'est pourquoi il soumet chaque thèse à l'examen et l'actualise avec des données contemporaines et romaines, comme il l'affirme lui-même dans la cinquième *Tusculane* : *nos in diem uiuimus ; quodcumque nostros animos probabilitate percussit, id dicimus*[112].

Reste à traiter un second passage mentionnant la figure de l'*interpres*, qui peut paraître, à première vue, en contradiction avec ce que nous avons soutenu jusqu'ici. Dans la troisième *Tusculane*, Cicéron évoque la question du souverain bien en lien avec la doctrine d'Épicure, qui fait du plaisir le souverain bien. Évidemment, cette conception du souverain bien est inacceptable pour Cicéron, qui considère la philosophie d'Épicure comme contraire au *mos maiorum* et ne cache pas son aversion pour les arguments épicuriens[113]. Cela n'empêche pas le

---

[109] C. LEVY, « Cicéron était-il un "*roman sceptic*" ? », *op. cit.*, p. 21.

[110] Cicéron, *Nat. Deor.* III, 95 : *Haec cum essent dicta ita discessimus ut Velleio Cottae disputatio uerior, mihi Balbi ad ueritatis similitudinem uideretur esse propensior* (« À ces mots, nous nous sommes séparés : pour Velléius, la réfutation de Cotta était la plus vraie, pour moi, l'exposé de Balbus était le plus proche de la vraisemblance. » trad. C. Auvray-Assayas).

[111] Voir en particulier l'analyse de C. LEVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 580 et le chapitre précédent, p. 152.

[112] Cicéron, *Tusc.* V, 33 : « mais nous, nous vivons au jour le jour ; tout ce qui fait sur nous une forte impression de vraisemblance, nous l'adoptons. » Trad. J. Humbert.

[113] Sur le rapport ambivalent de Cicéron à l'épicurisme voir C. LEVY, « Cicéron et l'épicurisme : la problématique de l'éloge paradoxal », dans C. Auvray-Assayas et D. Delattre, *Cicéron et Philodème : la polémique en philosophie*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 2001, p. 61-75 ; J.-L. FERRARY, « Réponse à Carlos Lévy », dans C. Auvray-Assayas et D. Delattre, *Cicéron et Philodème : la polémique en philosophie*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 2001, p. 77-84 ; C. LEVY, « Cicéron », dans D. Delattre et J. Pigeaud (éd.), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, 2010, p. 1312-1318 ; D. SEDLEY, « Epicureanism in the Roman Republic », dans J. Warren (éd.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 29-45 ; S. MASO, *Grasp and dissent : Cicero and Epicurean philosophy*, Turnhout, Belgium, Brepols, 2015, p. en particulier p. 25-46 ; F. PROST, « Épicure du *De finibus* aux *Tusculanes* », dans G. M. Müller et J. Müller (éd.),

protagoniste de Tusculum de citer Épicure en latin après avoir précisé : *fungar enim iam interpretis munere, ne quis me putet fingere*[114]. Une fois n'est pas coutume, le conférencier des *Tusculanes* dit endosser volontiers la figure de l'*interpres* avant de traduire des extraits d'Épicure et justifie sa démarche par la fidélité que l'on attend de l'interprète. Mais, paradoxalement, en se faisant momentanément *interpres*, Cicéron peut se démarquer des propos cités : puisqu'il ne fait que répéter ce que dit Épicure, il ne modifie pas les propos pour les adapter à son *ordo scribendi*. Ainsi, son lectorat peut croire en la fidélité des formulations de Cicéron, mais surtout, ce dernier souligne qu'il ne *puise* pas aux sources épicuriennes.

G. White a recensé les traductions de textes d'Épicure dans le corpus cicéronien[115] : sur les huit passages traduits, cinq sont présentés comme des citations fiables[116]. Selon elle, cette mise en scène participe de la stratégie cicéronienne d'« aliénation » de la doctrine épicurienne, présentée comme trop grecque pour un Romain[117]. Cette pratique permet à Cicéron de souligner son opposition à la doctrine épicurienne : la mauvaise qualité des arguments philosophiques cités est uniquement due à Épicure. De cette façon, la liberté doctrinale de Cicéron est claire : jamais il n'approuvera la doctrine du Jardin ni ne la fera sienne[118].

Si l'on peut admettre qu'il rejette la doctrine d'Épicure, faut-il pour autant se fier à la fidélité affichée par Cicéron ? Alors qu'A. Traglia considère que Cicéron traduit les textes d'Épicure très littéralement, au point de ne pas toujours employer un latin idiomatique[119], L. Landolfi a proposé une lecture différente[120]. Étudiant les traductions et paraphrases d'Épicure qui traitent de la φιλία, il a souligné une « *capziosità sostanziale*[121] » (que l'on pourrait comprendre comme une « insidiosité substantielle ») dans l'écriture cicéronienne, qu'il analyse comme une façon de dénigrer la doctrine du Jardin. Dans un article portant sur le plaisir dans la pensée d'Épicure, B. Nikolsky remarque lui aussi que Cicéron n'hésite pas à « tordre » les sources épicuriennes

---

Cicero ethicus *: die* Tusculanae disputationes *im Vergleich mit* De finibus bonorum et malorum, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2020, p. 227-244.

[114] Cicéron, *Tusc.* III, 41 : « je vais remplir la fonction d'interprète, afin que personne ne pense que j'invente ».

[115] G. WHITE, Copia Verborum, *op. cit.*, p. 178.

[116] Les passages sont les suivants : *Nat. Deor.* I, 45 ; *Fin.* I, 57 ; I, 63 ; I, 68 ; II, 7 ; II, 21 ; II, 96 ; *Tusc.* III, 41-42. Les cinq derniers sont explicitement présentés comme des témoignages fiables.

[117] C'est la conclusion que tire G. WHITE, *Copia Verborum*, *op. cit.*, p. 176-195.

[118] Il faut cependant noter la valeur rhétorique d'un tel argument : Cicéron veut convaincre son lectorat qu'il ne modifie rien de la doctrine épicurienne dont il se fait *interpres*. Ailleurs, il peut être plus conciliant avec le Jardin. C'est le cas notamment dans les *Tusculanes*. Voir F. PROST, « Épicure du *De finibus* aux *Tusculanes* », *op. cit.*

[119] A. TRAGLIA, « Note su Cicerone traduttore di Platone e di Epicuro », dans *Studi filologici e storici in onore di Vittorio De Falco*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1971, p. 305-340.

[120] L. LANDOLFI, « Cicerone e la φιλία epicurea o le ambiguità del tradurre e del parafrasare », dans G. Giannantoni et M. Gigante, *Epicureismo greco e romano : atti del congresso internazionale, Napoli, 19-26 maggio 1993*, Napoli, Bibliopolis, 1996, vol. II.

[121] L. LANDOLFI, « Cicerone e la φιλία epicurea », *op. cit.*, p. 83.

pour leur faire dire ce qu'il veut[122]. En effet, dans le *De finibus*, il insère une citation tronquée d'Épicure concernant le plaisir et s'en sert pour mettre en évidence une contradiction interne à la doctrine du Jardin[123] : d'un côté, Épicure affirmerait que le souverain bien est le plaisir cinétique (le plaisir des sens), d'un autre, il prétendrait que le souverain bien est un plaisir statique (l'absence de douleur). Or, l'étude de B. Nikoslky montre qu'une telle distinction n'existe pas de cette façon chez Épicure, qui rassemble les deux types de plaisir sous la définition du souverain bien. Cicéron semble d'ailleurs le savoir, puisque dans notre passage des *Tusculanes*, où l'interlocuteur se fait *interpres*, la citation d'Épicure est complète et l'on comprend qu'Épicure rassemble les plaisirs des sens et l'absence de douleur pour en faire les conditions de l'état de bien-être. B. Nikolsky s'attache dans cet article à retracer les différentes influences qui ont pu conduire Cicéron et d'autres « citateurs » à modifier ainsi la doctrine épicurienne[124]. Dans le cas qui est le nôtre, à savoir les modalités de traduction de la doctrine épicurienne, on ne peut manquer de remarquer que le passage des *Tusculanes*, introduit par l'assurance de la part de l'interlocuteur de se comporter en *interpres*, est celui qui semble le plus proche de la thèse épicurienne. On pourrait donc déduire qu'en se faisant *interpres*, Cicéron aliène d'autant plus Épicure qu'il refuse de s'approprier sa doctrine.

Mais il faut se garder de conclure trop vite. G. White a comparé la traduction proposée dans les *Tusculanes* au fragment d'Épicure correspondant, transmis par Athénée, et a noté des différences qui permettent de suggérer que là aussi, Cicéron a pris des libertés de traduction[125]. Dans ce cas, la revendication du statut d'*interpres* reste subordonnée aux objectifs de la démonstration. Citons d'abord la traduction de Cicéron, qu'il dit traduire du « livre qui renferme la doctrine [d'Épicure][126] », puis le témoignage d'Athénée.

> *« Nec equidem habeo quod intelligam bonum illud, detrahens eas uoluptates, quae sapore percipiuntur, detrahens eas quae rebus percipiuntur ueneriis, detrahens eas quae auditu e cantibus, detrahens eas etiam quae ex formis percipiuntur oculis, suauis motiones, siue quae aliae uoluptates in toto homine gignuntur quolibet sensu ; nec uero ita dici potest, mentis laetitiam solam esse in*

[122] B. NIKOLSKY, « Epicurus On Pleasure », *Phronesis*, vol. 46, nº 4, Brill, 2001, p. 440-465.
[123] Cicéron, *Fin.* II, 7 : *Testificetur ne intellegere se posse, ubi sit aut quod sit ullum bonum praeter illud, quod cibo et potione et aurium delectatione et obscena uoluptate capiatur* (« il certifie ne pas pouvoir même comprendre où existe ou s'il existe un bien qui ne soit celui qu'on prend dans la nourriture, la boisson, les jouissances de l'ouïe et le plaisir de l'amour » trad. J. Martha légèrement modifiée). On trouve les mêmes propos attribués à Épicure dans DL, X, 6.
[124] Sur ce point, voir aussi S. MASO, *Grasp and dissent*, *op. cit.*, p. 147-162.
[125] Les lignes suivantes reprennent l'argumentation de G. WHITE, *Copia Verborum*, *op. cit.*, p. 192-195.
[126] Cicéron, *Tusc.* III, 41 : *In eo quidem libro qui continet omnem disciplinam tuam* (*tuam* renvoie à Épicure).

bonis. Laetantem enim mentem ita noui : spe eorum omnium quae supra dixi fore ut natura iis potiens dolore careat. »[127]

« Pour mon compte, je [*i.e.* Épicure] ne vois pas ce que je pourrais entendre par le souverain bien, abstraction faite des plaisirs que procurent le goût, les choses de l'amour et l'audition des chants, abstraction faite aussi des sensations agréables que les manifestations de la beauté procurent à nos yeux et, d'une façon générale, de tous les plaisirs qui dans l'ensemble de l'être humain sont produits par n'importe quel sens. On ne saurait dire non plus que le bien consiste seulement dans la joie de l'âme, car là où j'ai reconnu cette joie, c'est exclusivement dans l'espoir que notre être entrera en possession de toutes les choses que j'ai dites sans mélange de douleur. »

Οὐ γὰρ ἔγωγε δύναμαι νοῆσαι τἀγαθὸν ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀκροαμάτων, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς διὰ μορφῆς κατ' ὄψιν ἡδείας κινήσεις.[128]

Quant à moi, je ne peux pas considérer le bien si j'ôte les plaisirs de l'alimentation, si j'ôte ceux d'Aphrodite, si j'ôte ceux qui charment l'oreille, si j'ôte encore les mouvements agréables relatifs à la vue de la beauté.

On remarque d'abord que la proposition résomptive *siue quae alia uoluptates in toto homine gignuntur quolibet sensu* n'a pas d'équivalent dans le texte grec, qui de toute façon propose une citation plus courte. Plus intéressant, le groupe *detrahens eas quae rebus percipiuntur ueneriis*, qui répond au grec ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων, ne figure, dans la tradition manuscrite, que dans une glose marginale du manuscrit nommé V[129]. Mais les éditeurs du texte latin, comme M. Pohlenz chez Teubner[130] ou G. Fohlen dans la C.U.F.[131], ont conservé cette glose qui rapproche la traduction cicéronienne du texte d'Athénée, faisant office de témoignage sur le Περὶ τέλους. C'est pourquoi G. White suggère de ne pas conserver cette glose. Elle rejette l'argument de la fiabilité de la traduction cicéronienne et considère que la glose peut venir d'un copiste zélé qui connaissait le texte grec. Si G. White a raison, alors Cicéron aurait pris des libertés avec le texte à deux reprises : en ajoutant la proposition résomptive et en supprimant la mention des plaisirs de Vénus parmi la liste des plaisirs selon Épicure. Il semble alors que la revendication du statut d'*interpres* soit principalement un artifice

[127] Cicéron, *Tusc.* III, 41. Trad. J. Humbert.
[128] Athénée, *Deipnosophistes*, XII, 546e.
[129] Vatica, Biblioteca apostolica vaticana, *Vat. lat.* 3246, folio 51r. Accessible en ligne : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3246.
[130] M. POHLENZ, *Tusculanae disputationes*, Stuttgart, B. G. Teubner, 1982.
[131] G. FOHLEN (éd.), *Tusculanes. Tome II : Livres III-V*, texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert, 5e éd., Paris, Les Belles Lettres, 2011.

rhétorique liée à l'ambivalence de Cicéron face à la doctrine du Jardin[132], mais que ses traductions, même lorsqu'elles sont présentées comme littérales, ne résistent pas à l'esprit critique de l'*auctor*.

Revenons maintenant au premier livre du *De finibus*. Après avoir précisé qu'il ne se ferait pas simple *interpres* des doctrines de « ceux qu'il approuve », Cicéron précise son propos :

> *Quamquam, si plane sic uerterem Platonem aut Aristotelem, ut uerterunt nostri poetae fabulas, male, credo, mererer de meis ciuibus, si ad eorum cognitionem diuina illa ingenia transferrem. Sed id neque feci adhuc nec mihi tamen ne faciam interdictum puto. Locos quidem quosdam, si uidebitur, transferam, et maxime ab iis quos modo nominaui, cum inciderit ut id apte fieri possit ; ut ab Homero Ennius, Afranius a Menandro solet.*[133]
>
> Du reste, si je traduisais Platon ou Aristote, exactement comme nos poètes ont traduit des pièces de théâtre, rendrais-je vraiment un mauvais service à mes concitoyens, si je transposais ces génies divins pour qu'ils les connaissent ? Mais je ne l'ai pas fait jusqu'ici et cependant je ne crois pas qu'il me soit interdit de le faire. Il y a en tout cas certains passages, surtout chez les philosophes que je viens de nommer, que je transposerai, quand l'occasion se présentera de le faire de façon appropriée – de la même façon qu'Ennius le faisait à partir d'Homère, et Afranius de Ménandre.

Dans ce passage teinté d'ironie, on apprend que Cicéron ne s'interdit pas de *transferre*, « transposer d'une langue à l'autre », des textes philosophiques. Là encore, les précédents d'Ennius et Afranius sont présentés comme des gages : la démarche de Cicéron est absolument identique, comme le suggère l'adverbe *plane*, qui porte sur la corrélation *sic… ut*. C'est cette proximité qui permet l'ironie : comment peut-on reprocher à Cicéron de faire ce que les plus grands poètes latins ont déjà fait ? Ce n'est d'ailleurs pas seulement le prestige d'Ennius et d'Afranius qui est mobilisé, mais aussi celui des philosophes qu'il se propose de traduire : Platon et Aristote, soit les deux philosophes que Cicéron admire le plus. Les éloges de Platon ne manquent pas dans le corpus cicéronien, au point qu'il le désigne comme l'« Homère des philosophes[134] ». Ce rapprochement souligne bien le lien que tisse Cicéron entre sa démarche et celle d'Ennius. Quant à Aristote, bien que particulièrement admiré par Cicéron aussi, il

[132] Nous parlons d'ambivalence car Cicéron ne rejette pas en bloc la doctrine épicurienne, en particulier dans les *Tusculanes*, où il se montre plus conciliant avec le Jardin. En revanche, les passages dans lesquels il inclut la doctrine épicurienne à son raisonnement ne se présentent pas à proprement parler comme des traductions, et sortent des limites de notre étude. Sur le rapport ambigu de Cicéron à Épicure en particulier, voir C. LEVY, « Cicéron et l'épicurisme : la problématique de l'éloge paradoxal », *op. cit.*

[133] Cicéron, *Fin.* I, 7.

[134] Cicéron, *Tusc.* I, 79 : *Homerum philosophorum*. Cette façon de nommer Platon est attribuée à Panétius.

occupe cependant la deuxième place, comme cela est précisé dans les *Tusculanes* : « Aristote, qui l'emporte de beaucoup sur tous les philosophes – j'excepte toujours Platon – et par l'esprit d'invention et par l'esprit de méthode[135] ». Cicéron esquisse cependant les modalités de ses éventuelles traductions à venir : il puisera des extraits (*locos*) dans les œuvres des philosophes grecs – ce qui semble exclure la traduction d'œuvres complètes[136] – et il faudra que cela soit fait de manière appropriée (*apte*). Cet adverbe permet de mesurer à nouveau la distinction que Cicéron fait entre sa démarche et celle d'un *interpres* : le passage d'une langue à l'autre nécessite une adaptation du texte source.

Il nous semble que ce bref excursus concernant les réflexions de l'Arpinate sur sa pratique de *translatio* des doctrines philosophiques en latin montre que la position qu'il revendique en tant que traducteur de textes philosophiques n'est pas étrangère à ses affiliations néo-académiciennes. En se montrant sensible à la méthode de l'examen critique des doctrines, Cicéron conserve une liberté intellectuelle jusque dans sa pratique de la *translatio*. Il modalise ainsi son rapport à la figure de l'*interpres*, qui lui permet de marquer une distance avec le philosophe épicurien qu'il traduit, même s'il n'hésite pas à tordre, à la marge, la thèse épicurienne. Au contraire, lorsqu'il choisit de « transposer » des thèses philosophiques, il insère dans son texte latin une structuration des idées qui lui est propre, ce qui lui permet d'endosser, de manière toujours appropriée, des discours philosophiques qu'il approuve.

Ainsi, dans chacune de ces situations, Cicéron peut produire des textes originaux. Comme dans le *De optimo genere oratorum*, la démarche de Cicéron doit être comprise à partir de son rejet de la figure de l'*interpres*. Cependant, en contexte philosophique, il ne transpose pas les thèses comme le ferait un *orator*, mais comme le ferait un philosophe néo-académicien : l'exercice de l'esprit critique romain face aux sources grecques prend le pas sur une forme d'effacement de l'écrivain, car Cicéron cherche d'abord à faire siennes les thèses qu'il s'approprie en les romanisant. On peut donc légitimement penser que cette démarche sera celle de Cicéron dans sa transposition du *Timaeus*. Maintenant que nous avons cerné les contours d'une théorie de la *translatio* philosophique chez Cicéron, il convient de s'interroger sur la place du *Timaeus* au sein des transpositions cicéroniennes et sur ses enjeux traductologiques.

[135] Cicéron, *Tusc.* I, 22 : *Aristoteles, longe omnibus (Platonem semper excipio) praestans et ingenio et diligentia* (trad. J. Humbert). Pour d'autres évocations de l'admiration de Cicéron envers Aristote, voir aussi notamment *Acad.* I, 8 ; *Luc.* 118 ; 132 ; *Div.* I, 53 ; II, 4.
[136] Nous reviendrons sur cette affirmation dans la section 2 de ce chapitre, p. 195.

2. Enjeux et pratiques de la *translatio* cicéronienne

Si notre lecture est juste et que Cicéron se fait *academicus* jusque dans sa pratique de la *translatio*, alors le *Timaeus* apparaît comme l'ouvrage idéal pour analyser cette pratique. En effet, la *translatio* du *Timée* est insérée dans un dialogue placé sous l'égide de Carnéade, visant probablement à mener un examen critique des thèses présentées dans le *Timée*. Il est donc particulièrement intéressant d'étudier la place que prend la « traduction » latine du *Timée* au sein des autres « traductions » cicéroniennes : le *Timaeus* propose-t-il un mode de *translatio* unique ou bien les procédés traductologiques à l'œuvre dans ce texte doivent-ils être rapprochés des usages habituels de Cicéron en la matière ? Pour répondre à cette question, nous commencerons par proposer une typologie des textes transposés par Cicéron en nous efforçant de déterminer les objectifs qui présidaient à leur rédaction. Nous verrons que la création d'un vocabulaire philosophique latin jour un rôle particulièrement important dans cette perspective.

2.1. *La place du* Timaeus *au sein des transpositions cicéroniennes*

La « traduction » cicéronienne du *Timée* de Platon est l'un des plus longs passages transposés du grec que nous possédions de Cicéron. À ce titre, elle est considérée comme un « témoignage du *uertere* philosophique cicéronien[137] » et a donné lieu à plusieurs études issues de divers champs disciplinaires, qu'il s'agisse de linguistique, de traductologie ou de philosophie. Cependant, nous avons, comme on a pu le voir dans le chapitre 2, peu d'indications sur le projet qu'avait Cicéron lorsqu'il a traduit le *Timée*. Nous avons tenté de montrer dans le Chapitre 1 que le *Timaeus* dans son ensemble (constitué du *prooemium* et de la « traduction » du *Timée*) constitue une œuvre *sui generis*. Nous souhaiterions montrer dans cette section que la seule traduction du *Timée* constitue aussi, dans une certaine mesure, une « traduction » *sui generis* au sein de l'ensemble des traductions de l'Arpinate. Pour cela nous établirons une typologie des différents textes que Cicéron a transposés du grec au latin, pour ensuite y situer le *Timaeus*.

2.1.1. *Essai de typologie*

Dans cette section, nous proposons de rassembler les différents textes de Cicéron qui s'apparentent à des traductions et d'en proposer une typologie. Nous choisissons de procéder

[137] C. LEVY, « Quelques remarques sur le problème de la traduction dans l'Antiquité : Philon et Cicéron », dans L. Bernard-Pradelle et C. Lechevalier (éd.), *Traduire les anciens en Europe du Quattrocento à la fin du XVIIIe siècle : d'une renaissance à une révolution ?*, Paris, PUPS, 2012, p. 26.

ainsi en raison de l'originalité du *Timaeus*. En effet, de la même façon qu'il a été nécessaire, pour délimiter les contours du projet cicéronien, de procéder par comparaisons successives entre le *prooemium* du *Timaeus* et les autres *prooemia* des dialogues philosophiques de la même période, il nous paraît nécessaire de comparer les caractéristiques formelles de la traduction du *Timée* de Platon et celles d'autres traductions cicéroniennes.

Il est possible de classer en trois groupes les transpositions cicéroniennes en fonction de la taille du texte source traduit en latin. À chaque groupe correspond, nous le verrons, un objectif différent.

Le premier groupe correspond à la plus petite unité de texte, c'est-à-dire la transposition de séquences grecques en latin. Nous appelons « séquences » des suites d'unités linguistiques qui forment une unité textuelle : il peut s'agir d'une lexie isolée (un mot), ou d'un groupe de lexies qui forment un groupe nominal, un groupe prépositionnel ou une phrase. Parmi ces séquences latines, on peut distinguer deux types de transpositions. Le premier type regroupe les transpositions « implicites »[138], qui ne mentionnent pas le texte source. C'est le cas par exemple lorsque le narrateur du *De natura deorum* introduit le discours de Velléius :

> *Tum Velleius, fidenter sane, ut solent isti, nihil tam uerens quam ne dubitare aliqua de re uideretur, tamquam modo ex deorum concilio et ex Epicuri intermundiis descendisset.*[139]
>
> Alors Velléius, avec l'assurance habituelle de ces gens-là, ne craignant rien tant que de paraître douter de quelque chose, parla comme s'il venait de descendre de l'assemblée des dieux et des intermondes d'Épicure.

Le terme latin *intermundia* est une création cicéronienne, calque morpho-sémantique du grec τὰ μετακόσμια. Les « intermondes » ou « espaces entre les mondes » désignent chez Épicure des lieux dans lesquels il pourrait exister d'autres mondes que le nôtre[140]. Cicéron est le premier à faire de cette notion d'intermondes le lieu de séjour des dieux – aucun texte épicurien ne les mentionne comme tels – ce qui a manifestement pour but de ridiculiser la pensée épicurienne, comme Cicéron le fait régulièrement[141]. Ici, la mention du mot grec n'est

[138] Nous empruntons l'adjectif « implicite » à C. Nicolas, qui parle de « xénismes ou pérégrinismes implicites » avec ou sans autonymie. Nous ne nous attarderons pas ici sur la question de l'autonymie ou non du terme grec traduit et nous renvoyons aux travaux de C. Nicolas pour l'analyse spécifiquement linguistique de ces traductions. Voir C. NICOLAS, *Sic enim appello... : essai sur l'autonymie terminologique gréco-latine chez Cicéron*, Louvain, Peeters Publishers, 2005, p. XVII-XXI.
[139] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 18. Trad. C. Auvray-Assayas.
[140] Épicure, *Lettre à Pythoclès*, I, 89.
[141] Cicéron fait référence à cette notion épicurienne de façon moqueuse également dans Cicéron, *Fin.* II, 75 et *Div.* II, 40. Voir Cicéron, *De natura deorum*, Livre 1, note b, Clara Auvray-Assayas (éd. et trad), Caen, Presses

semble-t-il pas nécessaire pour la compréhension par le lecteur de l'équivalence entre le terme source et le terme cible : le génitif *Epicuri*, en faisant du latin *intermundiis* un mot qui, littéralement, appartient à Épicure, suffit à positionner le mot latin en autonymie – c'est-à-dire qu'il n'a de référent que lui-même en tant que terme linguistique et ne désigne pas son contenu sémantique[142] – et à sous-entendre le terme source μετακόσμια[143].

Le second type regroupe les transpositions qui explicitent l'équivalence proposée entre la séquence grecque et la séquence latine. On en trouve un exemple quelques lignes après le passage du *De natura deorum* que nous venons de citer, lorsque Velléius dénigre *anum fatidicam Stoicorum Pronoeam quam latine licet Prouidentiam dicere* (« la vieille prophétesse des stoïciens, cette *pronoia* qu'on peut appeler en latin *Prouidentia* »)[144]. L'équivalence entre le terme source, grec, ici *Pronoeam*, et le terme cible, latin, *Prouidentiam* est exprimée au moyen d'un énoncé méta-linguistique (*quam latine licet dicere*) et les deux termes, grec et latin, sont énoncés en autonymie. Ce processus énonciatif est d'ailleurs rendu avec justesse par la traductrice, qui ajoute le démonstratif « cette » avant *pronoia* en français, ce qui permet de marquer la position autonymique de *pronoia*. Ces transpositions explicites et bilingues – parce qu'elles mentionnent le terme source et le terme cible – sont qualifiées par J. Glucker de *Greek into Latin remarks*[145].

L'ensemble des transpositions, implicites et explicites, correspond à ce que C. Nicolas, après avoir longuement étudié le phénomène d'autonymie terminologique chez Cicéron[146], a nommé des « Notes de Traducteur[147] ». Habituellement, la Note de Traducteur (ou NdT), dans les éditions modernes de textes traduits, est un paratexte, souvent infra-paginal (ou parfois relégué en fin d'ouvrage), qui vise à expliciter un choix de traduction ou un élément que le lecteur qui ne connaît pas le texte original ne peut pas comprendre sans explication. Par conséquent, elle est à la fois allographe, c'est-à-dire d'une autre main que l'auteur du texte source, et auctoriale, c'est-à-dire de la main de l'auteur du texte cible : elle « implique à chaque

universitaires de Caen (@ Fontes & Paginæ – Sources antiques), 2019, en ligne : https://www.unicaen.fr/puc/sources/ciceron/FR_livre1.xml/fr_livre1_1/lat_livre1_1.html.

[142] Sur la définition de l'autonymie, voir C. NICOLAS, *Sic enim appello*, *op. cit.*, p. XII.

[143] C. NICOLAS, *Sic enim appello*, *op. cit.*, p. XVII, n. 8.

[144] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 18. Trad. C. Auvray-Assayas.

[145] J. GLUCKER, « Cicero's remarks on translating philosophical terms : some general problems. », *op. cit.*, p. 39.

[146] On trouvera une liste complète des énoncés autonymiques bilingues dans le corpus philosophico-rhétorique de Cicéron dans C. NICOLAS, *Sic enim appello*, *op. cit.*, p. 315-325. On peut aussi se référer à l'ouvrage, très ancien, de V.-É. CLAVEL, *De M. T. Cicerone Graecorum Interprete*, Paris, Hachette, 1868, p. 314-378, ou aux annexes, plus récentes, proposées par J. GLUCKER, « Cicero's remarks on translating philosophical terms : some general problems. », *op. cit.*, p. 58-96.

[147] C. NICOLAS, « La note de traducteur dans l'Antiquité et le niveau méta- de la traduction, ou Quand la patte du traducteur se prend dans le fil du texte », dans B. Bortolussi *et al.* (éd.), *Traduire, transposer, transmettre dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Picard, 2009, p. 61-89.

fois deux états du texte, l'original et sa transcription dans une autre langue[148] ». C. Nicolas propose de voir dans les énoncés métalinguistiques de Cicéron le même processus, à la différence près que l'énoncé cicéronien est inséré directement dans le corps du texte. La NdT répond à trois critères : elle doit être métalinguistique, comporter au moins un terme (source ou cible) en position d'autonymie, et comparer le texte source et le texte cible[149]. Ce premier groupe de transpositions cicéroniennes comporte donc une réflexion traductologique explicite de la part de l'Arpinate et sert un objectif précis : proposer un lexique latin nouveau pour des termes grecs qui ne sont pas encore passés dans la langue latine.

En termes de longueur de texte transposé, le deuxième groupe correspond aux *loci*, ces « extraits », dont Cicéron parle dans le *De finibus*[150]. L'Arpinate, après avoir rejeté la possibilité d'être un *interpres*, annonce qu'il s'autorise cependant à transposer, à l'avenir, des *loci* d'auteurs comme Platon ou Aristote. Il s'agit de transpositions d'extraits d'ouvrages grecs – et non plus de courtes séquences. Les extraits transposés forment une unité de sens et sont insérés dans un texte latin original, et l'auteur du texte source est, en général[151], précisé. La liste la plus complète d'extraits d'ouvrages grecs en prose[152] transposés par Cicéron est celle que propose G. White, classée par auteur grec (Épicure, Platon, Xénophon et Aristote) et par type de discours (direct ou indirect)[153]. Elle recense huit passages traduits d'Épicure dans les traités de Cicéron, dont cinq sont issues des *Kuriai Doxai*[154], deux du même extrait du *Peri telous*[155] (dont nous avons parlé précédemment) et la dernière reproduit en latin un extrait d'une lettre d'Épicure à Hermarque[156]. On trouve également deux passages issus d'œuvres de Xénophon dans le *De senectute* : un extrait de la *Cyropédie*[157] et un extrait de l'*Économique*[158]. Mais les plus nombreux *loci* sont issus d'ouvrages de Platon et Aristote. G. White ne dénombre pas

[148] Pour la définition théorique de la NdT, voir le déroulé limpide (que l'on a résumé ici) de C. NICOLAS, « La note de traducteur dans l'Antiquité et le niveau méta- de la traduction », *op. cit.*, p. 62-64.
[149] C. NICOLAS, « La note de traducteur dans l'Antiquité et le niveau méta- de la traduction », *op. cit.*, p. 66.
[150] Cicéron, *Fin.* I, 7. Texte cité n. 118, p. 65.
[151] Il arrive rarement que ce ne soit pas le cas. Mentionnons cependant l'exemple le plus célèbre : dans *Rép.* VI, 27, Cicéron transpose un extrait de *Phaedr.* 245c-246a sans préciser qu'il s'agit d'une transposition ni mentionner Platon.
[152] Cette liste omet donc toutes les références poétiques que Cicéron a l'habitude d'insérer dans ses ouvrages, qu'il traduit en latin. Par exemple, dans *Tusc.* III, 63, Cicéron traduit deux vers de l'*Iliade*, VI, 201-202, qui servent à sa démonstration concernant le rôle joué par les convenances dans l'intensité des émotions ressenties à la mort d'un proche.
[153] Voir G. WHITE, *Copia Verborum*, *op. cit.*, p. 338-353.
[154] Cicéron, *Fin.* II, 21 (= KD 10 ; DL X, 142) ; *Fin.* I, 68 (= KD 28 ; DL X, 148) ; *Nat. Deor.* I, 45 (= KD 1 ; DL X, 139) ; *Fin.* I, 67 (= KD 5 ; DL X, 140) ; *Fin.* I, 63 (= KD 16 et 19 ; DL X, 144).
[155] Cicéron, *Tusc.* III, 41 ; *Fin.* II, 7 (= *Peri Telous* fr. 67 Usener). Voir p. 185.
[156] Cicéron, *Fin.* II, 96 (= DL X, 22).
[157] Cicéron, *Sen.* 79 traduit Xénophon, *Cyr.* VIII, 7, 1, 17-22. Il s'agit d'un discours de Cyrus concernant l'immortalité de l'âme.
[158] Cicéron, *Sen.* 59 rend Xénophon, *Oec.* IV, 20-25.

moins de seize passages platoniciens transposés en latin dans le corpus philosophique de Cicéron[159]. Certains extraits sont présents plusieurs fois, sous une forme identique[160] ou différente[161]. La longueur des extraits varie beaucoup. Cicéron peut citer et traduire en latin une phrase d'une lettre de Platon[162], comme il peut transposer des extraits qui vont jusqu'à 300 mots[163]. Les passages transposés de textes d'Aristote sont plus délicats à cerner. En effet, les onze extraits relevés par G. White, tous rassemblés dans les œuvres philosophiques de la dernière période de la vie de Cicéron, sont issus d'ouvrages perdus d'Aristote. Les textes cicéroniens font de ce fait office de témoignages textuels et il faut, à ce titre, s'en saisir avec une prudence méthodique[164]. Six extraits transposés en latin ont été rapprochés de l'ouvrage perdu nommé *Peri philosophias*[165], ce qui fait de Cicéron le fournisseur de près d'un quart des fragments identifiés de ce dialogue[166]. Trois autres sont attribués au *Protreptique*[167], un autre à l'*Eudemus*[168] et le dernier au *Peri ploutou*[169]. Le recensement proposé par G. White comptabilise donc 38 extraits d'œuvres grecques en prose traduites par Cicéron dans ses ouvrages. Mais, étant donné que Cicéron ne mentionne pas systématiquement la référence du texte source, il est tout à fait possible que d'autres extraits puissent être identifiés à l'avenir.

Les transpositions qui appartiennent à cette deuxième catégorie, étant insérées dans un ouvrage philosophique original, répondent à un objectif argumentatif au sein du texte de

[159] Il s'agit des passages suivants : *Tusc.* I, 53-54 (=Platon, *Phaedr.* 245c-246a) ; *Rep.* VI, 27 (=Platon, *Phaedr.* 245c-246a) ; *Sen.* 78 (=Platon, *Phaedr.* 245c-246a) ; *Rep.* I, 66-67 (=Platon, *Resp.* VIII, 562c) ; *Tusc.* I, 97-99 (=Platon, *Apol.* 40c-42a) ; *Tusc.* V, 34-35 (=Platon, *Gorgias*, 470d-471a) ; *Tusc.* V, 36 (=Platon, *Ménexène*, 247e-248a) ; *Tusc.* V, 100 (=Platon, *Lettres*, VII, 326b-c) ; *Div.* I, 60-61 (=Platon, *Resp.* IX, 571c-572b) ; *Leg.* II, 45 (=Platon, *Lois*, XII, 955e-956b) ; *Off.* III, 38 (=Platon, *Resp.* II, 359d-360b) ; *Leg.* II, 67-68 (=Platon, *Lois*, XII, 958d-e) : *Fin.* II, 45 (=Platon, *Lettres*, IX, 358a) ; *Off.* I, 22 (=Platon, *Lettres*, IX, 358a) ; *Fin.* II, 52 (=Platon, *Phaedr.* 250d) ; *Div.* I, 52 (=Platon, *Criton*, 44a-b) ; *Tusc.* I, 103 (=Platon, *Phed.* 115c-e.).

[160] Le fameux passage du *Phaedr.* 245c-246a sur l'immortalité de l'âme est transposé, de manière quasi identique, dans *Rép.* VI, 27 (sans mentionner l'origine du texte source) et dans *Tusc.* I, 53-54 (en mentionnant explicitement Platon). Une autre version, un peu plus éloignée du texte source, peut être lue dans *Sen.* 78.

[161] Un court extrait de la lettre IX de Platon (*Epist.* IX, 358a) est transposé différemment dans *Fin.* II, 45 et dans *Off.* I, 22.

[162] C'est le cas de l'extrait de la lettre IX cité dans la note précédente.

[163] Le passage le plus long est probablement celui que l'on trouve dans *Tusc.* I, 97-98, qui rend Platon, *Apol.* 40c-42a, qui comptabilise environ 300 mots. La transposition du *Phaedr.* 245c-246a dans les *Tusculanes* comptabilise environ 250 mots.

[164] À ce sujet, on peut se référer à la mise au point éclairante de C. AUVRAY-ASSAYAS, « Usages d'Aristote par Cicéron. Sur quelques modalités de la réception de la théologie attribuée au *Peri Philosophias* », dans F. Baghdassarian et G. Guyomarc'h (éd.), *Réceptions de la théologie aristotélicienne. D'Aristote à Michel d'Éphèse*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 2017, p. 107-110.

[165] Cicéron, *Luc.* 119 (= fr. 20 Ross) ; *Nat. Deor.* I, 33 (fr. 26 Ross) ; *Nat. Deor.* I, 107 (= fr. 7 Ross) ; *Nat. Deor.* II, 42 (= fr. 21 Ross) ; *Nat. Deor.* II, 44 (= fr. 21 Ross) ; *Nat. Deor.* II, 95-96 (= fr. 13 Ross).

[166] Si l'on se fie au corpus le plus étendu des fragments aristotéliciens, W. D. ROSS, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1955, qui en compte 28.

[167] Cicéron, *Fin.* II, 39-40 (= fr. 10 Ross) ; *Tusc.* II, 69 (= fr. 8 Ross) ; *Tusc.* V, 101 (= fr. 16 Ross).

[168] Cicéron, *Div.* I, 53 (= fr. 1 Ross).

[169] Cicéron, *Off.* II, 56-57 (= fr. 2 Ross).

Cicéron. C'est pourquoi on peut supposer des ajustements, voire des torsions, dans la présentation du raisonnement, comme Cicéron en a manifestement l'habitude.

Enfin, le troisième type de transpositions latines issues d'ouvrages grecs que l'on peut identifier dans le corpus cicéronien correspond à des ouvrages entièrement transposés – ou dont on peut raisonnablement supposer, malgré des problèmes de transmission, qu'ils ont été traduits entièrement, ou en grande partie, par Cicéron. Nous en comptons cinq : la transposition, perdue, des deux discours de rhéteurs grecs, le *Contre Ctésiphon* d'Eschine et le *Sur la couronne* de Démosthène, dont le texte du *De optimo genere oratorum* constitue une présentation ; une transposition du *Protagoras* de Platon ; une autre de l'*Économique* de Xénophon ; enfin, en vers cette fois, la transposition des *Phénomènes* d'Aratos. Aucun de ces textes ne nous est parvenu en entier, ce qui ne facilite pas la tâche lorsqu'il s'agit de dessiner les contours des projets de Cicéron. Rappelons pour l'instant ce que l'on sait de ces différents textes.

Les transpositions d'Eschine et de Démosthène, on l'a vu, servent un objectif précis pour Cicéron : donner à ses lecteurs une preuve de la qualité de son style en latin et montrer qu'il correspond au style loué par les Atticistes.

Quant aux textes philosophiques de Platon et Xénophon, Cicéron semble les avoir transposés en entier. De ces deux textes, il ne nous reste que quelques fragments[170]. On apprend dans le *De officiis* que la transposition de l'*Économique* est également une œuvre de jeunesse de Cicéron[171], qu'il aurait publiée[172]. Son texte, qui a été critiqué par Jérôme[173], est mentionné par Columelle[174] et Quintilien[175]. Nous avons conservé, selon la recension de G. Garbarino, 8 *testimonia* et 27 fragments. Parmi ces fragments, plusieurs laissent penser que Cicéron avait conservé des éléments formels du texte, notamment la forme dialogique[176], et probablement le nom des personnages[177]. Rien n'indique les motivations qu'avait Cicéron pour transposer ce

[170] Rassemblés dans G. GARBARINO (éd.), *M. Tulli Ciceronis fragmenta ex libris philosophicis ex aliis libris deperditis ex scriptis incertis*, *op. cit.*.
[171] Cicéron, *Off.* II, 87.
[172] J. KAIMIO, *The Romans and the Greek language*, *op. cit.*, p. 286.
[173] Jérôme, *Chron.* II, *praef.* 1.
[174] Columelle, XI, 1, 5 ; XII, *praef.* 7.
[175] Quintilien, *Inst. Or.* X, 5, 2.
[176] Par exemple, voir fr. 5 Garbarino : *Quid igitur, pro deum immortalium, primum eam docebas, quaeso* ? (« Qu'est-ce donc, Dieux immortels, je te le demande, que tu lui enseignais en premier lieu ? »). Ce passage correspond probablement à Xénophon, *Oec.* VII, 7-8.
[177] Voir par exemple fr. 17 Garbarino (= Columelle, XI, I, 5) : *In Oeconomico Xenophontis, quem Marcus Cicero Latino sermoni tradidit, egregius ille Ischomachus Atheniensis, rogatus a Socrate utrumne, si res familiaris desiderasset, mercari uilicum tamquam fabrum an a se instituere consueuerit, / « Ego uero, inquit, ipse instituo. Etenim qui me absente in meum locum substituitur et uicarius meae diligentiae succedit, is ea quae ego scire debet ».* (« Dans l'*Économique* de Xénophon, que Cicéron a transmis en latin, l'illustre Ischomaque d'Athènes, est interrogé par Socrate qui lui demande si, lorsqu'il lui manquait quelque chose à la maison, il avait l'habitude d'acheter un régisseur comme s'il choisissait parmi des artisans ou plutôt de le former lui-même. "c'est bien moi, dit-il, qui le forme moi-même. Car le remplaçant qui se supplée à moi en mon absence et qui prend ma relève sans

texte en latin et il est possible qu'il ne se soit agi que d'un exercice stylistique, peut-être motivé par l'admiration qu'il vouait à celui qu'il considérait comme un philosophe et un historien à la fois[178].

Sur la transposition du *Protagoras*, nous avons encore moins d'informations. Il semble que Cicéron ait transposé l'ensemble du *Protagoras* : les 8 fragments recensés par G. Garbarino s'échelonnent du prologue (309a) à la fin du dialogue (356a)[179]. Dans le texte qui nous est parvenu, la forme du dialogue est conservée, ainsi que les noms des personnages[180]. Le texte de Cicéron ne semble pas avoir été autre chose qu'un exercice stylistique. Quant à la datation de la traduction, plusieurs hypothèses sont avancées. N. Marinone[181] et C. Bishop[182] y voient une œuvre de jeunesse, G. Garbarino plutôt une œuvre de la maturité[183]. Cette dernière s'appuie sur le fameux extrait du *De finibus* déjà mentionné[184], dans lequel Cicéron indique qu'il ne s'interdit pas de transposer des *loci* de Platon ou Aristote. Se fondant sur ce même extrait, C. Lévy suggère que Cicéron aurait traduit le *Protagoras* peu de temps après avoir écrit le *De finibus*[185]. Mais, pour N. Marinone[186], ce passage du *De finibus* n'est pas incompatible avec l'hypothèse d'une rédaction plus ancienne et S. Aubert-Baillot suggère pour sa part que Cicéron aurait pu transposer le *Protagoras* avant 45, sans avoir pour autant déjà publié son travail au moment de la composition du *De finibus*[187]. Il nous semble que l'on peut aller plus loin : dans le *De finibus*, Cicéron parle de transposer des *loci*, des « extraits », de Platon ou d'Aristote. Or, si le *Protagoras* a été traduit en entier par Cicéron, comme on peut légitimement le croire, alors la déclaration du *De finibus* ne fait pas référence au type de textes auquel appartient le *Protagoras*. Pour dater le texte, un dernier argument paraît décisif : les références au texte grec du *Protagoras* dans la correspondance de Cicéron. En effet, S. Aubert-Baillot a noté que quelques séquences grecques provenant du *Protagoras* étaient employées dans la

---

le soin de mes biens, doit avoir les mêmes connaissances que moi" »). Ce passage correspond probablement à Xénophon, *Oec.* XII, 3-4.

[178] S. AUBERT-BAILLOT, *Le grec et la philosophie dans la correspondance de Cicéron*, *op. cit.*, p. 403.

[179] S. AUBERT-BAILLOT, *Le grec et la philosophie dans la correspondance de Cicéron*, *op. cit.*, p. 286.

[180] On le voit dès le fr. 1 Garbarino : *Quid tu ? Vnde tamen appares, o Socrates ? An quidem non dubium est quin ab Alcibiade ?* (« Et toi ? D'où viens-tu Socrate ? Sans doute de chez Alcibiade ? »). Il s'agit de l'*incipit* du *Protagoras*.

[181] N. MARINONE, *Cronologia ciceroniana*, *op. cit.*, p. 273.

[182] C. BISHOP, *Cicero, Greek learning, and the making of a Roman classic*, *op. cit.*, p. 46 n. 14 ; 118 n. 102.

[183] G. GARBARINO (éd.), *M. Tulli Ciceronis fragmenta ex libris philosophicis ex aliis libris deperditis ex scriptis incertis*, *op. cit.*, p. 17-18.

[184] Cicéron, *Fin.* I, 7.

[185] C. LÉVY, « Cicero and the Creation of a Latin Philosophical Vocabulary », *op. cit.*, p. 73.

[186] N. MARINONE, *Cronologia ciceroniana*, *op. cit.*, p. 273 n. 6.

[187] S. AUBERT-BAILLOT, *Le grec et la philosophie dans la correspondance de Cicéron*, *op. cit.*, p. 287.

correspondance de Cicéron entre décembre 50 et avril 49 et plaide pour une datation du *Protagoras* cicéronien à cette période[188], qui correspond au déclenchement de la guerre civile.

On peut donc dire que ces deux textes, issus de transpositions de Xénophon et de Platon, sont des transpositions latines de l'ensemble de chaque dialogue, qui conservent des éléments formels du texte source (le dialogue, le nom des personnages grecs). Bien qu'elles n'aient probablement pas été produites toutes les deux à la même époque, elles semblent répondre à un même objectif : proposer la transposition d'une œuvre complète, sans l'adapter ni l'insérer dans un contexte littéraire spécifique, peut-être dans la perspective d'un exercice stylistique.

Enfin, le texte, bien que fragmentaire, dont nous possédons la plus grande partie est une transposition en vers des *Phénomènes* d'Aratos[189]. Poète originaire de Cilicie, Aratos de Soles, qui serait né entre 315 et 305 avant notre ère, a suivi l'enseignement du stoïcien Zénon de Citium à Athènes[190]. Ses *Phénomènes* sont un poème didactique d'environ 1150 vers, traitant d'astronomie et de météorologie[191], que l'on considère généralement comme largement influencé par la doctrine stoïcienne[192]. Ce texte a connu un grand succès dans l'Antiquité : il a été lu, commenté, glosé et traduit pendant toute la période hellénistique et romaine[193], et même enseigné à l'école[194], au point que B. Bakhouche compare le succès d'Aratos dans le domaine de l'astronomie à celui d'Homère dans le domaine de la poésie épique[195]. Cicéron l'a lui-même transposé en latin alors qu'il était, selon ses propres termes, *admodum adulescentulus*[196], et il a par la suite inséré dans son œuvre philosophique des vers issus de ses *Aratea*, montrant ainsi la

---

[188] Il s'agit du terme grec σκέμμα, employé dans *Protagoras*, 351e, que Cicéron mentionne dans *Att.* VII, 8, 3 ; VII, 21, 3 ; X, 1, 3 ; ainsi que de l'expression homérique σύν τε δύ' ἐρχομένω (Homère, *Il.* X, 224), étudié dans *Protagoras*, 348d et mentionné par Cicéron dans *Att.* IX, 6, 6 ; *Fam.* IX, 7, 1. Voir S. AUBERT-BAILLOT, *Le grec et la philosophie dans la correspondance de Cicéron*, *op. cit.*, p. 287 ; 330 ; 392-396.

[189] Pour un commentaire récent des *Aratea* de Cicéron, voir N. CIANO, *Gli Aratea di Cicerone : saggio di commento ai frammenti di tradizione indiretta con approfondimenti a luoghi scelti (frr. 13 e 18)*, Bari, Edipuglia, 2019. L'œuvre de Cicéron est aussi en partie étudiée dans J. KAIMIO, *The Romans and the Greek language*, *op. cit.*, p. 279-281 ; M. POSSANZA, *Translating the heavens*, *op. cit.* ; E. GEE, *Aratus and the astronomical tradition*, New York, Oxford University Press, 2013, en particulier p. 61-62 ; 76-80 ; 119-121 ; C. BISHOP, *Cicero, Greek learning, and the making of a Roman classic*, *op. cit.*, p. 41-84.

[190] Sur Aratos, voir P. ROBIANO, « Aratos de Soles », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 1989, vol. I, p. 322-325.

[191] L'édition de référence du texte d'Aratos reste celle de J. Martin : Aratos de Soles, *Phénomènes*, J. Martin (éd.), Paris, Belles lettres, 1998.

[192] Un point de vue plus nuancé propose de voir des éléments stoïciens plutôt dans la réception du poème d'Aratos que dans le texte du poète. Voir C. CUSSET, « Aratos et le stoïcisme », *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXIe siècle*, nº 1, 2011 (en ligne : http://journals.openedition.org/aitia/131 ; consulté le 12 juillet 2024).

[193] Sur cette question, voir le panorama proposé par E. GEE, *Aratus and the astronomical tradition*, *op. cit.*

[194] B. BAKHOUCHE, *L'astrologie à Rome*, Louvain Paris Sterling, Peeters, 2002, p. 112.

[195] B. BAKHOUCHE, *Les textes latins d'astronomie : un maillon dans la chaîne du savoir*, Louvain Paris, Peeters, 1996, p. 32.

[196] Cicéron, *Nat. Deor.* II, 104. J. Soubiran en déduit qu'il avait environ 17 ans lorsqu'il a traduit les *Phénomènes*, aux alentours des années 90/89 avant notre ère dans son édition des *Aratea. Fragments poétiques*, J. Soubiran (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 9. Voir aussi N. CIANO, *Gli Aratea di Cicerone*, *op. cit.*, p. 21.

valeur qu'il accordait à cette œuvre de jeunesse. Nous possédons encore aujourd'hui près de 550 vers du poème latin. Cicéron y explicite les terminologies grecques et latines à plusieurs reprises en usant à nouveau du procédé de la « NdT ». À propos du nom du Zodiaque, il écrit par exemple :

> *Zodiacum hunc Graeci uocitant, nostrique Latini*
> *orbem signiferum perhibebunt nomine uero :*
> *nam gerit hic uoluens bis sex ardentia signa.*[197]
>
> Ce cercle, les Grecs l'appellent Zodiaque, et nos compatriotes latins le nommeront, d'un terme bien approprié, le cercle porte-signes, puisque dans sa révolution il soutient douze « signes » étincelants.

Les modifications apportées par Cicéron au texte source ne se limitent pas à la terminologie technique. L'Arpinate procède par ajouts, amplifications, omissions pour donner à son poème l'originalité romaine qu'il revendique. L'objectif de sa transposition n'est cependant nulle part explicite, du moins dans ce que nous avons conservé de son œuvre. L'écriture poétique a pris une grande place dans la jeunesse de Cicéron et l'on peut rapprocher la *translatio* de l'exercice rhétorique dont Crassus parle dans le *De oratore* visant à améliorer son style poétique[198]. D'un autre côté, étant donné l'usage didactique des *Phénomènes* d'Aratos à Rome, N. Ciano a suggéré que Cicéron avait notamment transposé Aratos pour que les jeunes Romains puissent avoir une version latine à étudier à côté de l'original grec[199]. Néanmoins les nombreuses auto-citations de ce texte conduisent à penser que Cicéron voyait son texte comme une œuvre poétique de valeur et non comme un simple exercice ou un manuel scolaire. C'est pourquoi on peut considérer, en suivant C. Bishop, que l'*aemulatio* avec Aratos apparaît comme une motivation importante pour le jeune Cicéron[200]. Cependant, il faut remarquer que, contrairement à ce que l'on constate dans les autres textes du même groupe[201], Cicéron s'attache à y expliciter les transpositions des termes techniques de l'astrologie. On le voit bien dans l'exemple mentionné plus haut : l'Arpinate ne propose pas de « traduction » du terme grec ζῳδιακός, mais une équivalence adaptée à la culture romaine. Il semble donc que l'un des objectifs de Cicéron, lorsqu'il compose ses *Aratea*, concerne l'adaptation du vocabulaire

[197] Cicéron, *Aratea*, vv. 317-319. Trad. J. Soubiran.
[198] Cicéron, *De Or.* I, 150-157. Voir aussi section 1.2.1. de ce chapitre, p. 177.
[199] N. CIANO, *Gli Aratea di Cicerone*, *op. cit.*, p. 18.
[200] C. BISHOP, *Cicero, Greek learning, and the making of a Roman classic*, *op. cit.*, p. 83.
[201] Étant donné que nous ne possédons pas les autres textes en entier, nous ne pouvons pas affirmer qu'il s'agit d'une particularité des *Aratea*. Il est remarquable cependant que l'on trouve des NdT dans le texte le plus technique, qui use d'un vocabulaire spécifique à l'astrologie.

astronomique à la langue latine. On retrouve la même démarche face au vocabulaire de l'astronomie dans la transposition cicéronienne du *Timée*.

2.1.2. *Le* Timaeus *: une transposition* sui generis *?*

Après ce panorama des transpositions cicéroniennes, notre question est la suivante : la transposition du *Timée* trouve-t-elle une place dans cette typologie ? Et si oui, laquelle ? Pour y répondre, nous nous proposons de dégager les différentes caractéristiques formelles de la traduction cicéronienne du *Timée* et de les comparer aux traductions étudiées dans la section précédente.

Lorsqu'il transpose le *Timée*, Cicéron fait plusieurs choix : il ne traduit qu'un extrait, allant de la page 27d à la page 47b, et il ne conserve pas certains aspects formels du texte source, en particulier la structure énonciative[202]. C'est pourquoi, il nous semble que la transposition du *Timée* n'est pas comparable à celle de l'*Économique* ou du *Protagoras*[203] : il ne s'agit pas d'une transposition d'œuvre complète, dont on conserverait la forme dialogique ou les noms propres des personnages de Platon. Le texte latin du *Timée* est soumis à un ordonnancement propre à Cicéron.

En revanche, la transposition latine du *Timée* doit être rapprochée des textes de la deuxième catégorie identifiée, à savoir les extraits d'ouvrages grecs transposés en latin et insérés dans une œuvre originale. En effet, malgré sa longueur, qui dépasse largement les 300 mots du plus long passage traduit relevé précédemment[204], la transposition cicéronienne du *Timée* comporte cette même caractéristique : elle est insérée dans une œuvre originale – certes inachevée – comme l'indique le *prooemium* étudié dans le chapitre précédent.

À cela s'ajoutent des énoncés métalinguistiques qui montrent au lecteur la démarche de transposition menée par Cicéron. On pourrait s'attendre à ce que Cicéron ne cite pas les termes grecs quand il transpose le *Timée* : la simple comparaison avec le texte source suffit en effet à repérer les équivalences entre terme source et terme cible. On relève cependant six passages dans lesquels Cicéron intervient pour expliquer son choix de transposition d'un terme technique grec[205]. Ces interventions de traducteur relèvent des textes que l'on a placés dans la première catégorie, sous le nom de « NdT ». La transposition du *Timée* n'est donc pas uniforme : Cicéron

[202] Voir chapitre 1, p. 67.
[203] Contrairement, par exemple, à ce que suggère J. G. F. Powell qui considère que les traductions du *Timée*, du *Protagoras* et de l'*Économique* ont pu suivre le même objectif, sans donner d'autre argument que le fait qu'il s'agit de traductions « suivies » (*continuous translations*). Voir J. G. F. POWELL, « Cicero's Translations from Greek », *op. cit.*, p. 279.
[204] Cicéron, *Tusc.* I, 97-98, qui traduit Platon, *Apol.* 40c-42a.
[205] Nous les étudions plus précisément dans la section 3.1. de ce chapitre, p. 210-227.

modalise et justifie certains choix de traduction, en l'occurrence six termes techniques grecs, mais, pour le reste, ne rend pas visible sa démarche.

Ce dernier point permet de rapprocher le *Timaeus* des *Aratea*. Outre la présence de NdT dans les deux textes, il faut rapprocher la thématique des deux œuvres : l'astronomie. En choisissant de rendre visibles ses choix de traduction pour certains termes, souvent techniques, Cicéron rend explicite l'un des objectifs de la *translatio* : offrir à ses lecteurs un lexique latin adapté à l'astronomie et à la philosophie. C'est pourquoi il convient, avant d'examiner plus précisément les pratiques de création lexicale dans le *Timaeus*, de nous pencher sur l'un des objectifs principaux de Cicéron lorsqu'il transpose des textes grecs en latin : la création du vocabulaire latin de la philosophie.

2.2. *Cicéron et la langue philosophique latine : de la traduction à la création lexicale*

Lorsqu'il transpose la philosophie grecque dans la langue latine, Cicéron doit faire face à une difficulté : comment exprimer, en latin, une notion grecque qui n'a pas de signifiant en latin ? C'est une question qui se pose pour le vocabulaire technique, en particulier les concepts philosophiques ou le vocabulaire scientifique, comme celui de l'astronomie, qui figure dans les *Aratea* comme dans le *Timaeus*. Dans le cadre de notre travail sur le *Timaeus*, il convient de se pencher sur le processus de *translatio* de ce vocabulaire parfois technique et des difficultés que Cicéron peut rencontrer. Or, face à ces difficultés, Cicéron justifie sa démarche et présente les procédés de traduction qu'il dit employer. Après les avoir examinés, nous verrons qu'ils ne suffisent pas à rendre compte de ce que fait Cicéron lorsqu'il exprime des concepts grecs en latin, car l'Arpinate fait preuve d'innovation dans ses formulations latines.

2.2.1. *Une méthode de* translatio *?*

Dans le *De finibus*, Cicéron expose la méthode qu'il veut suivre lorsqu'il traduit des concepts philosophiques :

> *Nec tamen exprimi uerbum e uerbo necesse erit, ut interpretes indiserti solent, cum sit uerbum quod idem declaret magis usitatum ; equidem soleo etiam, quod uno Graeci, si aliter non possum, idem pluribus uerbis exponere. Et tamen puto concedi nobis oportere ut Graeco uerbo utamur, si quando minus occurret Latinum, […].*[206]
>
> Il ne sera cependant pas nécessaire de rendre mot pour mot, comme le font habituellement les traducteurs malhabiles, alors qu'il existe un mot plus usuel pour dire la même chose. Pour ma part,

[206] Cicéron, *Fin.* III, 15.

> j'ai même l'habitude de signifier ce que les Grecs disent en un mot, si je ne peux pas faire autrement, en plusieurs mots. Cependant je crois qu'il faut nous autoriser à employer un mot grec lorsque parfois le mot latin ne nous vient pas à l'esprit.

La présentation des procédés de traduction a une dimension polémique : en s'opposant nettement aux *interpretes indiserti*, Cicéron rejette les méthodes de traduction latine de ceux qui l'ont précédé, à savoir les épicuriens romains. Si l'Arpinate n'évoque quasiment jamais Lucrèce[207], il ne cache pas son aversion pour Amafinius[208] et Rabirius[209]. Ces deux philosophes épicuriens, qui avaient traduit et abrégé les traités d'Épicure, eurent un succès retentissant à Rome et favorisèrent, de l'aveu même de Cicéron, la diffusion de l'épicurisme *per totam Italiam*[210]. Parmi les nombreux reproches que Cicéron et son entourage peuvent faire à ces philosophes épicuriens[211], figure celui d'être des *mali uerborum interpretes*, selon l'expression de Cassius Longinus[212], dans une lettre adressée à Cicéron[213]. On ne sait cependant que peu de choses des traductions produites par Amafinius ou Rabirius. Varron nous apprend qu'Amafinius avait traduit ἄτομος par *corpusculum* – ce que fait également Lucrèce[214] – et Cicéron reprend tout de même ce terme dans le *De natura deorum*[215].

Face à ces *interpretes indiserti*, Cicéron se donne un horizon méthodologique différent, rapidement résumé dans ces quelques lignes. Il a été souligné que les traductions du grec au latin proposées par Cicéron ne semblaient pas rendre compte d'une méthode systématique, comme on pourrait l'attendre d'un traducteur moderne, mais faisaient plutôt montre d'une

---

[207] La seule mention de Lucrèce dans les écrits de Cicéron figure dans une lettre adressée à son frère en 54, voir *Q. fr.* II, 9, 3.
[208] Caius Amafinius avait écrit des traités en latin, apparemment destinés à vulgariser l'épicurisme. Bien que difficile à dater, son œuvre semble avoir eu du succès à la fin du IIè siècle avant notre ère ou au début du Ier. Voir M. DUCOS, « C. Amafinius », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 1989, vol. I, p. 154-155 ; G. GARBARINO, *Roma e la filosofia greca dalle origine alla fine del II secolo a.C.*, Turin, Paravia, 1973, p. 462-470.
[209] Contrairement à Amafinius, on ne connaît Rabirius que par le témoignage de Cicéron, qui laisse penser qu'il est, comme Amafinius, auteur d'ouvrages latins traitant d'épicurisme. Voir M. DUCOS, « Rabirius », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 2012, vol. V, p. 1795.
[210] Cicéron, *Tusc.* IV, 6-7.
[211] Cicéron, *Acad.* I, 5 ; *Laelius*, 13 ; *Fam.* XV, 16, 1-2. Voir L. CANFORA, « La première réception de Lucrèce à Rome », dans A. Monet (éd.), *Le jardin romain : Épicurisme et poésie à Rome*, Villeneuve d'Ascq, CEGES, 2003, p. 43-50 ; C. LEVY, « D'Amafinius à Cicéron : quelques remarques sur la communication de L. Canfora », dans A. Monet (éd.), *Le jardin romain : Épicurisme et poésie à Rome*, Villeneuve d'Ascq, CEGES, 2003, p. 51-55.
[212] Sur Cassius Longinus, ami épicurien de Cicéron, voir Y. BENFERHAT, « Longinus (C. Cassius) », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 2005, vol. IV, p. 113-116 ; S. AUBERT-BAILLOT, *Le grec et la philosophie dans la correspondance de Cicéron*, *op. cit.*, p. 245-254.
[213] Cicéron, *Fam.* XV, 19, 2. Sur cette lettre, voir S. AUBERT-BAILLOT, *Le grec et la philosophie dans la correspondance de Cicéron*, *op. cit.*, p. 498-499.
[214] Voir Lucrèce, II, 152. L'œuvre d'Amafinius, perdue, pose des problèmes chronologiques, aussi ne savons-nous pas avec certitude si Lucrèce l'a précédé ou non. Voir M. DUCOS, « C. Amafinius », *op. cit.*
[215] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 66-67.

certaine hésitation[216]. On peut cependant identifier une attitude à peu près cohérente de la part de Cicéron, qui inclut diverses techniques de traduction[217]. À partir de l'extrait du *De Finibus* que nous venons de citer, J. G. F. Powell a identifié plusieurs procédés dans la démarche de traduction cicéronienne[218] :

1) Il cherche dans un premier temps à employer un mot latin du langage courant, moins technique que ne l'est le mot grec.
2) Il utilise plusieurs mots latins pour un seul mot grec.
3) Il emprunte le terme grec pour l'intégrer au texte latin.

C'est seulement si aucun de ces procédés n'aboutit à un résultat satisfaisant, qu'il s'autorise à créer un néologisme, à condition que le terme grec à traduire soit lui-même technique.

Concernant le premier procédé, J. G. F. Powell donne comme exemples *approbatio* pour συγκατάθεσις, *uisum* pour φαντασία, *officium* pour καθῆκον, ou *rectum* pour κατόρθομα[219]. À première vue, il s'agit d'une technique de traduction simple, qui cherche à établir une équivalence entre deux termes, grec et latin, au sens similaire.

Le deuxième procédé consiste à employer plusieurs mots latins pour rendre un seul mot grec. Cette formulation peut renvoyer à plusieurs techniques mises en œuvre par Cicéron. Dans un premier temps, il peut employer successivement plusieurs mots de même nature pour traduire un seul terme grec, considérant de cette façon que les termes qu'il emploie sont des quasi-synonymes. On peut se demander si ces usages multiples sont dus à une hésitation de la part de Cicéron, lorsqu'il ne trouve pas de solution unique satisfaisante, ou à un simple effet littéraire de *uariatio sermonis*. Il apparaît, comme l'a montré C. J. Dowson dans le cas des traductions latines de σωφροσύνη, qu'il est plus juste de dire que lorsque Cicéron use des quasi-synonymes comme *frugalitas*, *moderatio*, *temperantia*, il cherche à rendre compte de l'ensemble des connotations du mot grec en même temps. C. J. Dowson considère cette pratique comme une technique interprétative « conçue pour offrir un point de vue à 360° du sens d'un terme grec[220] ». Les termes de la famille de *moderatio* et *temperantia* sont en effet employés à plusieurs reprises dans le *Timaeus*, et Cicéron crée ainsi, nous le verrons, un réseau lexical autour de la notion de « juste mesure[221] ». À cela s'ajoutent les cas dans lesquels Cicéron traduit

---

[216] J. GLUCKER, « Cicero's remarks on translating philosophical terms : some general problems. », *op. cit.*, p. 41. Voir aussi J. G. F. POWELL, « Cicero's Translations from Greek », *op. cit.*, p. 274.
[217] C. J. Dowson défend l'hypothèse d'une *praxis* cicéronienne de la traduction, qu'il identifie à un véritable *ars uertendi*. Voir C. J. DOWSON, *Philosophia translata*, *op. cit.*, p. 83.
[218] J. G. F. POWELL, « Cicero's Translations from Greek », *op. cit.*, p. 292-296.
[219] J. G. F. POWELL, « Cicero's Translations from Greek », *op. cit.*, p. 292.
[220] « *a hermeneutical (*i.e. *an interpretative) method, designed to engineer an almost 360-degree view of the meaning of a given Greek technical term* », C. J. DOWSON, *Philosophia translata*, *op. cit.*, p. 87.
[221] Voir nos analyses au chapitre 7, p. 482-483.

une notion grecque par une paraphrase, souvent sous la forme d'une proposition relative. J. G. F. Powell cite en exemple la traduction de δυνατόν par la relative *quod fieri potest* dans le *De fato*[222]. Nous verrons que cette technique est aussi régulièrement utilisée dans le *Timaeus*, notamment pour la traduction du grec οὐσία[223].

Le troisième procédé mentionné par J. G. F. Powell correspond à l'emprunt d'un terme grec latinisé. C'est le cas, comme le dit le personnage de Varron dans les *Académiques*, pour un certain nombre de termes techniques grecs déjà « passés » en latin :

> *[…] sed enitar ut Latine loquar, nisi in huiusce modi uerbis ut philosophiam aut rhetoricam aut physicam aut dialecticam appellem, quibus ut aliis multis consuetudo iam utitur pro Latinis.*[224]
>
> […] mais je m'efforcerai de parler latin, sauf pour le type de mots dont il est maintenant question, de sorte que j'emploierai les noms de philosophie, rhétorique, physique ou dialectique, que l'usage traite comme latins, à l'instar de tant d'autres.

Les substantifs *philosophia*, *rhetorica*, *physica* et *dialectica* sont des « pérégrinismes », c'est-à-dire des emprunts lexicaux grecs implantés dans la langue latine – comme l'atteste le fait qu'ils soient écrits avec l'alphabet latin[225]. Le choix de conserver ces mots grecs en latin est dicté par l'usage (*consuetudo*) qui précède le travail de *translatio* mené par Cicéron. Ce dernier n'est donc pas à l'origine de ces emplois. Pour cette raison, l'usage de tels pérégrinismes est finalement très réglementé : Cicéron s'attache à limiter les pérégrinismes et préfère employer d'autres techniques pour les termes qui n'ont pas de traduction établie. Si, par exemple, *physica* et *dialectica* sont acceptés, il choisit d'employer l'expression *philosophia moralis* plutôt qu'un pérégrinisme issu du grec ἦθος[226]. Il faut cependant noter que le pérégrinisme se signale par un certain degré d'acclimatation dans la langue cible, ici la langue latine. Choisir d'employer un pérégrinisme, c'est accueillir le mot étranger dans sa langue et se l'approprier, notamment via son propre alphabet. Ce n'est pas le cas du « xénisme », processus qui consiste à employer un terme grec, avec son alphabet grec, pour souligner son caractère

---

[222] Cicéron, *Fat.* 17. Voir J. G. F. POWELL, « Cicero's Translations from Greek », *op. cit.*, p. 293.
[223] Voir chapitre 5, p. 299-304.
[224] Cicéron, *Acad.* I, 25. Trad. J. Kany-Turpin.
[225] Sur les pérégrinismes, catégorie spécifique d'emprunts lexicaux, voir C. NICOLAS, *Utraque lingua : le calque sémantique : domaine gréco-latin*, Louvain, Peeters, 1996, p. 38-41. Les termes français « pérégrinisme » et « xénisme » désignent à la fois un processus sémantique et le résultat de ce processus, c'est-à-dire le mot lui-même.
[226] Cicéron, *Fat.* 1 : [le texte est corrompu] … *quia pertinet ad mores, quod ἦθος illi vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus, sed decet augentem linguam Latinam, nominare moralem* (« parce qu'elle [la philosophie éthique ?] relève des mœurs, que les Grecs appellent *ethos*, nous l'appelons habituellement "philosophie des mœurs", mails il convient d'enrichir la langue latine en la nommant "philosophie morale" »).

étranger : le terme issu de ce processus n'est pas un mot du système linguistique cible, mais bien un emprunt étranger mentionné en tant que tel[227]. C'est pourquoi Cicéron emploie des xénismes dans des énoncés métalinguistiques, en particulier les NdT : il cite le mot grec qu'il veut transposer en latin, en lui refusant l'entrée dans la langue latine. Ce n'est pas le cas des termes *philosophia*, *rhetorica*, *physica* et *dialectica*, qui sont issus d'un processus d'acclimatation, bien qu'il soit peu marqué.

Cependant, ces procédés de traduction ne suffisent pas à rendre compte du travail fourni par Cicéron pour transposer des termes grecs en latin, en particulier lorsqu'il s'agit de vocabulaire technique ou de concepts philosophiques. À nouveau, son opposition à la figure de l'*interpres* se traduit par une revendication de création et d'autonomie, jusque dans le vocabulaire latin.

2.2.2. *La création lexicale*

L'écriture philosophique de Cicéron correspond à un travail de création lexicale important, sur lequel de très nombreuses études ont été menées[228]. Comme cela a été noté par C. Lévy[229], l'influence de Cicéron sur la philosophie occidentale moderne a été considérable en raison, notamment, de la persistance du vocabulaire qu'il a contribué à créer dans les langues romanes. En effet, pour rendre possible l'expression de discours philosophiques en latin, il fallait commencer par donner aux Romains la possibilité de discuter des notions philosophiques issues de la langue grecque.

Il serait cependant inexact de prétendre que Cicéron fut le premier à entreprendre ce travail. D'abord parce que la langue philosophique n'est pas uniquement employée dans des textes exclusivement philosophiques : des poètes comme Ennius ou Lucilius ont contribué à introduire

---

[227] Pour un point sur les pérégrinismes et les xénismes autonymes chez Cicéron, voir C. NICOLAS, *Sic enim appello*, *op. cit.*, p. XV-XXIII. Chez Cicéron, la grande majorité des xénismes sont employés en autonymie, dans le cadre de ce qu'on appellera des « notes de traduction » dans la suite de chapitre.

[228] Parmi l'abondante bibliographie, citons les contributions les plus marquantes pour notre étude. Voir notamment M. PUELMA, « Cicero als Platon-Übersetzer », *op. cit.* ; A. MICHEL, « Cicéron et la langue philosophique : problèmes d'éthique et d'esthétique », dans *La langue latine, langue de la philosophie*, Rome, Diffusion de Boccard, 1992, p. 77-89 ; C. LEVY, « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance », *op. cit.* ; J. GLUCKER, « *Probabile*, *verisimile*, and related terms », dans J. G. F. Powell (éd.), *Cicero the Philosopher : twelve papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 115-143 ; J. G. F. POWELL, « Cicero's Translations from Greek », *op. cit.* ; C. LEVY, « Cicéron, le moyen platonisme et la philosophie romaine », *op. cit.* ; C. LEVY, « Quelques remarques sur le problème de la traduction dans l'Antiquité : Philon et Cicéron », *op. cit.*, dont les dernières pages traitent plus particulièrement des traductions latines du πάθος grec. Pour une vue d'ensemble, voir J. GLUCKER, « Cicero's remarks on translating philosophical terms : some general problems. », *op. cit.* ; J. GLUCKER, « Cicero as Translator and Cicero in translation », *op. cit.* ; C. LÉVY, « Cicero and the Creation of a Latin Philosophical Vocabulary », *op. cit.* ; C. HOENIG, « Translation », *op. cit.* Plus récemment, voir les pages sur Cicéron de la thèse de doctorat de C. J. DOWSON, *Philosophia translata*, *op. cit.*, en particulier p. 79-109.

[229] C. LÉVY, « Cicero and the Creation of a Latin Philosophical Vocabulary », *op. cit.*, p. 72.

des notions philosophiques issues du grec dans la langue latine[230]. Ensuite, parce que Cicéron n'est pas le premier à écrire une œuvre philosophique en latin : l'épicurien Lucrèce, que Cicéron, on l'a dit, ne mentionne presque jamais[231], a tenté d'importer dans la langue latine des notions grecques, malgré des difficultés qu'il attribuait à la *patrii sermonis egestas*[232]. Mais Cicéron est le premier à revendiquer explicitement pour la langue latine le statut de langue philosophique[233]. Il ne peut pas se résoudre à une forme de fatalité liée à une supposée pauvreté de la langue latine telle que formulée par Lucrèce[234]. Au contraire, sa démarche est largement marquée par une forme de confiance dans la langue latine, que C. Lévy n'hésite pas qualifier d'« acte de foi » dans la « vitalité » de la culture romaine[235]. Cicéron évoque régulièrement la précision de la langue latine par rapport au grec, ce que G. White analyse, dans une perspective traductologique, comme une forme de « *linguistic capping*[236] ».

À de nombreuses reprises, Cicéron souligne la supériorité de la langue latine, qui offre un vocabulaire précis là où le grec amalgamerait certaines subtilités. C'est le cas dans un passage célèbre de la deuxième *Tusculane*, où le philosophe romain distingue le *labor* et le *dolor*, et s'exclame : « *O uerborum inops interdum, quibus abundare te semper putas, Graecia !*[237] », qui apparaît comme une réponse à Lucrèce. Le grec n'aurait en effet qu'un même mot, πόνος, pour désigner à la fois l'effort et la douleur, notions que Cicéron s'attache à bien distinguer. D'autres réflexions du même genre se trouvent dans la troisième *Tusculane*. En effet, à propos des termes qui désignent la folie, le philosophe de Tusculum remarque que le latin possède une série de termes aux connotations et aux emplois différents : *insania*, *insanitas*, *furor*, *amentia* et *dementia*, alors que le grec ne distingue que la μανία et la μελαγχολία[238]. Toujours dans la troisième *Tusculane*, il est question du chagrin et du vocabulaire qui lui est associé. Alors que

---

[230] Voir G. GARBARINO, *Roma e la filosofia greca*, *op. cit.*, p. 149-165 et 167-173.
[231] Cicéron, *Q. fr.* II, 9, 3.
[232] Voir Lucrèce, I, 136-139 ; I, 832. Cette déploration s'éclaire lorsque l'on se rappelle le refus de la part des épicuriens d'employer une langue technique pour la philosophie. Voir C. LEVY, « Du grec au latin », dans J.-F. Mattéi (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle. Vol. IV : Le discours philosophique.*, Paris, PUF, 1998, p. 1147.
[233] C. LÉVY, « Cicero and the Creation of a Latin Philosophical Vocabulary », *op. cit.*, p. 71.
[234] C. LEVY, « Du grec au latin », *op. cit.*, p. 1148.
[235] C. LEVY, « Quelques remarques sur le problème de la traduction dans l'Antiquité : Philon et Cicéron », *op. cit.*
[236] Ce « plafonnement linguistique » – si tant est que cette traduction ait du sens – correspond à l'idée selon laquelle un terme de la langue cible est finalement plus adéquat que le terme auquel il peut correspondre dans la langue source. Voir G. WHITE, *Copia Verborum*, *op. cit.*, p. 66.
[237] Cicéron, *Tusc.* II, 35 : « O combien parfois ton vocabulaire est pauvre, ô Grèce, qui te figures toujours avoir des mots de reste ! » (trad. J. Humbert).
[238] Cicéron, *Tusc.* III, 8-11. Pour une analyse du rôle de l'étymologie dans la technique de traduction cicéronienne exposée dans cet extrait, voir C. MARROU, « L'ancrage étymologique comme outil de traduction chez Sénèque et Cicéron », *Philosophie antique*, nº 22, 2022, p. 97-103. Voir aussi L. SCHIRM, *Mise en forme et élaboration d'une philosophie romaine dans les* Tusculanes *de Cicéron : une lecture de l'œuvre*, Thèse de doctorat, Rouen, Université de Rouen, 2015, p. 367.

les Grecs n'ont que le terme πάθος, qui est à la fois le mot pour désigner la maladie et un hyperonyme des différentes passions, le terme latin *aegritudo* désigne précisément le chagrin tout en permettant une analogie entre cette perturbation de l'âme et la maladie du corps[239]. La précision du vocabulaire latin est présentée par Cicéron comme un moyen d'établir des distinctions conceptuelles plus fines que ne l'ont fait les philosophes grecs et d'approfondir sa pensée anthropologique. C'est aussi, pour l'Arpinate, une illustration de la profondeur des valeurs humaines portées par la langue latine[240], comme il l'indique dans sa lettre à son ami L. Papirius Paetus[241]. Il lui fait en effet remarquer la supériorité du terme latin *conuiuium*, qui renvoie à un moment de vie commune, sur les mots grecs συμπόσιον, « réunion de buveurs », ou σύνδειπνον, « réunion de mangeurs »[242].

Cette diversité dans le lexique latin est attribuée à la sagesse des Anciens Romains, bien antérieure à Socrate[243]. En effet, Cicéron distingue la *philosophia* héritée des Grecs et la *sapientia* des Romains, qui prouverait l'existence d'une « culture proto-philosophique » présente en Italie avant l'avènement des philosophes grecs[244]. Il faut donc lire ces éloges de la subtilité du lexique latin comme l'expression du patriotisme de Cicéron, intégré à nouveau à une perspective d'*aemulatio* face au vocabulaire grec[245]. En effet, s'il est possible de distinguer en latin *labor* et *dolor*, il ne faut pas oublier que le grec possède les termes ἄλγος et ἀλγεῖν, qui désignent la douleur, aussi bien physique que morale. Le rapport de Cicéron au vocabulaire latin de la philosophie s'inscrit par conséquent dans une démarche qui traverse toute son œuvre philosophique : montrer que la *sapientia* des Romains n'est pas une nouveauté héritée des Grecs, mais une antique valeur de l'Vrbs. Comme il l'indique au début de la quatrième *Tusculane*, les Anciens, s'ils n'ont pas écrit d'ouvrages philosophiques, « avaient mis en pratique dans leur vie privée comme dans leur vie publique, les principes de la sagesse[246] ». Cette stratégie, qui lui permet de légitimer sa pratique de la philosophie, doit être rapprochée d'un autre élément de l'histoire de la philosophie que présente Cicéron dans son œuvre : la

---

[239] Cicéron, *Tusc.* III, 22-23. On retrouve la même remarque en *Tusc.* IV, 10. Voir aussi l'analyse de C. J. DOWSON, *Philosophia translata*, *op. cit.*, p. 92-98, qui montre comment Cicéron modifie le concept grec, qu'il juge inadapté à son propos, en choisissant *perturbatio* et *aegritudo* en latin.
[240] C. LEVY, « Du grec au latin », *op. cit.*, p. 1149.
[241] Lucius Papirius Paetus, que l'on connaît grâce à la correspondance de Cicéron, était un chevalier romain, épicurien et ami de longue date de Cicéron. Voir M. DUCOS, « Papirius Paetus », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 2012, vol. V, p. 146.
[242] Cicéron, *Fam.* IX, 24, 3.
[243] Cicéron, *Tusc.* III, 8 : *maioribus quoque nostris hoc ita uisum intellego multis saeculis ante Socratem, a quo haec omnis quae est de uita et de moribus philosophia manauit* (« nos aïeux même en ont jugé ainsi bien des siècles avant Socrate, de qui dérive toute notre philosophie relative à la conduite et aux mœurs. » Trad. J. Humbert).
[244] Voir *Tusc.* IV, 5-6, et les analyses d'I. GILDENHARD, *Paideia Romana*, *op. cit.*, p. 201-203.
[245] C. J. DOWSON, *Philosophia translata*, *op. cit.*, p. 97.
[246] S. LUCIANI, « Philosophie et nouveauté à Rome. Lecture croisée de Lucrèce et Cicéron », *op. cit.*, p. 166.

valorisation du pythagorisme. En effet, comme on l'a vu au chapitre précédent[247], Cicéron, s'il ne considère pas que Numa ait été le disciple de Pythagore en raison de l'anachronisme d'une telle hypothèse[248], valorise l'idée d'une présence du pythagorisme en Italie durant l'époque royale. Cela lui permet d'inscrire la Rome ancienne dans l'histoire de la philosophie et de lui donner la prééminence sur la Grèce[249]. Il n'est donc pas étonnant de voir que Cicéron, dans un dialogue mettant en scène un personnage présenté comme le *renouator* du pythagorisme, porte une attention particulière au vocabulaire latin.

Une telle valorisation des ressources offertes par le latin en termes de vocabulaire explique que Cicéron s'attache largement à les mobiliser lorsqu'il veut transposer des concepts grecs en latin. En effet, la distinction entre *philosophia* et *sapientia* traverse son rapport au vocabulaire philosophique. Dépourvus de littérature philosophique, les Romains n'ont pas à leur disposition les termes pour désigner les concepts grecs. En revanche, la langue latine offre les ressources nécessaires pour créer un vocabulaire philosophique. C'est cette conception du latin qui sous-tend la pratique cicéronienne du « calque sémantique ». Cette méthode implique de donner à un mot de la langue courante un sens nouveau, adapté au contexte philosophique. En termes linguistiques, cela correspond au processus du calque sémantique, défini par C. Nicolas comme le fait de « solidariser un concept nouveau dans la langue, non encore lexicalisé, et une unité lexicale pré-existante sur le modèle d'une combinaison concept-lexème telle qu'on peut la voir déjà réalisée dans une langue étrangère[250] ». Pour expliciter le processus, il prend l'exemple du mot allemand *Ente*, qui désigne en premier lieu le palmipède nommé en français « canard ». En français, le terme « canard » peut aussi désigner une fausse nouvelle, une rumeur de presse (puis, un journal de mauvaise qualité)[251]. C'est par calque sémantique du français à l'allemand que le mot *Ente* a pris comme second sens celui de « rumeur de presse ». En d'autres termes, *Ente* au sens de « rumeur de presse » est un calque sémantique du français « canard »[252].

Les outils méthodologiques issus de la linguistique, de l'analyse littéraire ou de l'analyse philosophique permettent de montrer que les choix de Cicéron indiquent toujours une grande précision dans l'usage des ressources de la langue latine. L'exemple le plus fameux est peut-être celui de la traduction de la notion d'ἐποχή. La correspondance de Cicéron nous donne en

[247] Voir p. 118.
[248] Voir Cicéron, *Tusc.* IV, 2-3.
[249] S. LUCIANI, « Philosophie et nouveauté à Rome. Lecture croisée de Lucrèce et Cicéron », *op. cit.*, p. 167.
[250] C. NICOLAS, *Utraque lingua*, *op. cit.*, p. 7. Dans cet ouvrage, C. Nicolas a analysé plus précisément les cas des couples *casus*/πτῶσις, *natura*/φύσις, *ratio*/λόγος, *causa*/αἰτία, gratia/χάρις et *finis*/τέλος.
[251] C'est le sens C du *TLFi*, s. v. canard.
[252] L'expression « calque sémantique » désigne à la fois le processus que nous venons de décrire et, par métonymie, le résultat de ce processus, comme c'est le cas dans cette phrase.

effet accès à ses tergiversations, qui ont été mises en lumière par C. Lévy[253]. Alors que Cicéron demande à Atticus son avis sur la façon d'exprimer en latin le concept d'ἐποχή, qui correspond à la suspension du jugement théorisée par le scholarque de l'Académie Arcésilas, son ami lui propose d'employer le verbe latin *inhibere*. Composé du préfixe *in-* et d'une forme fléchie du verbe *habere*, *inhibere* correspond morphologiquement à ἔπ-εχειν, ce qui aurait pu satisfaire l'Arpinate, d'autant qu'il pensait que le verbe désignait, chez les marins, le fait de retenir sa rame pour la garder immobile. Mais Cicéron répond à Atticus que ce verbe ne lui convient finalement pas[254]. En effet, après avoir demandé à des marins ce que signifiait *inhibere* dans le domaine de la marine, il apprend qu'*inhibere* désigne une façon spécifique de ramer, et non le fait d'arrêter sa rame. Il change alors de traduction et choisit d'employer *sustinere*, en se fondant sur un vers de Lucilius :

> *Nec est melius quicquam quam ut Lucilius : « sustineas currum, ut bonus saepe agitator, equosque ». Semperque Carneades προβολὴν pugilis et retentionem aurigae similem facit ἐποχῇ. Inhibitio autem remigum motum habet et uehementiorem quidem remigationis nauem conuertentis ad puppim.*[255]

> On ne peut mieux faire qu'imiter Lucilius :
> « Retiens ton char et tes chevaux,
> Comme le fait souvent un bon cocher ! »
> Et Carnéade compare toujours l'ἐποχή à la garde d'un boxeur ou au geste de l'aurige qui retient son attelage. En revanche l'*inhibitio* implique un mouvement des rameurs, et un mouvement énergique, consistant en une poussée des avirons qui agit sur le navire en sens inverse, vers l'arrière.

Comme l'a remarqué C. Lévy, cet exemple souligne, combien Cicéron a le souci de rester cohérent avec l'état de la langue latine et de la littérature qui l'a précédé lorsqu'il choisit d'attribuer à un mot le sens d'une notion philosophique encore jamais exprimée en latin. Cet exemple nous autorise, méthodologiquement, à analyser avec précision tous les choix de traduction de Cicéron dans le *Timaeus*, dans leur dimension étymologique, morphologique mais aussi intertextuelle, car il apparaît qu'il fait, à ce sujet, des choix conscients.

Le rapport de Cicéron aux ressources du latin explique également une autre attitude face à l'innovation lexicale : son regard critique sur la création irraisonnée de néologismes. En cela, C. Lévy a montré que la démarche de Cicéron s'inscrivait dans le sillage de Platon, qui évite de

[253] C. LEVY, « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance », *op. cit.*, p. 97-98.
[254] Cicéron, *Att.* XIII, 21.
[255] Cicéron, *Att.* XIII, 21, 3. Trad. L. Albert-Constans, J. Bayet et J. Baujeu.

forger de nouveaux mots[256], et dans celui de l'Académie plus généralement[257]. Chaque « mot nouveau[258] » doit être justifié, ce qui explique les précautions oratoires qui entourent généralement les innovations cicéroniennes. C'est le cas notamment lorsque le personnage de Varron, dans les *Académiques*, emploie le mot *qualitas* pour traduire ποιότης. Varron, porte-parole de la doctrine d'Antiochus d'Ascalon, fondateur d'une « Ancienne Académie » rivale de la Nouvelle Académie représentée par Philon de Larissa[259], expose la physique antiochéenne. Il commence par présenter les deux principes du monde : le principe actif (*efficiens*), composé d'une force (*uis*), et le principe passif, une « sorte de matière » (*materiam quandam*) qui est informée par la force active. Les deux principes sont présentés comme inséparables et constituent, ensemble, le monde. C'est dans ce contexte que Varron introduit le terme *qualitas* :

> *Sed quod ex utroque, id iam corpus et quasi qualitatem quandam nominabant – dabitis enim profecto ut in rebus inusitatis, quod Graeci ipsi faciunt a quibus haec iam diu tractantur, utamur uerbis interdum inauditis.*[260]
>
> Mais c'est précisément le produit de la fusion des deux qu'ils appelaient « corps », et pour ainsi dire, « qualité », en quelque sorte – car vous concèderez que, pour les notions qui ne sont pas dans l'usage, parce que les Grecs, qui traitent de ces questions depuis longtemps, le font eux-mêmes, nous utilisions parfois des termes inconnus.

Le néologisme que propose Varron[261] est, d'un point de vue linguistique, un calque morphologique du grec, ou *loan translation* selon la typologie de U. Weinreich[262]. Le terme traduit dans la langue cible est en effet issu d'une « reproduction exacte, élément par élément[263] » du terme source. En l'occurrence, le substantif abstrait ποιότης est construit sur l'adjectif ποιός, auquel est ajouté un suffixe marquant l'abstraction, -της. Le terme latin *qualitas* est composé exactement de la même façon, à partir de *qualis* et *-tas*. Dans notre extrait, la

[256] Platon, *Lois*, 715c.
[257] C. LEVY, « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance », *op. cit.*, p. 92.
[258] Pour une définition cicéronienne de l'innovation sémantique, voir Cicéron, *De or.* III, 154.
[259] Pour un rapide point sur l'historique de la rivalité entre Philon, dernier scholarque de l'Académie et Antiochus, ancien disciple de Philon et fondateur d'une école rivale, voir S. MARCHAND, *Le scepticisme*, *op. cit.*, p. 111.
[260] Cicéron, *Acad.* I, 25. Notre traduction est en partie inspirée de C. LEVY, « Cicéron, le moyen platonisme et la philosophie romaine », *op. cit.*, p. 12.
[261] J. G. F. Powell fait l'hypothèse selon laquelle Varron serait l'auteur du néologisme *qualitas*, ce qui expliquerait à la fois que son personnage soit l'auteur de la traduction dans les *Académiques* et la présence du terme *qualitas* dans le fr. 226 de Varron. Cependant, comme C. Lévy le remarque justement, l'extension de *qualitas* au domaine de la métaphysique doit être attribuée à Cicéron. Voir J. G. F. POWELL, « Cicero's Translations from Greek », *op. cit.*, p. 295 ; C. LEVY, « Cicéron, le moyen platonisme et la philosophie romaine », *op. cit.*, p. 14.
[262] U. WEINREICH, *Languages in contact*, *op. cit.*, p. 51, qui donne l'exemple de l'expression « marchandises sèches » comme traduction de l'anglais *dry goods*, employée par les francophones de Louisiane.
[263] C. NICOLAS, *Utraque lingua*, *op. cit.*, p. 43, qui traduit U. Weinreich.

mention du substantif *qualitas* est accompagnée de deux modalisateurs fréquents, *quasi*, « pour ainsi dire », et *quandam*, ici traduit par « en quelque sorte ». L'adverbe *iam* sert également à « [marquer] l'avènement d'un terme correspondant à la fusion des deux principes[264] » et relève aussi des précautions oratoires mobilisées par le locuteur lorsqu'il emploie ce terme nouveau. Ces modalisations variées permettent de pointer les difficultés pour exprimer en latin un concept complexe. On voit ici que le néologisme par calque morphologique, créateur d'un terme nouveau (et non seulement d'un sème nouveau à attribuer à un terme pré-existant, comme le fait le calque sémantique), est permis par la spécificité du mot grec signifiant le concept, lui-même terme technique dont l'étymologie est aisément identifiable. Cette règle permet à Cicéron de se distinguer des stoïciens, auxquels il est reproché de cacher leur absence d'innovation philosophique derrière la création irraisonnée de termes nouveaux[265].

Ce rapide aperçu du rapport de Cicéron à la création lexicale montre à la fois l'ampleur du travail fourni par l'Arpinate et sa variété. L'enjeu des créations lexicales cicéroniennes est toujours de mobiliser les ressources lexicales offertes par la langue latine, afin de proposer un vocabulaire philosophique latin adapté à la culture romaine et à la discussion entre les écoles philosophiques. Il s'appuie sur une conception – quelque peu chauvine – de la langue latine et des ressources qu'elle offre, en particulier du fait de la *sapientia* héritée de la Rome ancienne. Or, le *Timaeus*, du fait de la présentation de Nigidius Figulus, est placé sous le signe de la *sapientia* des Anciens et de l'influence du pythagorisme sur la Rome de Numa. Il apparaît donc légitime de s'interroger sur la pratique de création lexicale dans cette œuvre et de considérer qu'il s'agit d'un enjeu important du texte.

[264] C. LEVY, « Cicéron, le moyen platonisme et la philosophie romaine », *op. cit.*, p. 12.
[265] C. LEVY, « La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du De finibus », *R.É.L.*, nº 62, 1984, p. 124 : « Aux yeux de Cicéron, la terminologie stoïcienne n'a donc pas pour fonction d'exprimer la pensée de l'école, elle est ce qui en dissimule la véritable nature. Zénon pense comme les autres, mais il croit qu'en parlant autrement il pourra créer l'illusion d'une différence irréductible. »

3. Pratiques visibles de la *translatio* au sein du *Timaeus*

On trouve dans la *translatio* du *Timaeus* un certain nombre de marques auctoriales qui rendent visible le travail que fournit Cicéron lorsqu'il transpose le texte en latin. Outre quelques NdT, Cicéron ajoute dans son texte des modalisateurs, comme *quasi* ou *quidam*, qui signalent sa présence dans le texte latin. En effet, une NdT vient perturber l'énonciation. Comme C. Nicolas l'a indiqué, la NdT est, d'un point de vue théorique, allographe : l'auteur de la note n'est pas l'auteur du texte source, mais, généralement, l'auteur du texte cible. De plus, en limitant ses NdT à certains termes, Cicéron établit une hiérarchie dans la terminologie qu'il emploie : pourquoi, par exemple, mettre en avant son choix de traduction de σφαιροειδές par *globosus* et non d'οὐσία par *aeternitas* ? Quel effet la mise en avant de certains processus de *translatio* a-t-elle sur l'ensemble du texte latin ?

Il nous semble que l'on peut distinguer deux types d'intervention auctoriale dans le *Timaeus*. La première, la plus visible, correspond à la NdT : Cicéron, dans un énoncé bilingue, met en avant son choix de traduction, qu'il modalise et justifie. La seconde, plus discrète, relève de la modalisation terminologique unilingue : Cicéron, peu satisfait de sa traduction ou la jugeant trop audacieuse, tempère son choix terminologique en latin par des modalisateurs, comme *quasi* ou *quidam*. Dans le reste du texte, Cicéron n'intervient pas et ne propose aucune réflexion traductologique sur ses choix : il n'indique alors aucun décalage, aucune difficulté lexicale ou syntaxique et ne souligne ni proximité ni éloignement par rapport au texte source. Dans cette section, nous nous concentrerons sur ces deux cas de pratiques actives et sur leurs conséquences pour la construction du lexique philosophique latin par Cicéron.

3.1. *Les « Notes de Traducteur » ou la visibilisation de l'auctorialité de Cicéron*

On a relevé six NdT dans la traduction cicéronienne du *Timée*, chacune d'entre elles mentionnant à la fois le terme source et le terme cible proposé. Cicéron ajoute, dans certains cas, un commentaire, insistant généralement sur l'originalité de son choix. Chaque cas est répertorié dans le tableau suivant :

Tableau 2. Les NdT du Timaeus

	Références dans le texte latin	**Termes source**	**Termes cible**
NdT 1	IV, 13	ἀναλογία	*conparatio proportioue*
NdT 2	VI, 17	σφαιροειδής	*globosus*
NdT 3	VII, 23	μεσότης	*medietas*

NdT 4	VIII, 26	ἁρμονία	*concentio*
NdT 5	X, 35	κόσμος	*lucens mundus*
NdT 6	XI, 38.	δαίμονες	*Lares*

Quelle est, pour Cicéron, la spécificité de ces six termes qui justifie une intervention de sa part ? Les quatre premières NdT explicitent son choix face à des termes techniques propres à l'exposé physique et cosmologique de Timée : ἀναλογία, σφαιροειδής, μεσότης et ἁρμονία ont un sens qui nécessite, pour un lecteur peu familier du *Timée*, d'être défini. En introduisant les termes latins par des NdT, Cicéron admet d'emblée que les termes grecs peuvent être difficiles à comprendre pour son lectorat et que leur expression en latin n'est pas évidente. La cinquième constitue un cas plus particulier : si l'équivalence entre κόσμος et *mundus* est bien connue en latin (et ne nécessite pas d'explication particulière de la part de Cicéron), c'est l'ajout du participe présent *lucens* qui interroge.

Le dernier cas nous semble être un cas distinct, que nous étudierons plus tard. En effet, le terme δαίμονες ne relève pas d'un lexique technique et la NdT permet de proposer une équivalence culturelle latine à une notion grecque. Étant donné que ce cas nous semble plus particulièrement lié à l'adaptation que fait Cicéron du texte de Platon dans son ensemble, nous le traiterons dans la troisième partie de ce travail, qui vise à commenter le texte latin[266].

3.1.1. *NdT 1 : ἀναλογία/*conparatio proportioue

La première intervention de Cicéron concernant un choix terminologique porte sur le substantif grec ἀναλογία :

> *Quam ob rem mundum efficere moliens deus terram primum ignemque iungebat. Omnia autem duo ad cohaerendum tertium aliquid anquirunt et quasi nodum uinculumque desiderant. Sed uinculorum id est aptissimum atque pulcherrimum, quod ex se atque de iis, quae stringit, quam maxime unum*

[266] Voir chapitre 7, p. 466-469.

efficit. Id optime adsequitur, quae Graece ἀναλογία, Latine – audendum est enim, quoniam haec primum a nobis nouantur – conparatio proportioue[267] *dici potest.*[268]

C'est pourquoi, entreprenant de réaliser le monde, le dieu assemblait d'abord la terre et le feu. Or, deux choses en cherchent toujours une troisième pour s'assembler et ont besoin d'une sorte de « nœud » ou de « lien ». Mais le lien le plus adapté et le plus beau est celui qui réalise le plus possible une unité, à partir de lui-même et des choses qu'il lie. Ce qui réussit le mieux cela, c'est en grec l'« *analogia* », qui en latin (car il faut oser, puisque je forge ces termes pour la première fois) peut être appelée « comparaison » ou « proportion ».

On trouve dans cet extrait toutes les caractéristiques de la NdT : le terme source ἀναλογία est en position d'autonymie, comme les deux termes cibles proposés, *comparatio* et *proportio*, et les termes des deux langues sont comparés. C. Nicolas délimite le texte principal et la NdT : le premier est strictement *id optime adsequitur conparatio* ; la NdT, qui pourrait être détachée, correspond à l'ensemble de l'énoncé *quae Graece* ἀναλογία*, Latine – audendum est enim, quoniam haec primum a nobis nouantur – conparatio proportioue dici potest*. Cette note est allographe (elle est de Cicéron et non de Platon) et auctoriale : Cicéron (ou du moins l'énonciateur) revendique la paternité audacieuse des deux termes cités[269]. Du point de vue énonciatif, on observe de ce fait une forme de polyphonie, partagée entre deux énonciateurs :

1) le personnage du *Timaeus* qui prend en charge la *translatio* latine du *Timée*, lequel personnage peut être Cicéron ou Nigidius ;

2) l'énonciateur qui transpose le terme ἀναλογία, désigné par *nobis*, qui intervient en tant que créateur des termes *conparatio* et *proportio*.

Ce décrochage énonciatif[270] permet de mettre en scène Cicéron à l'œuvre, qui surgit, d'une certaine manière, dans le texte. Mais pourquoi attirer l'attention sur ce choix terminologique en particulier ?

---

[267] À la suite de R. Giomini et C. Auvray-Assayas, nous choisissons la leçon *conparatio proportioue*, issue de corrections dans les manuscrits BFMA, plutôt que la leçon sans correction, *conparatio pro portione*, défendue dans l'édition de O. Plasberg, puis dans J.-Y. GUILLAUMIN, *Dictionnaire de la terminologie latine ancienne de l'arithmétique et de la géométrie*, Paris, les Belles lettres, 2020, s. v. *proportio*. Les premiers appuient en effet leur choix sur la coordination entre le verbe *conparare* et le syntagme *proportione coniugere* quelques lignes plus loin (*eaque inter se conpararet et proportione coniungeret*), tandis que les seconds considèrent que seul l'ablatif *proportione* était usité à l'époque du *Timaeus* – ce qui nous semble réfutable, comme nous le montrerons dans les pages suivantes. C. Nicolas a également plaidé pour la leçon *conparatio proportioue* arguant, avec raison à notre avis, que l'audace terminologique de la proposition *comparatio proportioue* correspond mieux à la NdT cicéronienne. Voir C. NICOLAS, « La note de traducteur dans l'Antiquité et le niveau méta- de la traduction », *op. cit.*, p. 71, n. 17.

[268] Cicéron, *Tim.* IV, 13.

[269] C. NICOLAS, « La note de traducteur dans l'Antiquité et le niveau méta- de la traduction », *op. cit.*, p. 70.

[270] C. Nicolas parle d'un « objectif d'auto-promotion ». Voir C. NICOLAS, « La note de traducteur dans l'Antiquité et le niveau méta- de la traduction », *op. cit.*, p. 71.

La focalisation sur la traduction du grec ἀναλογία est d'autant plus étonnante que le pérégrinisme *analogia* existe déjà dans la langue latine lorsque Cicéron traduit. Le terme latin *analogia* est en effet largement employé par Varron dans son *De lingua Latina*, dont les livres VIII à X sont consacrés à la question de l'analogie. Surtout, c'est le titre du traité perdu de César, le *De analogia*, écrit environ dix ans avant le *Timaeus*[271]. Dédié par César à Cicéron, ce traité rend compte en réalité d'un lourd désaccord entre les deux hommes, dont on perçoit les prémices dans le *De oratore*, concernant le style et la *Latinitas*, c'est-à-dire la correction de la langue latine. Pour le dire rapidement, alors que Cicéron défend un style *ornatus*, César plaide pour l'emploi du *sermo facilis et cotidianus* et place l'usage (*consuetudo*) au-dessus de toute autre pratique rhétorique[272]. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le célèbre fragment 2 du *De analogia* : *Tamquam scopulum, sic fugias inauditum atque insolens uerbum*[273] (« Évite, autant que tu éviterais un rocher, un mot inouï et inhabituel »). César en effet s'oppose à tout néologisme ou toute terminologie inhabituelle qui n'aurait pas d'ancrage dans la langue latine au motif que cela constituerait un obstacle à une communication claire et univoque. Il est en cela plus radical que Cicéron, qui s'autorise, si aucune autre solution n'est accessible, la création terminologique. Pour cette raison, C. Bishop voit dans le refus cicéronien d'employer le pérégrinisme *analogia*, pourtant manifestement usité, un pied de nez ostensible à son adversaire sur le plan rhétorique. Ce serait une façon, pour reprendre ses termes, de « prendre César à son propre jeu[274] ».

Cicéron aurait-il alors créé deux nouveaux termes, *proportio* et *conparatio*, pour éviter d'employer un mot choisi par l'un de ses rivaux ? Une étude plus poussée du terme *proportio* suggère une autre explication. En effet, F. Schironi a montré que *proportio* et *analogia* ne comportaient pas le même sens dans les textes latins : le premier se spécialise dans un sens mathématique et géométrique, le second est employé par les grammairiens[275]. Si l'on en croit Priscien[276], le terme *proportio* aurait été employé pour la première fois dans un traité de grammaire, le *De proportione* d'un certain Staberius Eros, *grammaticus* de Brutus et Cassius, à

[271] A. Garcea considère que César a écrit son traité entre 55 et 54 avant notre ère, lors de la campagne de Gaule. Voir A. GARCEA (éd.), *Caesar's* De Analogia, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 24-26.
[272] Voir la synthèse proposée par A. Garcea, qui voit dans le *De Analogia* une réponse aux traités de rhétorique cicéroniens : A. GARCEA (éd.), *Caesar's* De Analogia, *op. cit.*, p. 78-90.
[273] César, *De Analogia*, fr. 2 Garcea (= Gell. I, 10, 4).
[274] C. BISHOP, *Cicero, Greek learning, and the making of a Roman classic*, *op. cit.*, p. 121.
[275] F. SCHIRONI, « *Ἀναλογία, analogia, proportio, ratio* : Loan words, Calques, and Reinterpretations of a Greek Technical Word », dans L. Basset *et al.* (éd.), *Bilinguisme et terminologie grammaticale gréco-latine*, Louvain, Peeters, 2007, p. 321-338.
[276] Priscien, *GL* II, 385, 1.

l'époque de Sylla[277]. Cependant, à l'époque classique, le terme *proportio* se spécialise dans les emplois mathématiques et géométriques, comme on peut le voir notamment chez Vitruve, qui explicite sa traduction d'ἀναλογία par *proportio* dans son *De architectura*[278]. Varron, qui parle dans son *De lingua Latina* d'analogie grammaticale, mentionne tout de même le sens mathématique du terme grec :

> *Sequitur tertius locus, quae sit ratio pro portione ; ea Graece uocatur ἀνὰ λόγον ; ab analogo dicta analogia. Ex eodem genere quae res inter se aliqua parte dissimiles rationem habent aliquam, si ad eas duas alterae duae res allatae sunt, quae rationem habeant eandem, quod ea uerba bina habent eundem λόγον, dicitur utrumque separatim ἀνάλογον, simul collata quattuor ἀναλογία.*[279]
>
> Voici le troisième point : qu'est-ce que le système de *pro-portion* ? Les Grecs l'appellent ἀνα λόγον (« selon un rapport »), et sur ἀνάλογος (proportionnel) est fait ἀναλογία. Des choses du même genre, mais dissemblables entre elles sur un point, relèvent pourtant d'un certain rapport si à ces deux choses-là deux autres choses sont conférées qui ont un même rapport : du fait que les deux paires de mots ont chacune le même λόγος (*ratio*), chacune d'elle est dite de son côté ἀνάλογος, et les quatre mots rassemblés font une ἀναλογία.

L'analyse de Varron souligne que la construction du substantif grec ἀναλογία s'est faite à partir de la tournure prépositionnelle distributive ἀνὰ λόγον, employée pour exprimer la proportionnalité mathématique. De là, la traduction par *pro-portio* fait office d'équivalent formel, fondée elle aussi sur une tournure prépositionnelle distributive. Comme le remarque F. Schironi, Varron emploie, dans le *De lingua Latina*, le terme *proportio* à 22 reprises, contre 167 pour *analogia*. Chaque fois que Varron choisit *proportio* plutôt qu'*analogia*, le terme *proportio* prend un sens mathématique : il désigne la proportion mathématique que l'on trouve dans la nature et que l'on doit trouver dans le langage. En revanche, lorsqu'il cherche à désigner seulement la doctrine grammaticale de l'analogie, il conserve le pérégrinisme *analogia*[280]. F. Schironi observe le même phénomène chez les grammairiens plus tardifs, de Quintilien à Isidore de Séville.

---

[277] Voir G. FUNAIOLI, « Staberius Eros 4 », in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II. Reihe, III A, p. 1924-1925.

[278] Vitruve, *De Arch.*, III, 1 : *Aedium compositio constat ex symmetria, cuius rationem diligentissime architecti tenere debent. Ea autem paritur a proportione, quae Graece analogia dicitur* (« la construction d'un édifice s'appuie sur la symétrie, dont les architectes doivent tenir compte avec une grande application. Or, celle-ci est issue de la proportion, que l'on nomme en grec "analogia". »).

[279] Varron, *LL* X, 37. Trad. G. Bonnet.

[280] F. SCHIRONI, « *Ἀναλογία, analogia, proportio, ratio* : Loan words, Calques, and Reinterpretations of a Greek Technical Word », *op. cit.*, p. 326.

À la lumière de cette analyse, il apparaît que, même si Cicéron ne souhaitait probablement pas faire un emprunt au grec pour traduire le terme ἀναλογία, le pérégrinisme *analogia* possédait une connotation grammaticale inadaptée au contexte du *Timée*. Ces deux arguments doivent s'ajouter à la lecture de C. Bishop. L'intérêt de la NdT résiderait alors dans la volonté de souligner le calque formel que constitue *proportio* vis-à-vis d'ἀναλογία[281] et de mettre ainsi en valeur la justesse du choix terminologique de Cicéron, fondé sur les possibilités du vocabulaire latin. Quant à *conparatio*, formé sur le verbe *comparo* 1, il désigne déjà, à l'époque de Cicéron, la comparaison. C'est l'association avec *proportio* dans la NdT qui permet de lui adjoindre un sens de comparaison mathématique et constitue la véritable création lexicale. En effet, quelques lignes après la NdT, Cicéron emploie le terme *conparatio* seul pour désigner la « proportion » par laquelle le monde est accordé, en intervenant à nouveau dans le texte : « cette comparaison dont j'ai parlé » (*conparatione qua dixi*[282]). Le double choix terminologique *conparatio proportioue* dans la NdT semble dès lors avoir servi de « première étape » à la création lexicale. D'abord, Cicéron traduit ἀναλογία par le doublet *conparatio proportioue*, soulignant la proximité entre le grec et le calque latin *proportio* tout en associant les deux termes latins ; ensuite, il peut ôter le calque *proportio* pour ne garder que le mot *conparatio*, auquel il a attribué le même sens, par proximité, que *proportio*. Ce travail de « mise en réseau » de la création lexicale souligne la volonté cicéronienne de stabiliser l'usage de son lexique technique latin.

3.1.2. *NdT 2 : σφαιροειδής/*globosus

La deuxième NdT du *Timaeus* renvoie à l'équivalence entre le grec σφαιροειδές et le latin *globosus*. Les deux termes sont en position autonymique et une proposition relative permet de les comparer :

> *Formam autem ei maxime cognatam et decoram dedit. A quo enim animanti omnis reliquas contineri uellet animantes, hunc ea forma figurauit, qua una omnes formae reliquae concluduntur, et globosum est fabricatus, quod σφαιροειδές Graeci uocant, cuius omnis extremitas paribus a medio radiis adtingitur, idque ita tornauit, ut nihil efficere posset rotundius, nihil asperitatis ut haberet, nihil offensionis, nihil incisum angulis, nihil anfractibus, nihil eminens, nihil lacunosum, omnesque partes simillimae omnium, quod eius iudicio praestabat dissimilitudini similitudo.*[283]

[281] Cela a été suggéré par C. NICOLAS, « La note de traducteur dans l'Antiquité et le niveau méta- de la traduction », *op. cit.*, p. 71.
[282] Cicéron, *Tim.* V, 15.
[283] Cicéron, *Tim.* VI, 17.

> Comme figure, il lui donna celle qui lui était la plus apparentée et qui lui convenait le mieux. En effet, cet être animé, par lequel il voulait que soient contenus tous les autres êtres animés, il le forma selon la seule figure dans laquelle toutes les autres figures sont incluses, et il le fabriqua en *forme de globe* (ce que les Grecs appellent « *sphairoeides* »), les rayons reliant chacune des extrémités au centre étant égaux, et il le façonna au tour de la manière la plus arrondie possible, de façon à ce qu'il ne comporte aucune aspérité, aucune saillie, aucune entaille formée par des angles ou des sinuosités, aucune proéminence, aucun creux, et que toutes ses parties fussent très semblables à toutes, parce que, selon son jugement, la similitude était supérieure à la dissimilitude.

À notre sens, l'enjeu de cette NdT ne réside pas tant dans le choix de rendre σφαιροειδές par *globosus*, qui n'est pas une création de Cicéron, que dans le jeu intertextuel entre le *Timaeus* et le *De natura deorum* qu'elle met en valeur. En effet, Cicéron, contrairement à ce qu'il a fait dans la NdT 1, ne modalise pas sa traduction en justifiant son audace. En revanche, on observe dans le texte latin une amplification, c'est-à-dire l'ajout d'un passage latin qui n'a pas d'équivalent dans le texte source[284]. Ce passage concerne la description du globe/de la sphère, que l'on trouve aussi dans le *De natura deorum*. Alors que, dans le livre I, Velléius refuse l'argument platonicien selon lequel le monde est sphérique parce que la sphère est la plus belle et la plus parfaite des formes[285], Balbus lui répond au livre II :

> *Quid enim pulchrius ea figura quae sola omnis alias figuras conplexa continet quaeque nihil asperitatis habere, nihil offensionis potest, nihil incisum angulis, nihil anfractibus, nihil eminens, nihil lacunosum ? Cumque duae formae praestantes sint, ex solidis globus (sic enim* σφαῖραν *interpretari placet), ex planis autem circulus aut orbis, qui* κύκλος *Graece dicitur, his duabus formis contingit solis ut omnes earum partes sint inter se simillumae a medioque tantum absit extremum ; quo nihil fieri potest aptius.*[286]
>
> Qu'y a-t-il en effet de plus beau qu'une figure qui, à elle seule, contient et embrasse toutes les autres figures, qui ne présente aucune aspérité, aucune saillie, sans entailles anguleuses ni sinuosités, sans protubérances ni cavités ? Il y a deux formes qui l'emportent sur les autres, parmi les solides : le globe (c'est ainsi que je veux traduire le grec σφαῖρα) et parmi les figures planes : le cercle ou orbe

[284] Le texte de Platon est le suivant : Σχῆμα δὲ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές. Τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὑτῷ ζῷα περιέχειν μέλλοντι ζῴῳ πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὑτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα· διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου (« Comme figure, il lui donna celle qui lui convient et lui est apparentée. Or, au vivant qui est destiné à contenir en lui-même tous les vivants, la figure qui conviendrait est celle qui a compris en elle-même toutes les figures autant qu'elles sont ; par conséquent, c'est en forme de sphère, à même distance en tout point du milieu aux extrémités, qu'il l'arrondit au tour, de toutes les figures la plus parfaite et la plus semblable à elle-même, ayant considéré que le semblable était infiniment plus beau que le dissemblable. »), Platon, *Ti.* 33b.

[285] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 24.

[286] Cicéron, *Nat. Deor.* II, 47. Trad. C. Auvray-Assayas légèrement modifiée.

(κύκλος en grec). Seules ces deux formes ont la propriété d'avoir toutes leurs parties exactement semblables et tous les points de la circonférence à égale distance du centre. On ne saurait rien réaliser de plus parfait.

L'anaphore en *nihil* (soulignée dans la citation) est exactement reprise dans le *Timaeus* (moyennant le *ut haberet* qui devient *habere*). À quoi sert-elle dans l'économie du *Timaeus* ? Il ne s'agit pas de définir la sphère, puisque Platon introduit déjà une définition synthétique de la sphère dans son texte, qui est aussi présente dans le *Timaeus*. L'expression grecque ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον (« à même distance en tout point du milieu aux extrémités ») devient en latin *cuius omnis extremitas paribus a medio radiis adtingitur* (« les rayons reliant chacune des extrémités au centre étant égaux »). En outre, l'adjectif latin *globosus*, qui n'a pas été forgé par Cicéron[287], a déjà le sens de « sphère parfaitement lisse », comme le montre l'emploi qu'en fait Lucrèce dans son poème, lorsqu'il décrit les atomes :

Sed quod amara uides eadem quae fluuida constant,
sudor uti maris est, e leuibus atque rutundis
est, et < squalida sunt illis > admixta doloris
corpora ; nec tamen haec retineri hamata necessum :
scilicet esse globosa tamen, cum squalida constent,
prouolui simul ut possint et laedere sensus.[288]

Mais quand tu vois des corps amers qui sont en même temps fluides, comme l'eau de mer par exemple, il ne faut aucunement t'en étonner. La fluidité d'une telle substance provient de ses atomes lisses et ronds ; mais il s'y mêle des éléments rugueux qui sont cause de douleur. Il n'est pourtant pas nécessaire que ces derniers se tiennent accrochés ensemble ; sans doute sont-ils quand même sphériques, tout en étant rugueux, pour pouvoir à la fois rouler sur eux-mêmes et blesser nos sens.

Le vers *scilicet esse globosa tamen, cum squalida constent*, dans lequel la subordonnée en *cum* prend une valeur concessive, souligne que pour Lucrèce, ce qui est *globosus* n'est pas rugueux, mais bien lisse. Pour décrire des atomes ronds qui possèdent cependant des anfractuosités, l'épicurien doit ajouter une précision à l'adjectif *globosus*. C'est pourquoi on peut affirmer que le terme *globosus* a déjà, avant que Cicéron ne l'emploie, le double sens de « rond » et « lisse », du moins dans la littérature technique. Dès lors, l'anaphore emphatique en *nihil* du *Timaeus* ne sert pas à expliciter son choix de traduire σφαιροειδές par *globosus*[289].

[287] On le trouve déjà chez Pacuvius, *Tragoediarum fragmenta* v. 366 (fr. XIV Herm. 2) ; Accius, *Tragoediarum fragmenta*, v. 395, (cité dans *Nat. Deor.* II, 89).
[288] Lucrèce, II, 464-470. Trad. A. Ernout.
[289] Contrairement à ce que considère D. SEDLEY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 191.

Il semble plutôt que cette anaphore vise à appuyer, formellement, l'argument de la supériorité de la sphère. En effet, dans le *Timaeus*, l'interlocuteur cherche à démontrer que le monde est sphérique parce que la sphère, étant la plus parfaite des formes, est la forme la plus convenable pour un monde que le dieu a voulu le plus possible semblable à lui-même. Dans le *De natura deorum*, il ne s'agit pas précisément de démontrer que le monde est sphérique, mais de montrer à Velléius qu'il se trompe : la sphère est la forme parfaite. L'emphase que produit l'anaphore en *nihil* vise à insister sur l'absence de défauts qui caractérise de la sphère et ainsi à montrer sa perfection par la négative. Un autre élément nous paraît appuyer cette lecture. Dans le premier livre du *De natura deorum*, lorsque Velléius rejette la supériorité de la sphère par rapport à d'autres formes, il n'emploie jamais le terme *globosus* pour dire « sphérique » mais l'ajectif *rotundus* :

> *Nunc autem hactenus : admirabor eorum tarditatem qui animantem inmortalem et eundem beatum rotundum esse uelint quod ea forma neget ullam esse pulchriorem Plato. At mihi uel cylindri uel quadrati uel coni uel pyramidis uidetur esse formosior. Quae uero uita tribuitur isti rotundo deo ?*[290]
>
> Pour le moment, je me bornerai à dire mon étonnement devant la lenteur d'esprit de ceux qui veulent qu'un être animé, immortel et en même temps bienheureux, soit rond parce que, selon Platon, il n'est pas de forme plus belle. Mais, pour ma part, je trouve plus belle celle du cylindre ou du cube ou du cône ou de la pyramide. D'ailleurs, quelle vie accorde-t-on à ce dieu rond ?

La critique de l'argumentation platonicienne concernant la sphère s'accompagne d'un dénigrement par le biais du lexique : en employant l'adjectif *rotundus*, issu de *rota*, la roue, Velléius choisit un terme banal et non technique. Par ce simple choix terminologique, il prouve qu'il ne mesure pas la perfection réelle de la sphère (ni du monde), qu'il associe implicitement à une vulgaire roue. Au contraire, le stoïcien Balbus s'attache, dans sa réfutation, à expliciter ses choix lexicaux. Revenons à sa réplique citée précédemment. D'après Balbus, les deux figures supérieures aux autres sont la sphère, pour les figures solides en trois dimensions, et le cercle, pour les figures planes en deux dimensions. Précisant cela, il établit son vocabulaire technique : le grec σφαῖρα est explicitement traduit par *globus*, et le terme κύκλος par *circulus* et *orbis*, *via* deux NdT. Il ne s'agit pas pour autant de la première occurrence du mot *globus* dans la littérature latine : on le trouve déjà chez Plaute[291], et Lucrèce l'emploie pour désigner la forme de la Lune[292] ou du Soleil[293]. Cependant, *globus* est moins employé, à l'époque de

[290] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 24. Trad. C. Auvray-Assayas modifiée.
[291] Plaute, *Poenulus*, v. 480.
[292] Lucrèce, V, 69.
[293] Lucrèce, V, 472.

Cicéron, que le pérégrinisme *sphaera*, que l'on trouve déjà chez Caton[294], et chez Cicéron lui-même[295]. Balbus n'est donc pas en train de créer de nouveaux termes, il tente plutôt d'asseoir un usage plus systématique de *globus* pour désigner la sphère. En cela, il illustre la démarche cicéronienne qui vise à systématiser un vocabulaire technique latin.

Du passage de σφαῖρα à *globus*, mis en scène dans le *De natura deorum*, dérive ensuite l'équivalence *globosus*/σφαιροειδής, exprimée dans le *Timaeus* – si l'on considère que le *Timaeus* avait toujours vocation à être publié lors de la composition du *De natura deorum*[296]. Alors que la première équivalence ne trouve pas de justification morphologique spécifique, la seconde est « hypermotivée[297] » puisqu'elle est directement dépendante de l'équivalence entre les substantifs dont chaque adjectif provient. C'est pourquoi, bien que Cicéron ne soit pas le premier à rendre σφαῖρα par *globus*, on peut imaginer que la relation évidente entre le substantif et l'adjectif cadre avec sa volonté de proposer un lexique latin cohérent. Il faut en effet remarquer que l'adjectif *globosus* ne comporte pas d'équivalence formelle avec le terme grec. En effet, le terme latin ne comporte pas l'idée de « forme », exprimée en grec par le suffixe grec -ειδής, issu du substantif εἶδος. Le suffixe -*osus* est même assez rare en latin, au point d'être associé à une langue familière ou poétique[298]. Il est d'ailleurs intéressant de noter que Nigidius Figulus, dans un ouvrage de grammaire perdu, considère ce suffixe comme péjoratif, l'associant à « une sorte d'abondance excessive » (*copiam quandam immodicam*[299]). Concernant l'adjectif *globosus* cependant, le sens péjoratif n'apparaît pas[300]. Tout au plus peut-on voir une forme de *copia* dans la perfection de la forme sphérique. La dérivation de *globus* en *globosus*, et le fait que les deux termes existent déjà dans la langue latine apparaissent alors comme des arguments suffisants aux yeux de Cicéron pour intégrer ces deux mots au lexique latin technique approprié à un exposé de physique.

Il ressort dès lors que l'effort terminologique de Cicéron concerne particulièrement le fait d'employer *globus* et ses dérivés à la place du pérégrinisme *sphaera*, sans doute perçu comme encore trop proche du grec. En établissant un jeu intertextuel entre le *Timaeus* et le *De natura deorum*, Cicéron met en valeur à la fois la perfection de la sphère et la perfection de la

---

[294] Caton, *De agricultura*, 82.
[295] Cicéron, *De Or.* III, 162 ; *Rep* I, 21 ; I, 22 (à trois reprises) ; I, 28 ; *Nat. Deor.* II, 47 ; II, 54 ; II, 88 ; II, 97 ; II, 116 ; *Fat.* 15 ; 16 ; *Tusc.* I, 25 ; V, 23.
[296] Sur ce point, voir notre chapitre 1, p. 72-85.
[297] C. NICOLAS, *Sic enim appello*, *op. cit.*, p. 108.
[298] Voir la mise au point de P. E. KNOX, « Adjectives in *-osus* and Latin Poetic Diction », *Glotta*, vol. 64, n° 1/2, Vandenhoeck & Ruprecht (GmbH & Co. KG), 1986, p. 90-101.
[299] Nigidius Figulus, fr. 4 Swoboda.
[300] Pour cette raison, il nous paraît difficile de considérer que l'emploi de *globosus* serait un hommage à Nigidius ou même une preuve du fait que Nigidius prend en charge la traduction du *Timée* dans le dialogue, comme le suggère G. White. Voir G. WHITE, *Copia Verborum*, *op. cit.*, p. 274-276.

terminologie qu'il mobilise. En cela, il suit les recommandations de Platon[301] : ne pas créer de mot inutile. La NdT 2 du *Timaeus* a pour objectif cette fois-ci de participer à un effort de stabilisation du lexique technique latin, afin de limiter les emprunts lexicaux au grec.

3.1.3. *NdT 3 : μεσότης*/medietas

La troisième NdT que nous étudions concerne l'équivalence proposée par Cicéron entre le grec μεσότης et le latin *medietas* :

> *Deinde instituit dupla et tripla interualla explere, partis rursus ex toto desecans ; quas <in> interuallis ita locabat, ut in singulis essent bina media – uix enim audeo dicere medietates, quas Graeci μεσότητας appellant, sed quasi ita dixerim intellegatur, erit enim planius – earum alteram eadem parte praestantem extremis eademque superatam alteram pari numero praestantem extremis parique superatam.*[302]
>
> Ensuite, il entreprit de remplir les intervalles doubles et triples, découpant à nouveau des parties du tout. Dans les intervalles, il plaçait ces parties de manière à ce que, dans chacun d'entre eux, il y eût deux *moitiés* (car j'ose à peine appeler « médiétés », ce que les Grecs nomment μεσότητας, mais faisons comme si j'avais parlé ainsi, car ce sera plus simple). L'une d'elles l'emporte sur les extrémités d'une partie identique à celle par laquelle elle est surpassée, et l'autre l'emporte sur les extrémités par un nombre égal à celui par lequel elle est surpassée.

La NdT que nous étudions dans cette section est en fait double. Cicéron commence par employer le terme latin *media* pour désigner les μεσότητες dont parle Timée, puis il introduit une parenthèse, dans laquelle il propose une seconde traduction : *medietas*. L'emploi de ce second substantif est particulièrement modalisé[303], au point que V. Clavel a parlé d'une *quasi excusatio*[304]. Cicéron se montre en effet très prudent (*uix audeo*), mais il fait en réalité usage d'une *praeteritio* : il annonce qu'il n'utilisera pas le terme *medietas*, qu'il emploie pourtant en le nommant. Il ne cache cependant pas son stratagème, puisqu'il propose juste après d'employer tout de même le terme en question, pour plus de simplicité.

Cet effort de justification s'explique par la nouveauté du terme qu'il propose, ainsi que par la technique mise en œuvre pour le créer. Cicéron a d'abord employé *media*, substantivation du neutre pluriel de l'adjectif *medius*, « situé au milieu », auquel il donne le sens de μεσότης, comme le précise la NdT. Mais ce procédé de création lexicale – l'ajout d'un sens nouveau à

[301] Voir Platon, *Lois*, 715c et la section 2.2.2 de ce chapitre.
[302] Cicéron, *Tim.* VII, 23.
[303] Elle est à ce titre, souvent citée en exemple de la prudence que Cicéron met en scène lorsqu'il propose un néologisme. Voir J. G. F. POWELL, « Cicero's Translations from Greek », *op. cit.*, p. 291.
[304] V.-É. CLAVEL, *De M. T. Cicerone Graecorum Interprete*, *op. cit.*, p. 281.

un mot préexistant et sémantiquement proche – ne semble pas lui convenir ici. En effet, le terme neutre *media*, trop « banal », n'est pas adapté à un lexique technique[305]. C'est pourquoi il emploie le néologisme *medietas*, créé au moyen d'un calque morphologique[306]. De même que μεσότης est formé sur le radical de l'adjectif μέσος, auquel est adjoint le suffixe -της, marque du substantif abstrait, le latin *medietas* est formé à partir de l'adjectif *medius*, qui prend le même sens que le grec μέσος, auquel est adjoint le suffixe -*tas*, qui marque le plus haut degré d'abstraction dans la langue latine[307]. Il s'agit à la fois de la première occurrence du terme dans la langue latine et de sa seule et unique occurrence dans le corpus cicéronien, ce qui ne laisse pas de doutes quant à la paternité cicéronienne du substantif. Cependant, si l'Arpinate n'a pas réemployé ce terme dans le reste de son œuvre – du moins pas dans les textes qui nous sont parvenus – d'autres auteurs, plus tardifs, s'en sont emparés et lui ont donné une place dans le lexique mathématique latin[308]. La postérité du terme donne raison à l'hypothèse de C. Dowson, qui suggère que Cicéron a entouré son néologisme d'une prudence feinte pour mieux signaler l'innovation lexicale à son lectorat latin afin que le terme soit repris dans d'autres ouvrages[309].

3.1.4. *NdT 4 : ἁρμονία*/concentio

La quatrième NdT du *Timaeus* explicite la traduction du grec ἁρμονία par le substantif latin *concentio* :

> *Est autem unus ex omnibus rationis concentionisque, quae ἁρμονία Graece, sempiternarum rerum et sub intellegentiam cadentium compos et particeps ; quo nihil est ab optimo et praestantissimo genitore melius procreatum.*[310]
>
> Parmi toutes les choses, elle seule [l'âme] est en possession et a une part de raison et d'accord – qui est *l'harmonie* en grec – avec les choses qui n'ont pas de fin et qui tombent sous l'intellect ; et rien ne fut mieux engendré qu'elle par le meilleur et le plus remarquable géniteur.

Comme dans la NdT 2, l'intervention de Cicéron est courte et neutre, sans modalisation ou justification de son choix. Une simple relative permet de comparer deux termes en position

---

[305] R. PONCELET, *Cicéron traducteur de Platon : l'expression de la pensée complexe en latin classique*, *op. cit.*, p. 349.
[306] C. NICOLAS, *Utraque lingua*, *op. cit.*, p. 174.
[307] Sur les marqueurs de l'abstraction dans les substantifs latins, voir J. DAUDE, « Les substantifs abstraits de qualité », dans C. Kircher-Durand (éd.), *Grammaire fondamentale du latin. Tome IX. Création lexicale : la formation des noms par dérivation suffixale*, Louvain, Paris, Peeters, 2002, p. 225-305.
[308] Voir J.-Y. GUILLAUMIN, *Dictionnaire de la terminologie latine ancienne de l'arithmétique et de la géométrie*, *op. cit.*, s. v. *medietas*, qui cite Boèce, *Institutions Arithmétiques* et Martianus Capella, *Noces de Philologie et de Mercure*.
[309] C. J. DOWSON, *Philosophia translata*, *op. cit.*, p. 167.
[310] Cicéron, *Tim.* VIII, 27.

d'autonymie, *concentio* et ἁρμονία. Le substantif *concentio*, que l'on ne trouve pas avant Cicéron, est issu du verbe *concinere*, littéralement « chanter ensemble », auquel est ajouté le suffixe -*tio*, caractéristique des noms d'action. *Concentio* désigne dès lors « l'action de chanter ensemble ». En cela, il rend compte de la connotation musicale du terme grec ἁρμονία. À l'origine, le substantif ἁρμονία vient de la même famille étymologique que le verbe ἁρμόζω, « ajuster », et signifie d'abord « la cheville » ou « le joint » d'une charpente, c'est-à-dire l'objet qui ajuste les différentes parties d'une charpente. C'est ensuite qu'il prend un sens musical : « échelle musicale », « accord »[311]. Si le terme *concentio* permet de mettre en valeur la connotation musicale de la notion d'harmonie, ce choix est cependant étonnant. En effet, nous ne connaissons que deux occurrences du terme *concentio* dans le corpus cicéronien. Aussi pouvions-nous nous attendre à ce que Cicéron modalise davantage son usage du terme, comme il l'a fait pour *conparatio* ou *medietas*. En outre, le philosophe romain a pris l'habitude d'employer d'autres termes pour exprimer en latin le concept d'ἁρμονία : on trouve dans son corpus philosophique le pérégrinisme *harmonia*[312] (ou *armonia* selon les manuscrits), ou même *concentus*, terme morphologiquement très proche de *concentio*. Les deux substantifs ne diffèrent que par leurs suffixes, qui sont cependant tous les deux des suffixes caractérisant les *nomina actionis*. Pourquoi Cicéron préfère-t-il ici *concentio* ?

Tout d'abord, le rejet du pérégrinisme *harmonia* s'explique aisément par la volonté cicéronienne d'employer et de proposer un vocabulaire technique latin – comme l'analyse des NdT précédentes l'a montré. Quant au terme *concentus*, il semble qu'il ne soit pas, aux yeux de Cicéron, tout à fait adapté au *Timaeus*. Les huit occurrences du terme *concentus* dans le corpus cicéronien rendent compte de sens éloignés les uns des autres. Quatre emplois du substantif *concentus* relèvent du sens technique musical, renvoyant au chant collectif d'acteurs[313], d'oiseaux[314], ou au son d'instruments de musique[315]. Les quatre autres emplois relèvent d'un sens philosophique. Dans le *De oratore*, Cicéron emploie l'hendiadyn *concentus consensusque*, accompagné du modalisateur *quasi* pour désigner l'harmonie des savoirs qui apparaît à l'homme bien instruit[316]. Ce même hendiadyn est choisi pour nommer la notion stoïcienne de

[311] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2009, s. v. ἅρμα.
[312] Dans *Tusc.* I, 24 ; I, 41, Cicéron emploie *harmonia* à propos de la pensée d'Aristoxène. Dans *Rep.* I, 16 et *Nat. Deor.* III, 27, le terme *harmonia* renvoie à l'harmonie des sphères théorisée par Pythagore.
[313] Cicéron, *De or.* III, 196.
[314] Cicéron, *Leg.* I, 21.
[315] Cicéron, *Fin.* IV, 75 ; *Off.* I, 145.
[316] Cicéron, *De or.* III, 21 : *Vbi enim perspecta uis est rationis eius, qua causae rerum atque exitus cognoscuntur, mirus quidam omnium quasi consensus doctrinarum concentusque reperitur* (« Quand une fois l'on a bien vu toute la portée de cette théorie, qui nous rend compte des causes et des conséquences des faits, aussitôt se découvre ce

συμπάθεια dans une NdT du *De divinatione*. En effet Cicéron, qui prend la parole dans le second livre, rejette cette conception qui a été défendue par Quintus dans le premier livre :

> *Qua ex coniunctione naturae et quasi concentu atque consensu, quam συμπάθειαν Graeci appellant, conuenire potest aut fissum iecoris cum lucello meo aut meus quaesticulus cum caelo, terra rerumque natura ?*[317]
>
> Quelle liaison naturelle, quelle harmonie, si l'on peut dire, quel accord (ce que les Grecs appellent συμπάθεια) peut mettre en relation la fissure du foie avec mes petits profits, ou bien mes modestes bénéfices avec le ciel, la terre, l'ensemble de la nature ?

Dans le *De natura deorum*, *concentus*, employé seul, renvoie à la « combinaison harmonieuse de la nature en vue de la conservation du monde », qui désigne toujours la *sympathie* stoïcienne[318]. En revanche, dans le *Somnium Scipionis*, le terme *concentus* désigne ce que l'on nomme « l'harmonie des sphères », ce son harmonieux produit par le mouvement des planètes qui étonne Scipion :

> *« Quid ? Hic, inquam, quis est qui conplet aures meas tantus et tam dulcis sonus ? » – « Hic est, inquit, ille qui interuallis coniunctus inparibus, sed tamen pro rata parte ratione distinctis, inpulsu et motu ipsorum orbium efficitur et acuta cum grauibus temperans uarios aequabiliter concentus efficit. »*[319]
>
> « Qu'est-ce donc, demandai-je, quelle est cette musique si puissante et si douce, qui remplit mes oreilles ? » – « C'est, répondit [Scipion Émilien], [la musique] que forme l'ensemble des sons différents, séparés les uns des autres par des intervalles inégaux, mais qui, cependant, sont entre eux dans un rapport tout à fait rationnel ; elle est produite par le mouvement qui entraîne dans son élan

que j'appellerai cet accord et ce concert merveilleux entre toutes les connaissances » trad. E. Courbaud et H. Bornecque).

[317] Cicéron, *Div.* II, 34. Trad. F. Guillaumont.

[318] Cicéron, *Nat. Deor.* II, 119 : *Quarum tantus est concentus ex dissimillimis motibus ut, cum summa Saturni refrigeret, media Martis incendat, iis interiecta Iouis inlustret et temperet infraque Martem duae soli oboediant, ipse sol mundum omnem sua luce compleat ab eoque luna inluminata grauiditates et partus adferat maturitatesque gignendi. Quae copulatio rerum et quasi consentiens ad mundi incolumitatem coagmentatio naturae quem non mouet, hunc horum nihil umquam reputauisse certo scio.* (« leur harmonie est telle, malgré leurs mouvements très différents, que quand l'étoile la plus haute, celle de Saturne, produit du froid, l'étoile intermédiaire, celle de mars, est brûlante, celle de Jupiter, située entre les deux, donne de la lumière et une chaleur tempérée, tandis que les deux étoiles au-dessous de mars obéissent au soleil, que le soleil lui-même remplit de sa lumière le monde entier et que la lune, éclairée par lui, amène les grossesses, les accouchements et les naissances à terme. Si quelqu'un n'est pas ému par cette liaison des choses, par cette harmonieuse combinaison de la nature en vue de la conservation du monde, c'est qu'il n'a jamais réfléchi à ces questions, j'en suis certain. » Trad. C. Auvray-Assayas).

[319] Cicéron, *Rep.* VI, 18. Trad. E. Bréguet.

> les sphères elles-mêmes et, mêlant les sons aigus et les sons graves, donne naissance, d'une manière continuellement égale, à des accords variés. »

Ce chant des sphères est également désigné par le pérégrinisme *harmonia* dans le troisième livre du *De natura deorum*[320].

Dès lors, le sens de *concentus* n'apparaît pas suffisamment fixé dans l'usage cicéronien pour être rattaché à une doctrine ou à une notion précise. En outre, aucun de ces sens ne correspond à celui qui est mobilisé dans le *Timaeus*. Notre NdT intervient en effet alors qu'il est question de l'harmonie de l'âme du monde, résultat de la structure de l'ensemble de l'âme, fabriquée méticuleusement par le dieu selon une combinaison mathématique. L'ἁρμονία dont il est question comporte un champ d'application plus vaste que l'harmonie astronomique dont résulte la « douce musique » des sphères[321]. La traduction d'ἁρμονία par *concentio* semble ainsi justifiée, d'un côté, par la spécificité du terme dans cet extrait du *Timée*, et, de l'autre, par la trop grande variété de significations que possède le terme *concentus* chez Cicéron. Là encore, la volonté de produire et de fixer un lexique technique latin clair et réutilisable par d'autres est décelable dans le texte de Cicéron.

3.1.5. *NdT 5 : κόσμος*/mundus lucens

La dernière NdT que nous étudierons dans ce chapitre est plus étonnante. Elle concerne la traduction du terme grec κόσμος par le syntagme *mundus lucens*. Le recours à une NdT pour une équivalence aussi fréquente entre *mundus* et κόσμος peut surprendre. Cependant, l'ajout du participe présent *lucens* pourrait l'expliquer : c'est en effet la seule occurrence du syntagme *mundus lucens* dans l'œuvre cicéronienne[322]. Mais pourquoi recourir à ce syntagme alors que le seul *mundus* traduit déjà correctement κόσμος ? Une étude plus approfondie du texte grec nous permettra de mieux comprendre la démarche cicéronienne.

Dans le texte de Platon, Timée, après avoir explicité les mouvements des astres divins, rappelle que le monde, pour être parfait, doit contenir les quatre espèces de vivants : l'espèce divine, l'espèce volante, l'espèce aquatique et l'espèce pédestre. Vient alors le récit de la création de l'espèce divine :

> Τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἴη, τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων εὔκυκλον ἐποίει, τίθησίν τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν

[320] Cicéron, *Nat. Deor.* III, 27.
[321] A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's* Timaeus, *op. cit.*, p. 156-157.
[322] Vitruve l'emploiera également une fois, voir C. J. DOWSON, *Philosophia translata*, *op. cit.*, p. 176, et Vitruve, *De Arch.* I, 5.

ἐκείνῳ συνεπόμενον, νείμας περὶ πάντα κύκλῳ τὸν οὐρανόν, κόσμον ἀληθινὸν αὐτῷ πεποικιλμένον εἶναι καθ' ὅλον.[323]

Du divin donc, il réalisa la plus grande partie de la forme à partir du feu, pour qu'il fût le plus brillant possible et le plus beau à voir, et, le rendant semblable au tout, il le créa bien arrondi. Il le place dans la sagesse du cercle le plus dominant, pour qu'il suivît ce tout, après l'avoir réparti tout autour du ciel en cercle, pour qu'il fût un véritable « *cosmos* », entièrement brodé par lui.

La réalisation d'une partie du divin au sein du monde – les âmes des autres vivants sont également divines – a pour conséquence de faire du tout un « véritable cosmos ». Les courses des astres divins sont merveilleusement variées au sein du tout et c'est l'organisation parfaite de leurs mouvements qui permet de nommer le monde κόσμος. L'expression κόσμος ἀληθινός doit donc être entendue comme une allusion au double sens du substantif grec, qui désigne à la fois le monde et le « bon ordre » ou « l'ornement ». L'enjeu du passage est bien de montrer l'adéquation du substantif κόσμος avec ce qu'il désigne : l'ornement que forment les astres. C'est pour cette raison que le terme κόσμος est placé en position d'autonymie : pour évoquer au lecteur le double sens du terme.

Le terme κόσμος étant placé en position d'autonymie dans le texte grec, on peut s'attendre à ce que Cicéron fasse de même dans le *Timaeus*. C'est dans ce contexteen effet qu'il faut comprendre la NdT de Cicéron, qui intervient dans le *Timaeus* alors que Cicéron a déjà traduit, plus haut, le grec κόσμος par le seul substantif *mundus* :

Diuinae animationis maxime speciem faciebat ex igne, ut et splendidissimus esset et aspectu pulcherrimus ; cumque eum similem uniuersi natura<e> efficere uellet, ad uolubilitatem rotundauit comitemque eum sapientiae quam optimae mentis effecit circumque omne caelum aequaliter distribuit, ut hunc uarietate distinctum bene Graeci κόσμον, nos lucentem mundum nominaremus.[324]

De l'animal divin, il faisait la forme surtout à partir du feu, pour que [l'univers] fût le plus éclatant et le plus beau à voir ; et comme il voulait le réaliser semblable à la nature de l'univers, il l'arrondit en un mouvement circulaire, il en fit le compagnon de la sagesse de l'intellect la meilleure possible, et il distribua autour tout le ciel de manière égale, de sorte que ceci, orné par sa variété, les Grecs l'ont appelé à juste titre κόσμος, et nous, « monde brillant ».

Cicéron pouvait se contenter, pour rendre compte de l'allusion faite par Platon au double sens « ordonnancement » et « monde » de κόσμος, du terme latin *mundus*. En effet, ce substantif désigne dans un premier temps la toilette, la parure, spécifiquement des femmes,

[323] Platon, *Ti.*, 40a.
[324] Cicéron, *Tim.* X, 35.

mais aussi le monde en tant qu'univers[325], de la même manière que le grec κόσμος désigne dans un premier temps « l'ordre » ou « l'ornement » puis « l'univers »[326]. Un troisième sens est à trouver dans l'adjectif *mundus, a, um*, « net », « propre », puis « élégant », « raffiné »[327]. Une des étymologies proposées par Varron relève d'ailleurs le parallélisme entre les deux langues : *appellatur a caelatura caelum, Graece ab ornatu* κόσμος*, Latine a puritia mundus*[328]. Dans ce cas, le rapprochement entre *puritia*, la « pureté », et *mundus* rappelle le sens de l'adjectif *mundus* mentionné, « propre ». On pourrait ainsi penser que le parallélisme étymologique entre κόσμος et *mundus* aurait suffit à rendre compte du jeu de mots κόσμος ἀληθινός. Mais Varron fait aussi dériver le terme *mundus* de *motus*, le mouvement : *a motu eorum qui toto caelo coniunctus mundus*[329]. L'étymologie du terme *mundus* n'est donc pas tout à fait fixée à l'époque de Cicéron, même s'il est cependant clair que le mot latin correspond à κόσμος et ce, sans l'ajout du participe présent *lucens*[330].

Le fait que l'étymologie soit encore flottante à l'époque de Cicéron explique peut-être qu'il ait ajouté *lucens*, « brillant » pour expliciter son choix de traduction. Surtout, il nous semble que Cicéron souligne, en ajoutant *lucens*, que le terme *mundus* ne suffit pas à rendre non pas κόσμος seul, mais le syntagme κόσμος ἀληθινός, qui insiste sur l'adéquation entre le mot cosmos et ce qu'il est, entre le signifiant et le signifié. Par conséquent, on peut supposer qu'en employant l'expression *mundus lucens* dans ce contexte, Cicéron cherche lui aussi à souligner cette adéquation : le monde qu'il vient de décrire est véritablement un monde parce qu'il brille. Comme Platon, il associe le monde aux mouvements des astres. Mais alors que le philosophe grec faisait de l'ordonnancement de leurs mouvements la caractéristique définitoire du κόσμος, Cicéron fait de la lumière et de l'éclat des astres la caractéristique définitoire du *mundus*, plus encore que son ordonnancement. En effet, dans l'économie du récit, le monde contient désormais les vivants divins que sont les astres, formés majoritairement à partir de feu. Pour

[325] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *mundus*, i, m. Il semble qu'il s'agisse bien du même substantif et non de deux substantifs différents. Voir aussi A. LE BOEUFFLE, *Astronomie, astrologie : lexique latin*, Paris, Picard, 1987, p. 187.
[326] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. κόσμος.
[327] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *mundus, a, um*.
[328] Varron, *Men.* 420 : « on l'appelle *caelum* du fait de sa ciselure, en grec κόσμος du fait de son ornement, en latin *mundus* du fait de sa pureté ». Remarquons l'équivalence sémantique entre le latin *caelatura* et le grec ποικίλος, régulièrement employé par Platon pour qualifier οὐρανός ou κόσμος, dans le *Timée* mais aussi dans *République*, X, 616e9, par exemple.
[329] Varron, *LL* VI, 3 : « du mouvement, *motus*, de ceux-ci [les astres], vient le mot « monde », *mundus*, qui est uni au ciel en un tout ».
[330] A. Le Boeuffle classe cette occurrence de *mundus* parmi celles qui désignent le monde en tant qu'il est orné, comme si *lucens* prenait ce sens. Il nous semble que le sémantisme de la lumière a son importance ici et marque l'originalité cicéronienne. Voir A. LE BOEUFFLE, *Astronomie, astrologie*, *op. cit.*, p. 188.

Timée, cela marque l'ordonnancement du monde « parfaitement brodé », mais pour Cicéron, le ciel est désormais lumineux – et donc un véritable monde. C'est cet aspect du ciel qu'il cherche à mettre en valeur par sa NdT.

Résumons. L'étude de ces cinq NdT souligne l'importance que donne Cicéron à la création d'un lexique philosophique et technique en latin. Chaque choix terminologique montre que l'Arpinate évite, dans le *Timaeus* du moins, de faire des emprunts au vocabulaire grec. L'usage de NdT permet dans un premier temps de visibiliser la démarche de Cicéron : le calque morphologique, comme pour *medietas*, *proportio* ou même *globosus*, se justifie de lui-même par la comparaison du terme source et du terme cible. Associée parfois à une prudence feinte ou une auto-référence intertextuelle, la NdT permet également d'attirer l'attention sur une innovation lexicale dont on veut systématiser l'usage. Cette tentative de systématisation trouve évidemment des limites. Par exemple, certains termes très spécialisés sont rarement employés par Cicéron (*medietas*, par exemple). Mais surtout, le travail lexical effectué par l'Arpinate est en perpétuel renouvellement dans ses œuvres, de sorte que, plutôt qu'à un lexique stabilisé, nous avons affaire à un « chantier » lexical, fait de tentatives variées. Cet aspect de « *work in progress* » est d'autant plus marqué dans un texte inachevé comme le *Timaeus*. Cependant, en attirant l'attention sur ces quelques termes plutôt que sur d'autres, Cicéron souligne sa contribution au lexique scientifique latin, tout particulièrement dans le domaine de la géométrie et de l'astronomie.

3.2. *Les modalisations unilingues : visibiliser les difficultés ?*

Si les NdT du *Timaeus* mettent particulièrement en valeur les choix lexicaux en mentionnant terme source et terme cible, on remarque également d'autres marqueurs, uniquement en latin et plus discrets. En effet, Cicéron modalise certains choix au moyen de marqueurs comme *quasi* ou *quidam*, que l'on considère traditionnellement comme une marque d'embarras chez un locuteur qui ne se satisfait pas du terme employé (sans d'ailleurs qu'il ne s'agisse nécessairement d'un contexte de traduction). Cet usage attire alors l'attention sur le terme mis en valeur par *quasi* ou *quidam*, tout en informant son lecteur d'une inexactitude terminologique.

Plus largement, ces deux modalisateurs tiennent une fonction de délimiteurs autonymiques, c'est-à-dire de marqueurs permettant de délimiter dans un texte un syntagme en position d'autonymie. Dans le cadre de son étude des énoncés autonymiques bilingues chez

Cicéron, C. Nicolas étudie ces délimiteurs autonymiques et note que *quasi* et *quidam*, par leur « fonction pragmatique de mise en saillance d'un terme[331] », sont des marqueurs métalinguistiques, qui permettent d'insérer discrètement dans un énoncé une réflexion sur les termes employés.

Dans le *Timaeus*, on observe la présence de quelques délimiteurs de ce type. Ils ne modalisent cependant que des termes latins sans que le terme grec correspondant ne soit précisé[332]. Dès lors, il nous semble intéressant de s'interroger sur l'usage qu'en fait Cicéron en tant que traducteur du *Timée*. Dans un premier temps, il nous faut distinguer les cas des modalisations liées à un choix lexical pas tout à fait satisfaisant et les cas de modalisations déjà présentes dans le texte de Platon. Ces dernières expriment aussi l'embarras du locuteur qui cherche ses mots, mais ce n'est pas le travail de *translatio* qui est en cause, seulement celui de conceptualisation dans la langue originale. Nous mettons de côté cependant les occurrences de *quasi* employé comme conjonction de subordination au sens de « comme si », où *quasi* ne tient pas le rôle de délimiteur autonymique[333].

Nous avons rassemblé les occurrences de *quasi* et *quidam* dans deux tableaux. Le Tableau 3 répertorie les usages de *quasi* et *quidam* propres à Cicéron, qui constituent un ajout par rapport au texte source. Le Tableau 4 répertorie les modalisations que l'on trouve à la fois chez Cicéron et chez Platon.

Tableau 3. Les délimiteurs autonymiques marquant l'embarras du traducteur

	Texte grec	**Texte latin**
A1	Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. (28c) Cependant, trouver le créateur et père de notre tout est une épreuve, et, une fois qu'on l'a trouvé, il est impossible de le dire à tous.	*Atque illum quidem* ***quasi*** *parentem huius uniuersitatis inuenire difficile et, cum iam inuenerit, indicare in uulgus nefas* (II, 6). Et cependant, celui qui est, pour ainsi dire, le « père » de notre univers, il est difficile de le trouver et, une fois qu'on l'a trouvé, il n'est pas permis de le révéler à la foule sans impiété.
A2	Τούτου δ' ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίνι τῶν ζῴων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν. Τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν – ἀτελεῖ γὰρ ἐοικὸς οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν. (30c)	*Hoc posito quod sequitur uidendum est, cuiusnam animantium deus in fingendo mundo similitudinem secutus sit. Nullius profecto id quidem, quae sunt nobis nota animantia: sunt enim omnia in* ***quaedam*** *genera partita aut inchoata, nulla ex parte*

[331] C. NICOLAS, *Sic enim appello*, *op. cit.*, p. 49, et plus généralement, p. 49-54.
[332] Contrairement aux cas étudiés par C. Nicolas, qui se focalise sur l'autonymie bilingue.
[333] C'est le cas dans la NdT 3 (Cicéron, *Tim.* VII, 23), sans que cela n'ait de lien avec l'autonymie dans la NdT.

	Et cela étant, il nous faut dire, à leur tour, les choses qui viennent à la suite : à la ressemblance duquel des êtres vivants, celui qui l'a constitué l'a constitué ? Considérons assurément que ce n'est à la ressemblance d'aucun de ceux qui sont nés sous forme d'individu – car rien de semblable à quelque chose d'imparfait ne peut jamais naître beau.	*perfecta; inperfecto autem nec absoluto simile pulchrum esse nihil potest.* (IV, 11) Cela étant établi, il faut voir ce qui suit : à la ressemblance de quel être animé le dieu a-t-il cherché à façonner le monde ? Assurément, à celle d'aucun des êtres animés qui sont connus de nous : ils sont en effet tous divisés pour ainsi dire en espèces, ou inachevés, à aucun égard parfaits ; or, rien de semblable à quelque chose d'imparfait ou d'incomplet ne peut être beau.
A3	οὗ δ' ἔστιν τἆλλα ζῷα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. (30c) Mais posons que c'est à celui dont tous les autres vivants sont des parties, en tant qu'individu et en tant qu'espèce, qu'il est le plus semblable de tous.	*Cuius ergo omne animal* ***quasi*** *particula* ***quaedam*** *est, siue in singulis siue in uniuerso genere cernatur, eius similem mundum esse ducamus* (IV, 11). C'est donc à ce dont chaque être vivant est comme une sorte de « particule », qu'elle soit perçue soit individuellement soit collectivement, en tant qu'espèce, que nous devons estimer que le monde est semblable.
A4	φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς ταὐτὸν αὑτῷ συνελθὸν ἄλυτον ὑπό του ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι. (32c) et il reçut d'eux l'amitié de sorte que, s'étant uni pour former quelque chose d'identique à lui-même, il naquit, indissoluble par tout autre que celui qui l'avait assemblé.	*Ex quo ipse se concordi* ***quadam*** *amicitia et caritate conplectitur atque ita apte cohaeret ut dissolui nullo modo queat nisi ab eodem, a quo est conligatus.* (V, 15) De là, il s'embrasse lui-même par une sorte d'« amitié » et d'« affection » accordées ensemble, et il forme un tout si compact qu'en aucune manière il ne peut être désagrégé, si ce n'est par celui-là même par qui il fut lié.
A5	σελήνην μὲν εἰς τὸν περὶ γῆν πρῶτον, ἥλιον δὲ εἰς τὸν δεύτερον ὑπὲρ γῆς, ἑωσφόρον δὲ καὶ τὸν ἱερὸν Ἑρμοῦ λεγόμενον εἰς τάχει μὲν ἰσόδρομον ἡλίῳ κύκλον ἰόντας, τὴν δὲ ἐναντίαν εἰληχότας αὐτῷ δύναμιν· ὅθεν καταλαμβάνουσίν τε καὶ καταλαμβάνονται κατὰ ταὐτὰ ὑπ' ἀλλήλων ἥλιός τε καὶ ὁ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ ἑωσφόρος.	*Lucifer deinde et sancta Mercuri stella cursum habent solis celeritati parem, sed uim* ***quandam*** *contrariam, eaque inter se concursationes habent Lucifer Mercurius sol, aliique alios uincunt uicissimque uincuntur.* (IX, 29) Ensuite, Lucifer et l'étoile consacrée à Mercure ont un cours de la même vitesse que le Soleil, mais une sorte de force opposée, et de ce fait, Lucifer, Mercure, le

	[il plaça] Séléné sur le premier [cercle] autour de la terre, Hélios, sur le deuxième au-dessus de la terre, l'étoile du matin et celui qu'on dit « consacré à Hermès » sur des cercles qui circulent à la même vitesse que Soleil, mais qui reçoivent une puissance opposée à la sienne. De là, Soleil, Hermès et l'étoile du matin rattrapent et sont aussi bien rattrapés les uns les autres.	Soleil ont entre eux des allées et venues et se dépassent tour à tour les uns les autres.
A6	Πάντας γὰρ τοὺς κύκλους αὐτῶν στρέφουσα ἕλικα διὰ τὸ διχῇ κατὰ τὰ ἐναντία ἅμα προϊέναι τὸ βραδύτατα ἀπιὸν ἀφ' αὑτῆς οὔσης ταχίστης ἐγγύτατα ἀπέφαινεν. (39a-b) En effet, [le mouvement du même], faisant tourner en hélice tous leurs cercles, du fait qu'ils avançaient en même temps suivant deux mouvements opposés, faisait paraître [le corps] qui s'éloignait le plus lentement de lui-même [le mouvement du même], qui est le plus rapide, comme le plus proche.	*Omnis enim orbis eorum* ***quasi helicis***[334] *inflexione uertebat, qua bifariam contrarie simul procedentia efficiebant, ut, quod esset tardissimum, id proximum fieret celerrimo.* (IX, 31) En effet, tous les cercles de ceux-ci tournaient en suivant pour ainsi dire la courbure d'une hélice, et de ce fait, [les astres] avançant simultanément sur deux plans en sens contraire, il en résultait que celui qui était le plus lent devînt le plus proche du plus rapide.
A7	…φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν ἐν τῇ πρὸς γῆν δευτέρᾳ τῶν περιόδων… (39b) …c'est une lumière que le dieu a suspendue dans la deuxième des révolutions par rapport à la terre…	*Deus ipse solem* ***quasi*** *lumen accendit ad secundum supra terram ambitum.* (IX, 31) Le dieu alluma lui-même le soleil, comme une lumière, près du second mouvement circulaire au-dessus de la terre.
A8	Καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω. (41c-d) Et pour toute la partie d'eux à qui il convient de porter le même nom que les immortels, qui est dite divine et qui guide, en eux, ceux qui désirent toujours vous suivre et suivre la justice, après l'avoir ensemencée et	*In quibus qui tales creantur, ut deorum inmortalium* ***quasi*** *gentiles esse debeant, diuini generis appellentur teneantque omnium animantium principatum uobisque iure et lege uolentes pareant.* (XI, 41) Parmi eux, ceux qui sont créés de manière à devoir être, pour ainsi dire, apparentés aux dieux immortels, qu'ils soient appelés de l'espèce divine et tiennent la primauté parmi tous les êtres animés, qu'ils vous obéissent volontiers par le droit et la loi.

[334] *helicis* : Giomini et Ax/Plasberg donnent *helicae*.

	commencée, c'est moi qui vous la transmettrai.	
A9	…δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων φῦναι ζῴων τὸ θεοσεβέστατον… (41e-42a) …qu'il faudrait que les âmes, ayant été semées dans les instruments des temps qui convenaient chacun à chaque type d'âme, fissent naître le vivant qui honore le plus les dieux…	*…satis autem et **quasi** sparsis animis fore uti certis temporum interuallis oreretur animal, quod esset ad cultum deorum aptissimum.* (XII, 43) et [il exposa] que les âmes ayant été semées et pour ainsi dire disséminées, il arriverait que, à des intervalles de temps déterminés, naisse l'être vivant qui serait le plus apte au culte des dieux.
A10	Διαθεσμοθετήσας δὲ πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων ἀναίτιος, ἔσπειρεν τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ' εἰς σελήνην, τοὺς δ' εἰς τἆλλα ὅσα ὄργανα χρόνου. (42d) Après leur avoir prescrit toutes ces choses, afin de ne pas être responsable de la méchanceté à venir de chacun d'eux, il sema certaines âmes dans Terre, d'autres dans Séléné, d'autres encore dans les autres qui sont autant d'instruments du temps.	*Quae cum ita designasset seseque, si quid postea fraudis aut uitii euenisset, extra omnem culpam causamque posuisset, alios[que] in terram, alios in lunam, alios in reliquas mundi partes, quae sunt [ad] spatiorum temporis signa et notae constitutae, spargens **quasi** serebat.* (XIII, 46) Comme il avait ainsi indiqué ces choses et que, si quelque dommage ou vice se produisait par la suite, il s'était soustrait à toute faute et à toute responsabilité, disséminant les unes sur terre, d'autres sur la lune et d'autres sur les autres parties du monde, qui ont été établies comme repères et marques des intervalles de temps, il les « semait », pour ainsi dire.
A11	εἰς ταὐτὸν τὰ λαμβανόμενα συνεκόλλων, οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συνείχοντο δεσμοῖς, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀοράτοις πυκνοῖς γόμφοις συντήκοντες, ἓν ἐξ ἁπάντων ἀπεργαζόμενοι σῶμα ἕκαστον, τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον. (43a) ils soudaient ensemble les parties prises en une même chose, en les alliant non pas au moyen des liens indissolubles par lesquels ils étaient eux-mêmes maintenus, mais au moyen de chevilles serrées et invisibles du fait de leur petite taille, faisant de chaque corps	*…haud isdem uinclis quibus ipsi erant conligati, sed talibus, quae cerni non possent propter paruitatem, crebris **quasi** cuneolis inliquefactis unum efficiebant ex omnibus corpus atque in eo influente atque effluente animi diuini ambitus inligabant.* (XIII, 47) et ce n'est pas par les mêmes liens par lesquels ils étaient eux-mêmes liés ensemble, mais par des liens invisibles du fait de leur petitesse, des sortes de « petites chevilles » serrées et fondues dans les corps, qu'ils faisaient un seul corps à partir de tous ces corps et ils attachaient les

	une unité à partir de toutes ces choses, ils attachaient les révolutions de l'âme immortelle dans un corps qui subit flux et reflux.	révolutions de l'âme divine à ce corps qui subit flux et reflux.

Le second tableau répertorie les cas où la modalisation est issue du texte source.

Tableau 4. Les modalisations du texte grec conservées en latin

	Texte grec	Texte latin
B1	Δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ **τινα** ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. (31b-c) Mais il n'est pas possible de constituer d'une belle façon deux choses seules sans une troisième car il faut qu'il y ait un certain lien au milieu qui rassemble les deux.	*Omnia autem duo ad cohaerendum tertium aliquid anquirunt et **quasi** nodum uinculumque desiderant.* (IV, 13) Or, deux choses en cherchent toujours un troisième pour s'assembler et ont besoin d'une sorte de « nœud » ou de « lien ».
B2	Ταύτην οὖν τὴν σύστασιν πᾶσαν διπλῆν κατὰ μῆκος σχίσας, μέσην πρὸς μέσην ἑκατέραν ἀλλήλαις **οἷον** χεῖ προσβαλὼν κατέκαμψεν εἰς ἓν κύκλῳ. (36b-c). Ayant donc divisé toute cette composition en deux dans le sens de la longueur, ayant appliqué l'une sur l'autre chacune des deux divisions par leurs milieux respectifs comme un χ, il les incurva en une seule chose circulairement.	*Hanc igitur omnem coniunctionem duplicem in longitudinem diffidit mediamque accommodans mediae **quasi decussauit**, deinde in orbem intorsit.* (VII, 24) Dans ces conditions, il divisa tout cet assemblage en deux dans le sens de la longueur et, ajustant une moitié à l'autre, il les plaça pour ainsi dire en X, ensuite il les courba pour former un cercle.
B3	Συστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλεν ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις, ἔνειμέν θ' ἑκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς […]. (41d-e) Ayant constitué le tout, il le divisa en autant d'âmes que d'astres, distribua chacune à chacun, et, les ayant fait monter comme dans un char, il leur montra la nature du tout et leur dit les lois qui leur étaient destinées.	*Toto igitur omni constituto sideribus parem numerum distribuit animorum et singulos adiunxit ad singula atque ita **quasi in currum uniuersitatis** inposuit* commonstrauitque leges fatales ac necessarias *[…].* XII, 43 Une fois le tout constitué en entier, il distribua un nombre d'âmes égal au nombre d'astres, associa chaque âme à son astre, les posa comme si elles étaient sur le char de l'univers, et leur indiqua les lois fatales et inéluctables (…).

Les deux tableaux permettent d'observer que Cicéron n'a pas hésité à ajouter des modalisateurs : les *quasi* ou *quidam* ajoutés par Cicéron sont près de quatre fois plus nombreux que ceux qui rendent une modalisation présente dans le texte source. Dans le Tableau 4, on voit que les modalisations platoniciennes sont exclusivement rendues au moyen de l'adverbe *quasi*, même lorsque la modalisation platonicienne est exprimée au moyen de l'indéfini τις, qui est morphologiquement plus proche de *quidam*. L'adverbe *quasi* semble être le seul à même d'exprimer l'embarras face à un terme inexact chez Cicéron.

En revanche, le Tableau 3 recense aussi bien l'adverbe *quasi* que le déterminant *quidam*. Les deux modalisateurs fonctionnent comme des marqueurs métalinguistiques – *quidam* perdant alors sa valeur habituelle de déterminant[335]. Parmi ces exemples, nous distinguons trois types d'effets produits par les modalisateurs.

Une première partie des modalisateurs souligne les difficultés que Cicéron rencontre face à certains termes grecs. L'exemple le plus frappant est l'emploi de *quasi parens* (A1) pour le grec ποιητὴς καὶ πατήρ : le substantif latin rend compte du sens d'un seul des deux substantifs grecs et ne fait pas cas du grec ποιητὴς. L'usage de *quasi* permet de souligner l'inadéquation du terme latin, ce qui est confirmé par la variation des dénominations latines du dieu créateur du monde tout au long du *Timaeus*[336]. De la même façon, les exemples A2 et A3 trahissent aussi le fait que le vocabulaire latin de Cicéron n'est pas tout à fait fixé. En A2, l'expression *in quaedam genera partita* désigne la division des êtres vivants en espèces et correspond au grec ἐν μέρους εἴδει. La formulation cicéronienne s'éloigne du grec auquel elle ajoute un certain nombre de précisions[337], ce qui montre, à notre sens, que Cicéron cherche à expliciter le texte de Platon. Pour autant, l'association de *quaedam* et de *genera* montre la difficulté de rendre le sens de l'expression grecque : le texte latin mentionne, littéralement, « une sorte de genre » ou « un genre pour ainsi dire », mettant en exergue l'inexactitude du substantif latin. Cette analyse est confirmée par l'exemple A3, quelques lignes plus loin, qui traite également du lexique de la partie par rapport au tout. En A3, Cicéron emploie à la fois *quasi* et *quidam* et choisit le terme latin, peu courant, *particula*, diminutif de *pars*, pour traduire le grec τὰ μόρια. La double modalisation peut s'expliquer par la nouveauté du terme *particula*, jamais employé auparavant chez Cicéron pour signifier μόριον. Ce choix lui permet non seulement de ne pas employer le même terme latin pour τὸ μέρος et τὸ μόριον, mais également de recourir au syntagme *in*

[335] C. NICOLAS, *Sic enim appello*, *op. cit.*, p. 52.
[336] Elles sont l'objet du chapitre 6.
[337] Les syntagmes *quae sunt nobis nota animantia*, *aut inchoata* et *nulla ex parte perfecta* n'ont pas d'équivalent dans le texte source.

uniuerso genere pour rendre κατὰ γένη. Comme dans d'autres passages du corpus cicéronien, l'association de *quasi* et de *quidam* « indique à la fois le problème de traduction et la difficulté du contenu du concept[338] ». Les exemples A2 et A3 montrent ainsi que le lexique de la partie et de l'espèce n'est pas fixé dans la langue de Cicéron et nécessite des ajustements métalinguistiques pour transmettre au mieux le sens du texte grec.

Un deuxième groupe de modalisateurs se distingue dans notre tableau. Dans plusieurs cas, *quasi* et *quidam* semblent jouer un rôle uniquement métalinguistique, comme le feraient nos italiques ou nos guillemets dans l'usage contemporain. Ils ne servent ainsi qu'à « citer » un terme latin pour rappeler que le choix de termes parfois étonnant revient à Platon et non à Cicéron. Dans cette situation, l'énonciateur intervient discrètement dans le texte pour mieux se désengager du choix terminologique. C'est le cas de l'ἕλιξ, prudemment rendue par *quasi helix* (A6), ou des γόμφοι, petites « chevilles » qui permettent de souder ensemble des parties du corps humain, rendues par *quasi cuneoli*, diminutif de *cuneus*, qui peut désigner les jointures d'un vaisseau (A11). Dans ces deux cas, Platon utilise, en grec, des termes rares et techniques, dont le champ d'application n'est pas philosophique – du moins en dehors de ce texte. L'usage de *quasi* permet simplement de placer en position d'autonymie certains termes rares choisis par Platon. D'une manière légèrement différente, on observe un phénomène similaire lorsque Cicéron doit transposer des termes grecs pourtant simples, dont la traduction ne devrait pas faire difficulté, mais qui ont un usage inhabituel dans le contexte ou une valeur métaphorique. La difficulté est révélée par l'usage de l'hendiadyn. Par exemple, pour exprimer le substantif φιλία Cicéron emploie la périphrase *concors quaedam amicitia et caritas* (A4). La φιλία dont il est question dans ce passage est reçue par le corps du monde indissoluble : son champ d'application peut être déconcertant pour le lecteur en ce qu'elle s'éloigne de l'expérience humaine de l'amitié. Cicéron signale la particularité de cette φιλία au moyen d'une glose qu'il souligne par un délimiteur autonymique (*quasi*), visant à rendre à Platon la paternité de cet emploi spécifique de φιλία. Il en va de même pour les exemples A9 et A10, qui concernent le semis des âmes. Cicéron emploie deux verbes latins (*sero* et *spargo*) pour rendre un seul verbe grec (σπείρω), et introduit chaque verbe par le délimiteur *quasi*. C'est l'emploi métaphorique du semis qui pousse Cicéron à autonymiser ces termes. Dans ces exemples, paradoxalement, l'intervention de l'auteur latin sert à mettre en avant l'auteur du texte source, voire à se cacher derrière lui.

[338] C. LEVY, « Cicéron, le moyen platonisme et la philosophie romaine », *op. cit.*, p. 15, à propos de Cicéron, *Tusc.* I, 22 : *sic ipsum animum* ἐνδελέχειαν *appellabat nouo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem.*

Enfin, deux exemples issus du tableau 2 restent à expliquer : le choix de *quasi lumen* pour φῶς (A7) et celui d'*inmortalium quasi gentiles* pour ἀθανάτοις ὁμώνυμον (A18). Nous traiterons du premier dans le chapitre 7, car l'usage de *quasi* doit être analysé dans le cadre de la modification de l'ensemble de la phrase latine par Cicéron[339]. Quant à l'exemple A18, le terme *gentiles*, issu de la loi des XII Tables, participe à une plus large adaptation du texte de Platon aux normes et lois romaines. Nous verrons que le terme *quasi* permet ici de souligner une inadéquation culturelle entre le terme source et le terme cible, qui fait partie de la stratégie de Cicéron[340].

L'étude de ces modalisateurs montre à quel point l'emploi qu'en fait Cicéron est varié. Mais la mobilisation de ces ressources latines a également pour conséquence de brouiller les pistes : les mêmes termes servent à la fois à introduire prudemment des propositions lexicales innovantes, à insérer des quasi-citations de Platon, à atténuer l'inadéquation de certains choix ou à rendre compte de modalisations présentes dans le texte source. Ce brouillage est aussi énonciatif : est-ce Cicéron ou Platon qui use du terme *cuneolus* ? Seul un lecteur qui a accès au texte de Platon pourra distinguer les voix que l'on décèle à la lecture du *Timaeus*. Si c'est à dessein que l'Arpinate multiplie ainsi les énonciateurs dans son texte, cela signifie qu'il s'adresse à un lectorat qui connaît bien le texte grec et non à des lecteurs novices en grec et en philosophie.

En insérant dans son *Timaeus* des NdT et des modalisateurs terminologiques, Cicéron intègre à son texte une réflexion métalinguistique. Les NdT attirent l'attention sur un certain nombre de termes techniques, en particulier liés aux domaines mathématique et astronomique, mais aussi sur le terme grec qui sert à désigner le concept en question. La voix de Cicéron se fait alors entendre, dans une forme d'aparté à l'attention du lecteur, comme pour casser le « quatrième mur » de la scène de théâtre. De la même façon, les modalisateurs *quasi* et *quidam*, s'ils servent parfois à exprimer l'embarras, ont aussi un usage purement métalinguistique. Dans ce cas, ils permettent à Cicéron de « se cacher » derrière la voix, latinisée, de Platon et de mettre ainsi en valeur la terminologie choisie par l'auteur du *Timée*. Ces différents éléments participent d'une forme de polyphonie énonciative qui souligne le statut de *translatio* de notre texte. En outre, ces différents marqueurs créent une hiérarchie dans la terminologie employée : si les NdT mettent en lumière un certain nombre de choix lexicaux, les autres décisions de Cicéron ne sont pas explicitées ni justifiées. Cela s'entend si l'on admet que la terminologie technique est

[339] Voir chapitre 7 p. 461-463.
[340] Voir chapitre 7 p. 480.

généralement plus propice à la réflexion métalinguistique. C'est la thèse que défend C. Nicolas lorsqu'il compare le travail du traducteur de nomenclatures au travail du lexicographe qui produit des définitions pour un dictionnaire : chacun des deux travaille non pas sur le sens d'un énoncé mais sur la sémantique d'une unité lexicale auto-suffisante[341]. Dès lors, la présence de ces énoncés métalinguistiques portant sur certains choix terminologiques souligne que l'un des enjeux du *Timaeus* consiste en la création d'un vocabulaire technique en latin.

Cependant, d'autres choix de traduction cicéroniens mériteraient d'être glosés, d'autant que l'Arpinate ne traduit pas toujours un même mot de la même façon. Par exemple, le terme grec οὐσία est traduit par *aeternitas*, puis par *materia*[342], le substantif δημιουργός ne connaît pas de traduction latine stable non plus[343], les noms des astres sont adaptés à la culture romaine[344]. Ces choix terminologiques se font de manière « tacite », sans rappel du texte source ni commentaire métalinguistique. Par conséquent, on peut légitimement affirmer que l'ensemble de la *translatio* cicéronienne rend compte de choix de traduction qui méritent, pour cette raison, d'être étudiés au moyen d'une lecture globale du texte de Cicéron, que nous proposerons dans la troisième partie de ce travail.

Conclusion

Ce chapitre visait à étudier la démarche de *translatio* de Cicéron, d'un point de vue général dans un premier temps, du point de vue du *Timaeus* dans un second temps. La pratique de Cicéron s'inscrit dans la tradition littéraire romaine de la traduction, l'*aemulatio*, qui permet à l'Arpinate de se revendiquer à la fois d'Ennius et de Platon lorsqu'il traduit un ouvrage philosophique grec. En effet, la conception cicéronienne de l'*aemulatio* est double : elle est intralinguistique, en ce qu'elle permet à Cicéron de se faire l'héritier des traducteurs romains

[341] C. NICOLAS, « La note de traducteur dans l'Antiquité et le niveau méta- de la traduction », *op. cit.*, p. 80.
[342] Voir chapitre 5 p. 299-304.
[343] C'est l'objet du chapitre 6.
[344] Voir chapitre 7 p. 461-463 ; p. 464-470.

qui l'ont précédé ; elle est interlinguistique, en ce qu'elle lui permet de se présenter comme une figure romanisée de la philosophie grecque, dont le meilleur représentant est Platon. Chaque *translatio* comporte dès lors une part assumée de création, qui permet à Cicéron de mieux définir son propre statut d'*auctor*.

Mais Cicéron n'a pas traduit que des textes philosophiques et l'étude de ses réflexions traductologiques permet d'affiner notre conception de son rapport à la traduction. Ainsi, lorsqu'il transpose en latin les discours d'Eschine et de Démosthène dans le cadre de la querelle des atticistes, Cicéron le fait *ut orator* : l'*aemulatio* le pousse à rivaliser avec les orateurs grecs. De la même façon, lorsqu'il transpose des textes philosophiques, Cicéron adapte sa démarche au contenu des textes qu'il traduit. Son activité philosophique, présentée comme la continuation de son activité politique au forum, doit apporter aux Romains une philosophie qui leur soit culturellement adaptée. En cela, la singularité de l'écrivain Cicéron influe sur le travail de *translatio* : en refusant le rôle de l'*interpres*, Cicéron cherche à préserver son autonomie de pensée face à une quelconque autorité – même celle de Platon. En effet, ses réflexions sur la posture de l'*interpres* montrent à quel point Cicéron érige son indépendance philosophique et son esprit critique en règles auctoriales. S'il refuse d'être un simple *intrepres*, c'est pour pouvoir, même lorsqu'il « traduit » les philosophes grecs, mettre à l'épreuve leurs arguments philosophiques, comme il le fait pour les stoïciens dans le contexte de la dialectique. Et finalement, lorsqu'il se revendique *interpres*, ce n'est que pour mieux réfuter – ou discréditer – son adversaire épicurien. C'est pourquoi l'on peut dire que Cicéron traduit *ut philosophus*, voire *ut academicus*, dans la mesure où même la transposition de textes philosophiques grecs est l'occasion d'exprimer et d'exercer la méthodologie académicienne du doute.

Cicéron applique également cette indépendance d'esprit à la création terminologique, à laquelle il donne une dimension politique. Fervent défenseur de la langue latine et des ressources qu'elle offre à l'écrivain, il cherche à élaborer un vocabulaire philosophique adapté à son lectorat romain, à sa culture et aux normes éthiques qu'il défend, mais aussi au débat doctrinal. Le vocabulaire employé dans les ouvrages philosophiques doit être ajusté à la langue latine, afin de pouvoir être compris mais aussi réemployé. De même que les livres philosophiques latins doivent remplacer, à terme, les bibliothèques grecques, le lexique latin doit pouvoir supplanter la terminologie grecque et éviter aux locuteurs romains les emprunts au grec.

Pour étudier ces aspects de la création cicéronienne, le *Timaeus* apparaît comme un texte particulièrement propice. Nous avons tenté de montrer qu'il occupait une place unique dans

l'ensemble du corpus cicéronien en tant que traduction : ni court extrait faisant office de citation au sein d'un traité philosophique, ni traduction complète d'une œuvre grecque en guise d'exercice de style, le *Timaeus* apparaît à la fois comme l'occasion d'asseoir et de systématiser le lexique technique en latin, et comme un lieu idéal pour le débat philosophique sur un texte en particulier.

Le premier de ces deux aspects du *Timaeus* est signalé par la mise en valeur, au sein du texte, de choix terminologiques explicites, comme les NdT ou, plus discrètement, la modalisation de certains termes. Cicéron attire l'attention sur le vocabulaire technique pour lequel il veut proposer un lexique latin durable, « prêt à l'emploi », qui supplanterait l'usage des termes grecs – et pas seulement utiles dans le contexte précis du *Timaeus*. En effet, le jeu intertextuel établi avec le *De natura deorum* à propos de l'adjectif *globosus* le montre : il ne s'agit pas seulement de faire comprendre le sens de *globosus*, ou de souligner l'adéquation de l'adjectif et du substantif, mais plus spécifiquement de remplacer le substantif trop grec *sphaera* par *globus* et ses composés. La prudence feinte autour du néologisme *medietas* poursuit le même objectif : justifier une traduction compréhensible pour en pérenniser l'usage au-delà du *Timaeus*. Cela ne réduit en rien la difficulté de l'entreprise dans laquelle se lance l'Arpinate. C'est pourquoi il marque parfois son embarras face à certains termes, emploie des modalisateurs, ou recourt à des hendiadyns. C'est sur ces interstices d'indécision que l'on devra s'attarder par la suite pour dessiner les contours de la lecture cicéronienne du *Timée*. Cependant, si l'Arpinate ne se fait pas *interpres*, cela signifie qu'il n'hésite pas à s'approprier le texte grec qu'il transpose et à en tirer ce qui lui semble bon. C'est pour mettre en lumière les potentielles torsions que Cicéron peut insérer dans son texte que nous proposons une traduction de travail, en français, du texte de Platon et de celui de Cicéron.

Chapitre 4. Traductions de travail

Introduction

Pour faire suite à notre étude de la *translatio* cicéronienne dans le *Timaeus*, nous présentons dans ce chapitre des « traductions de travail » du *Timée* de Platon et du *Timaeus* de Cicéron. Nous avons proposé dans le chapitre précédent d'interpréter les pratiques de *translatio* cicéroniennes comme une manière de « puiser » dans les textes grecs un matériau de discussion. Cette méthode de *translatio* permet à Cicéron d'affirmer son statut d'*auctor* jusque dans les textes qu'il transpose. Dans cette perspective, il n'est pas suffisant, pour étudier le *Timaeus*, de se limiter aux « pratiques visibles » de la *translatio*, c'est-à-dire aux NdT ou aux modalisations que nous avons analysées dans le chapitre précédent. Pour comprendre l'interprétation cicéronienne du texte de Platon, il est nécessaire de repérer et d'identifier les « interstices », même les plus discrets, dans lesquels se loge l'auctorialité cicéronienne.

Pour ce faire, nous proposons, à titre expérimental, une traduction conjointe du texte de Platon et du texte de Cicéron. Si l'intérêt de comparer dans leur littérarité les deux textes anciens a été pointé et mis en valeur dans la plupart des éditions existantes du *Timaeus*[1], aucune ne se risque à proposer deux traductions dans une même langue moderne. Or, il nous semble que cette démarche présente plusieurs avantages sur le plan heuristique : non seulement, elle offre un appui méthodologique à l'enquête sur le texte de Cicéron, mais elle donne à voir, en un coup d'œil et par l'intermédiaire d'une troisième langue – en l'occurrence, le français – les différences et les similitudes entre les deux textes anciens.

[1] Seule l'édition de F. Pini ne présente pas le texte grec à côté de celui de Cicéron, celles d'O. Plasberg/W. Ax, de R. Giomini et de C. Auvray-Assayas donnent une place au texte de Platon dans leur édition. Voir à ce sujet notre chapitre 1.

Notre démarche s'appuie sur la notion de *tertium comparationis*, développée par U. Eco dans *Dire presque la même chose*. Dans une perspective traductologique, afin de mesurer la correction d'une traduction, on devrait pouvoir exprimer un énoncé dans une langue neutre :

> Il doit y avoir un *tertium comparationis* qui permette de passer de l'expression d'une langue Alpha à celle d'une langue Bêta, en décidant que toutes deux sont équivalentes à une proposition exprimée en un métalangage Gamma, indépendant de la façon dont l'expriment des langues naturelles différentes. Ainsi, les trois énoncés *il pleut, piove, it's raining* auraient le même contenu propositionnel, exprimable en Gamma comme (mettons) *xyz*, et c'est ce qui fait que nous pouvons traduire l'énoncé italien en français ou en anglais sans crainte de trop nous éloigner du sens du discours d'origine.[2]

Selon cette proposition, le métalangage Gamma permet de mesurer l'exactitude d'une traduction d'une langue Alpha à une langue Beta. En ce sens, l'expression « il pleut des cordes » ne correspondrait pas exactement à « xyz » en métalangage Gamma, et cela nous permettrait de mesurer la différence entre l'énoncé « il pleut des cordes » et le plus neutre *it's raining*. On pourrait alors, en passant toujours par ce métalangage Gamma, décider de traduire « il pleut des cordes » par l'expression anglaise tout aussi imagée *it's raining cats and dogs*. Dans le travail de recherche qui nous occupe, la notion de métalangage Gamma qui serve de *tertium comparationis* nous paraît à la fois opérationnelle et stimulante. C'est par ce métalangage que l'on peut mesurer précisément les différences et les similitudes entre le texte de Cicéron et le texte de Platon et, par là même, les choix opérés par l'*auctor* Cicéron. En effet, en transcrivant les énoncés platoniciens dans un métalangage Gamma, et en faisant de même avec le texte latin, on aurait deux énoncés dans la même langue Gamma, dont les points communs et les écarts seraient rendus plus évidents. Ainsi, il serait possible de visualiser rapidement et d'évaluer avec précision le travail d'appropriation mais aussi de compréhension et d'interprétation, opéré par Cicéron.

Bien sûr, ce métalangage Gamma n'existe pas et il n'est pas possible, pour nous, de mener une telle démarche. U. Eco a bien noté les limites d'une telle proposition. Comment rendre compte du caractère poétique d'un énoncé – U. Eco donne l'exemple d'un vers de Verlaine, « Il pleure dans mon cœur comme il pleut sur la ville » – dans ce métalangage ? Comment rendre compte de jeux phonétiques, comme dans un slogan, par exemple ? Il faudrait, pour cela, que le *tertium comparationis* soit une langue « parfaite », voire, comme le dit U. Eco,

[2] U. ECO, *Dire presque la même chose*, *op. cit.*, p. 413.

une « langue adamique », c'est-à-dire une langue qui comprenne en elle toutes les autres langues[3]. Cette méthode semble donc, *a priori*, impossible à mettre en place.

Cependant, nous proposons, en soulignant toutes les limites de cette méthodologie, de prendre comme *tertium comparationis* le français. Il ne s'agit pas de considérer que le français puisse faire office de « langue parfaite » ; ni de considérer que nous sommes capables de donner une traduction « parfaite ». Il s'agit au contraire d'assumer le rôle que joue le français dans notre analyse traductologique. En effet, notre réflexion étant menée et exprimée en français, c'est cette langue qui va nous permettre d'exprimer nos analyses du texte de Cicéron et qui va, ainsi, servir de référence pour les comparaisons que nous mènerons entre le texte grec et le texte latin. C'est pourquoi nous choisissons de passer par le français pour comparer, dans nos traductions, le *Timée* et le *Timaeus*. En prenant comme point de départ la notion de *tertium comparationis*, nous pouvons alors affiner notre démarche.

Premièrement, nos traductions se veulent littérales, au plus proche des formulations et de la syntaxe choisies par chaque auteur. Il s'agit pour nous de conserver autant que possible les tournures : la voix passive ou active, les choix des prépositions, les structures syntaxiques et logiques, les particules grecques. En ce sens, notre démarche de traduction est ce que Cicéron considèrerait peut-être comme celle de l'*interpres* : il s'agit de s'effacer, dans la mesure du possible, derrière les choix de formulation des deux auteurs. C'est ainsi que pourront surgir les potentiels écarts concernant la présentation du raisonnement dans chacun des deux textes. Une attention particulière a été portée au lexique des deux auteurs, afin de souligner les choix lexicaux de Cicéron. U. Eco mentionne la difficulté, pour la langue qui fait office de *tertium comparationis*, de rendre les éléments « poétiques » d'un énoncé. Dans le cas qui nous concerne, même si notre corpus ne relève pas du genre de la poésie, nous avons tenté de rendre, autant qu'il était possible, les figures étymologiques platoniciennes ainsi que les jeux phonétiques ou de répétition que l'on peut repérer à plusieurs reprises[4]. Dans cette perspective, nos traductions ne visent pas l'élégance dans la langue cible, mais la précision dans la transposition des faits de style. Ainsi, lorsqu'il nous a semblé que le texte de Cicéron rendait parfaitement la syntaxe, le vocabulaire et le sens du texte grec, nos deux traductions françaises sont identiques.

---

[3] Voir U. ECO, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Manganaro Jean-Paul et Dubroca Danielle (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 397.

[4] Voir par exemple, Platon, *Tim.* 29e1-2 : Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος (« Il est, on l'a dit, bon, et chez qui est bon ne naît en aucune occasion aucune envie sur aucune chose »). D'autres semblent impossible à rendre, par exemple la proximité phonétique entre νοῦς et ἐνούσας dans *Tim.* 39e : Ἧιπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῷον, οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι, καθορᾷ (« Comme donc, en tant qu'intellect, il voit les formes présentes dans ce qui est le vivant »).

Deuxièmement, cette double traduction nous permet de proposer notre interprétation de chacun des deux textes. Le *Timée* de Platon a été maintes fois traduit, en français comme dans d'autres langues. Il s'agit d'un texte souvent compliqué et parfois ambigu : tous les commentateurs ne s'accordent pas sur son sens[5]. Dans le cadre de notre travail, il importe de donner à lire un texte français délesté des interprétations modernes. Par exemple, comme nous le verrons dans notre chapitre 6, le δημιουργός platonicien est généralement nommé « démiurge » en français – comme dans les traductions d'A. Rivaud ou de L. Brisson. Or, il nous semble que pour un lecteur contemporain de Platon – ou de Cicéron – il est plus adéquat de parler d'un « artisan », puisqu'il s'agit du sens premier de ce terme. Ce n'est qu'après de nombreuses études et commentaires du *Timée* que le δημιουργός devient le « démiurge de Platon ». Au moyen de ce bref exemple, nous voudrions souligner l'un des enjeux, pour nous, de cette traduction : fixer un sens au texte de Platon, comme à celui de Cicéron, afin de mieux mesurer les écarts produits par les choix de Cicéron. En d'autres termes, il faut tracer nettement la ligne de départ pour mesurer la distance parcourue jusqu'à l'arrivée.

C'est pourquoi – et c'est notre troisième point – les traductions que nous proposons constituent également une étape méthodologique importante dans notre enquête. Notre double traduction a en effet également un rôle heuristique : en nous confrontant directement à l'ensemble du texte du *Timaeus* et au texte source, nous avons pu poser les fondations de notre lecture du *Timaeus*, dont nous rendrons compte dans la troisième partie de cette étude. En ce sens, le travail de traduction constitue une étape intermédiaire de notre recherche, et les traductions reportées dans ce chapitre, un moment de notre analyse et un support pour l'étude que nous proposons ensuite. C'est en effet en cherchant à traduire les deux textes que nous avons pu établir les premiers constats concernant les différences et les similitudes du texte de Cicéron avec celui de Platon, aussi bien par des micro-analyses qu'à l'échelle de l'ensemble de la *translatio* du *Timée*.

Pour que ces traductions, qui ne visent pas l'élégance, servent autant que possible l'objectif que nous recherchons, nous présentons dans la suite de ce chapitre quatre textes, lisibles en même temps sur une double page. La page de gauche est consacrée au *Timée* de Platon : en haut se trouve le texte grec, selon l'édition de J. Burnet ; en bas, notre traduction française. La page de droite est consacrée au *Timaeus*, selon la même répartition : en haut se trouve le texte latin, tel qu'il est établi par C. Auvray-Assayas ; en bas, notre traduction

[5] Citons par exemple le passage concernant le mélange de l'âme du monde (*Tim.* 35a-37a), ou l'explication du mécanisme de la vision dans un miroir (*Tim.* 46a-c).

française. Quelques notes permettent de justifier certains choix concernant l'établissement du texte.

τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν [28a] [ἀεί[6]], ὂν δὲ οὐδέποτε ; Τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ᾽ αὖ δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ᾽ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. Ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης [28b] οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὗ δ᾽ ἂν εἰς γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρώμενος, οὐ καλόν. Ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς – ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ᾽ ἂν δέχοιτο, τοῦθ᾽ ἡμῖν ὠνομάσθω – σκεπτέον δ᾽ οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ᾽ ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. Γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἁπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ

Qu’est-ce que ce qui est toujours, sans avoir de naissance, et qu’est-ce que ce qui naît [28a], sans être jamais ? L’un peut être saisi par l’intellection accompagnée de raison, étant toujours le même, l’autre, au contraire, peut être opiné par l’opinion accompagnée de sensation dépourvue de raison, naissant et périssant, sans jamais être réellement. Or, tout ce qui naît naît nécessairement sous l’effet d’une certaine cause, car il est impossible pour toute chose d’avoir une naissance sans cause. Donc, toute chose dont l’artisan, portant chaque fois son regard sur ce qui se tient identique, et se servant en outre d’une telle chose comme modèle, fabrique la forme et la puissance, est de cette façon nécessairement [28b] accomplie comme belle. En revanche, toute chose dont il fabrique la forme et la puissance, portant son regard sur ce qui

[6] Nous considérons, avec G. Jonkers (G. JONKERS, *The textual tradition of Plato’s Timaeus and Critias*, *op. cit.*), que cet adverbe ἀεί, qui n’est pas traduit par Cicéron, ne figurait pas dans le texte de Platon. (Voir chapitre 5).

I. [1] Multa sunt a nobis et in Academicis conscripta contra physicos et saepe <cum> P. Nigidio Carneadeo more et modo disputata. Fuit enim uir ille cum ceteris artibus, quae quidem dignae libero essent, ornatus omnibus, tum acer inuestigator et diligens earum rerum quae a natura inuolutae uidentur ; denique sic iudico, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina extincta est quodam modo, cum aliquot saecla in Italia Siciliaque uiguisset, hunc extitisse qui illam renouaret. [2] Qui cum me in Ciliciam proficiscentem Ephesi expectauisset Romam ex legatione ipse decedens, uenissetque eodem Mytilenis mei salutandi et uisendi causa Cratippus, Peripateticorum omnium, quos quidem ego audierim, meo iudicio facile princeps, perlibenter et Nigidium uidi et cognoui Cratippum. Ac primum quidem tempus salutationis in percontatione consumpsimus.
II. [3] Quid est quod semper sit neque ullum habeat ortum, et quod gignatur nec umquam sit ? Quorum alterum intellegentia et ratione comprehenditur, quod unum atque idem semper est ; alterum, quod adfert opinionem sensus rationis expers, quod totum opinabile est, id gignitur et interit nec umquam esse uere potest. Omne autem quod gignitur ex aliqua causa gigni necesse est ; nullius enim rei causa remota reperiri origo potest. [4] Quocirca si is qui aliquod munus efficere molitur, eam speciem, quae semper eadem est, intuebitur atque id sibi proponet exemplar, praeclarum opus efficiat necesse est ; sin autem eam quae gignitur, numquam illam, quam expetet, pulchritudinem consequetur. Omne igitur caelum siue mundus siue quo alio uocabulo gaudet, [5] hoc a nobis nuncupatus sit de quo id primum consideremus, quod principio est in omni quaestione considerandum, semperne fuerit nullo generatus ortu, an ortus sit [an] ab aliquo temporis principatu. Ortus est, quandoquidem cernitur et tangitur et est

---

I. [1] J’ai beaucoup écrit dans mes Académiques contre les philosophes de la nature et j’ai souvent discuté à leur sujet, avec Publius Nigidius, selon la méthode habituelle de Carnéade. Non seulement cet homme remarquable était doté de toutes les connaissances dignes d’un homme libre, mais il était aussi un chercheur vif et rigoureux concernant les choses qui semblent avoir été voilées par la nature. En somme, après les nobles Pythagoriciens, dont la doctrine est en quelque sorte éteinte, alors même qu’elle avait fleuri pendant des siècles en Italie et en Sicile, il m’est avis que c’est Nigidius qui s’est dressé pour la faire renaître. [2] Il m’avait attendu à Éphèse tandis que j’étais en route pour la Cilicie, quittant lui-même sa légation pour retourner Rome. Était aussi venu de Mytilène pour me voir et me saluer, Cratippe, de loin le premier, à mon avis, de tous les Péripatéticiens que pour ma part il m’ait été donné d’entendre. C’est avec plaisir qu’alors j’ai vu Nigidius et fait la connaissance de Cratippe. Nous prîmes d’abord le temps de nous saluer et de demander des nouvelles.

II. [3] Qu’est-ce que ce qui est toujours sans avoir aucune naissance, et qu’est-ce que ce qui naît sans être jamais ? Le premier des deux est saisi par l’intellection et la raison, parce qu’il est toujours un et le même, le second, parce que la sensation dépourvue de raison suscite l’opinion, lui qui est tout entier saisissable par l’opinion, naît et meurt sans jamais pouvoir être réellement. Or, tout ce qui naît, naît nécessairement sous l’effet d’une certaine cause ; car, on ne peut trouver l’origine d’aucune chose qui soit dépourvue de cause. [4] C’est pourquoi, si celui qui entreprend de réaliser une certaine œuvre, porte son regard sur la forme qui est toujours la même, et qu’il la prend pour modèle, il produira nécessairement un ouvrage admirable ; mais s’il porte son regard sur la forme qui naît, jamais il n’obtiendra la beauté

τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ [28c] δ᾽ αἰσθητά, δόξῃ περιληπτὰ μετ᾽ αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. Τῷ δ᾽ αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ᾽ αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι.

Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν· τόδε δ᾽ οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν [29a] ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός. Εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀίδιον ἔβλεπεν· εἰ δὲ ὃ μηδ᾽ εἰπεῖν τινι θέμις, πρὸς γεγονός. Παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ ἀίδιον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ᾽ ἄριστος τῶν αἰτίων. Οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον δεδημιούργηται· [29b] τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. Μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν.
Ὧδε οὖν περί τε εἰκόνος καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους – καθ᾽ ὅσον οἷόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικήτοις, τούτου δεῖ [29c] μηδὲν ἐλλείπειν – τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας· ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. Ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν

---

est né, se servant en outre d'un modèle engendré, ne sera pas accomplie comme belle. Le ciel entier donc – ou le « monde » ou un autre nom que, s'il lui était un jour donné, il accepterait plus que tout, nommons-le de ce [nom] – il faut examiner donc, à son sujet, en premier lieu, ce qu'il faut, à la base, observer pour toute chose, au commencement : s'il était toujours, n'ayant aucun commencement de naissance, ou s'il est né, ayant commencé à partir d'un certain commencement. Il est né. En effet, il est visible et tangible, avec un corps, et toutes les choses de cette sorte sont sensibles, [28c] or, les choses sensibles, saisissables par l'opinion accompagnée de la sensation, sont apparues comme ayant naissance ou comme sujettes à la naissance. Ce qui a eu naissance, à nouveau, nous disons qu'il est nécessaire qu'il soit né sous l'effet d'une certaine cause.
Cependant, trouver le créateur et père de notre tout est un travail difficile, et, une fois qu'on l'a trouvé, il est impossible de le dire à tous. En tout cas, il faut examiner en outre à son sujet suivant lequel des deux modèles celui qui le construisait le [29a] réalisait, le regard porté sur celui qui est le même et semblable, ou sur celui qui a eu naissance. Or, s'il est beau, notre monde, et si son artisan est bon, il est évident qu'il portait son regard sur celui qui est éternel ; sinon – ce qu'il n'est même pas permis à quiconque de dire sans impiété – sur celui qui a eu naissance. Il est clair pour quiconque que c'est sur celui qui est éternel, car l'un est la plus belle des choses qui sont nées, et l'autre la meilleure des causes. Ayant eu naissance de cette façon, il a été fabriqué, le regard porté sur celui qui est saisissable par la raison et l'intelligence et qui se tient identique. [29b] Puisqu'il en est ainsi, alors notre monde est, de toute nécessité, l'image de quelque chose.

Et le plus important, c'est de commencer toute chose par son commencement naturel. C'est de cette façon donc, qu'au sujet d'une image et de son modèle, il faut établir une distinction en disant qu'aux choses mêmes dont ils sont les interprètes, les discours sont aussi apparentés. Donc, à ce qui est stable, ferme et manifeste avec l'intellect sont apparentés des discours stables et immuables – autant qu'il est possible et qu'il convient à des discours d'être

undique corporatus ; omnia autem talia sensum mouent, sensusque mouentia quae sunt, eadem in opinatione considunt, quae ortum habere gignique diximus nihil autem gigni posse sine causis.
[6] Atque illum quidem quasi parentem huius uniuersitatis inuenire difficile et, cum iam inuenerit, indicare in uulgus nefas. Rursus igitur uidendum, ille fabricator huius tanti operis utrum sit imitatus exemplar, idne, quod semper unum idem et sui simile, an id, quod generatum ortumque dicimus. Atqui si pulcher est hic mundus et si probus eius artifex, profecto speciem aeternitatis imitari maluit ; sin secus, quod ne dictu quidem fas est, generatum exemplum est pro aeterno secutus. [7] Non igitur dubium quin aeternitatem maluerit exsequi, quandoquidem neque mundo quicquam pulchrius neque eius aedificatore praestantius. Sic ergo generatus ad id est effectus, quod ratione sapientiaque comprehenditur atque aeternitate inmutabili continetur. Ex quo efficitur ut sit necesse hunc, quem cernimus, mundum simulacrum aeternum esse alicuius aeterni.
Difficillimum autem est in omni conquisitione rationis exordium : de iis igitur, quae diximus, haec sit prima distinctio. III. [8] Omni orationi cum iis rebus, de quibus explicat, uidetur esse cognatio. Itaque cum de re stabili et inmutabili disputat oratio talis sit qualis illa quae neque redargui neque conuinci potest ; cum autem ingressa est imitata et efficta simulacra, bene agi putat, si similitudinem ueri consequatur : quantum enim ad id quod ortum est aeternitas ualet,

---

qu'il recherche. Donc le ciel en entier ou « le monde » ou quel que soit l'autre nom qu'il nous plaira [5] de lui donner – à ce sujet, examinons en premier lieu ce qu'il faut examiner, au commencement, pour chaque question : a-t-il toujours été, sans être issu d'aucune naissance, ou bien est-il né à partir d'un certain principe temporel ? Il est né, puisqu'on le voit, qu'on le touche et qu'il a en tout point pris corps ; or, toutes les choses de cette sorte agissent sur la sensibilité, et les choses qui agissent sur les sens, qui résident dans la formation d'une opinion, sont celles dont nous avons dit qu'elles avaient naissance et qu'elles avaient été engendrées, rien ne pouvant par ailleurs être engendré sans causes.

[6] Et cependant, celui qui est, pour ainsi dire, le « père » de notre univers, il est difficile de le trouver et, une fois qu'on l'a trouvé, il n'est pas permis de le révéler à la foule sans impiété. Par conséquent, il faut de nouveau voir quel modèle des deux ce fabricant de la si grande œuvre qui est la nôtre a imité, s'il s'agit de celui que nous disons toujours un, même et identique à lui-même, ou bien s'il s'agit de celui que nous disons engendré et né. Or, si notre monde est beau, et si son artisan est droit, il a assurément préféré imiter la forme de l'éternité, sinon, ce qu'il n'est même pas permis de dire sans impiété, il a suivi le modèle engendré plutôt que l'éternel. [7] Par conséquent, il ne fait pas de doute qu'il a préféré suivre jusqu'au bout l'éternité, puisque rien n'est plus beau que notre monde ni personne meilleur que son constructeur. Ainsi engendré donc, il a été fabriqué selon ce qui est saisi par la raison et la sagesse et qui est maintenu dans une éternité immuable. De là s'ensuit que ce monde que nous voyons est nécessairement la copie éternelle de quelque chose d'éternel.
Et le plus difficile, dans chaque recherche, c'est le début du raisonnement ; par conséquent, au sujet de ce dont nous avons parlé, voici la première distinction à établir. III. [8] Chaque discours a, semble-t-il, une parenté avec les sujets qu'il développe. C'est pourquoi, lorsque c'est d'une chose stable et immuable que traite le discours, il est tel qu'il ne peut être ni réfuté, ni vaincu ; mais lorsqu'il aborde les choses imitées et reproduites que sont les copies,

καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς· ἀλλ᾽ ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ [29d] ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν. [*]

Λέγωμεν δὴ δι᾽ ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν [29e] τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ᾽ ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. Ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ᾽ ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην [30a] παρ᾽ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ᾽ ἄν. Βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. Θέμις δ᾽ οὔτ᾽ ἦν οὔτ᾽ ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον· [30b] λογισάμενος οὖν ηὕρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ᾽ αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. Διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ᾽ ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. Οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ [30c] γενέσθαι πρόνοιαν.

---

irréfutables et invincibles, de [cette stabilité et cette immutabilité] il ne doit [29c] rien leur manquer ; mais les autres, qui sont apparentés à ce qui a été copié sur ce modèle-là mais qui est une image, sont probables et en rapport avec les discours précédents : ce que l'essence est à la naissance, la vérité l'est à la croyance. Si donc, Socrate, à plusieurs reprises, sur plusieurs sujets, les dieux et la naissance du tout, nous ne nous trouvons pas capables de proposer, en tout point et totalement, des discours en accord avec eux-mêmes et qui sont arrangés avec précision, ne t'étonne pas. Mais si, donc, nous présentons des discours plus probables que tout, il faut s'en satisfaire en nous rappelant que, vous qui êtes mes juges et moi qui vous parle, [29d] nous avons une nature humaine, de sorte que, recueillant sur ces sujets un récit probable, il convient de ne rien chercher à trouver encore au-delà de ce récit-là.

Disons alors pour quelle cause [29e] celui qui l'a constitué a constitué une naissance c'est-àdire notre tout. Il est, on l'a dit, bon, et chez qui est bon ne naît en aucune occasion aucune envie sur aucune chose. Extérieur à cela, il voulut que toutes les choses fussent le plus possible semblables à lui. Qui recevrait alors surtout cela comme principe le plus fondamental [30a] d'une naissance et d'un monde, de la part d'hommes sages, le recevrait très correctement. Le dieu ayant en effet voulu que toutes les choses fussent bonnes et que rien, dans la mesure du possible, ne fût mauvais, de cette façon, après avoir saisi tout ce qui était visible – tout qui n'était pas en repos mais se mouvait sans cadence ni ordre, il le mena à l'ordre depuis le désordre, ayant songé que le premier était absolument meilleur que le second. Or, ni il n'était permis par la loi divine, ni il ne l'est, au meilleur de faire autre chose que le plus beau. [30b] Ayant donc raisonné, il trouva que, à partir de choses naturellement visibles, aucun tout exempt d'intellect ne serait jamais, en tant qu'œuvre, plus beau qu'un tout qui possède un intellect, et qu'un intellect à son tour ne pouvait pas être présent en quelque chose séparément d'une âme. Du fait de ce raisonnement, après avoir assemblé un intellect dans une âme, puis cette âme dans un corps, il combina le tout, ayant parachevé son œuvre

tantum ad fidem ueritas. Quocirca si forte de deorum natura ortuque mundi disserentes minus id quod habemus <in> animo consequemur, ut tota dilucide et plane exornata oratio sibi constet et ex omni parte secum ipsa consentiat, haut sane erit mirum, contentique esse debebitis, si probabilia dicentur ; aequum est enim meminisse et me qui disseram, hominem esse et uos qui iudicetis, ut si probabilia dicentur, ne quid ultra requiratis.
[9] Quaeramus igitur causam, quae impulerit eum, qui haec machinatus sit, ut originem rerum et molitionem nouam quaereret. Probitate uidelicet praestabat, probus autem inuidet nemini ; itaque omnia sui similia generauit. Haec nimirum gignendi mundi causa iustissima. Nam cum constituisset deus bonis omnibus explere mundum mali nihil admiscere quoad natura pateretur, quicquid erat quod in cernendi sensum caderet id sibi adsumpsit, non tranquillum et quietum sed inmoderate agitatum et fluitans, idque ex inordinato in ordinem adduxit ; hoc enim iudicabat esse praestantius. [10] Fas autem nec est nec umquam fuit quicquam nisi pulcherrimum facere ei, qui esset optumus. Cum rationem igitur habuisset, reperiebat nihil esse eorum, quae natura cernerentur, inintellegens intellegente in toto genere praestantius. Quocirca intellegentiam in animo, animum inclusit in corpore : sic ratus est opus illud effectum esse pulcherrimum. Quam ob causam non est cunctandum profiteri – si modo inuestigari aliquid coniectura potest – hunc mundum animal esse idque intellegens et diuina prouidentia constitutum.

---

on estime que c'est déjà bien s'il atteint une ressemblance au vrai : en effet, ce que l'éternité est à ce qui est né, la vérité l'est à la croyance. C'est pourquoi, si par harsard, discutant au sujet de la nature des dieux et de la naissance du monde, nous n'atteignons guère ce que nous avons à l'esprit, à savoir que le discours dans son ensemble, soit arrangé de façon claire et précise, qu'il soit cohérent et, qu'en chacune de ses parties, il soit en accord avec lui-même, cela ne sera vraiment pas étonnant, et vous devrez être satisfaits, si des choses plausibles[7] sont dites ; il convient en effet de se souvenir que moi qui vous parle et vous qui me jugez, sommes des êtres humains de sorte que, si des choses plausibles sont dites, il ne faut pas chercher plus loin.

[9] Cherchons donc la cause qui a poussé celui qui a combiné cela à chercher une origine des choses et cette entreprise sans précédent. Il se distinguait évidemment par sa droiture et qui est droit n'envie personne ; c'est pourquoi il engendra toutes choses pour qu'elles soient semblables à lui-même. Telle est assurément la cause la plus juste de la naissance du monde. De fait, comme le dieu avait décidé de remplir le monde de choses bonnes, de n'y mêler rien de mauvais, dans la limite de ce qui est permis par la nature, il recueillit avec lui toute chose qui était perceptible par la vue – cela n'étant pas calme et au repos, mais agité et balloté sans mesure – et, du désordre, il le conduisit vers l'ordre ; il considérait en effet que ce dernier était supérieur. [10] Or, il n'est pas permis par la loi divine – et jamais il ne le fut – à celui qui est le meilleur de faire quoi que ce soit si ce n'est le plus beau. Comme il avait raisonné, il trouvait que parmi ces choses visibles par nature, rien qui soit exempt d'intellect n'était, en toute espèce, supérieur à ce qui est doté d'intellect. Par conséquent, il inclut l'intellect dans l'âme, l'âme dans le corps : ainsi, pensa-t-il, l'œuvre produite était la plus belle. C'est pour cette raison qu'il faut reconnaître sans hésiter – si du moins on peut mener quelque recherche par conjecture – que notre monde est un être vivant, qu'il est doté d'un intellect et qu'il a été

[7] *NdT* : Nous utilisons le terme français « plausible » pour traduire *probabile*, afin de mieux marquer la différence entre le grec εἰκός et le latin *probabile*. Voir à ce sujet notre chapitre 5.

Τούτου δ᾽ ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἑφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίνι τῶν ζῴων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν. Τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν – ἀτελεῖ γὰρ ἐοικὸς οὐδέν ποτ᾽ ἂν γένοιτο καλόν – οὗ δ᾽ ἔστιν τἆλλα ζῷα καθ᾽ ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. Τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ [30d] κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά. Τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς ζῷον ἓν ὁρατόν, πάνθ᾽ ὅσα [31a] αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε. Πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; Ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. Τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὁπόσα νοητὰ ζῷα μεθ᾽ ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἄν ποτ᾽ εἴη· πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνω δέοι ζῷον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνω, καὶ οὐκ ἂν ἔτι ἐκείνοιν ἀλλ᾽ ἐκείνῳ τῷ περιέχοντι τόδ᾽ ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὀρθότερον. Ἵνα [31b] οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ᾽ ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ᾽ εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ᾽ ἔσται.

Σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἁπτόν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι, χωρισθὲν δὲ πυρὸς οὐδὲν ἄν ποτε ὁρατὸν γένοιτο, οὐδὲ ἁπτὸν ἄνευ τινὸς στερεοῦ, στερεὸν δὲ οὐκ ἄνευ γῆς· ὅθεν ἐκ πυρὸς

---

pour qu'elle soit par nature la plus belle et la meilleure possible. Dans ces conditions donc, il faut dire, suivant un discours probable, que notre monde est né, en tant qu'être vivant, pourvu d'une âme et d'un intellect véritablement [30c] grâce à la prévoyance du dieu.
Et cela étant, il nous faut dire, à leur tour, les choses qui viennent à la suite : à la ressemblance duquel des êtres vivants, celui qui l'a constitué l'a constitué ? Considérons assurément que ce n'est à la ressemblance d'aucun de ceux qui sont nés sous forme d'individu – car rien de semblable à quelque chose d'inaccompli ne peut jamais naître beau – mais posons que c'est à celui dont tous les autres vivants sont des parties, en tant qu'individu et en tant qu'espèce, qu'il est le plus semblable de tous. Car tous les êtres vivants intelligibles, celui-là les tient, les ayant compris en lui-même, de même que notre [30d] monde nous a constitués, nous et tous les autres animaux, visibles. En effet, le dieu, ayant voulu le rendre semblable au plus haut point au plus beau des objets que l'on conçoit [31a] et à un objet en tous points accompli, constitua un vivant unique, visible, tenant en lui-même la totalité des vivants qui lui sont apparentés par nature. Avons-nous donc correctement qualifié le ciel d'unique ? ou était-il plus correct de dire qu'ils sont plusieurs ou en nombre infini ? Nous l'avons correctement qualifié d'unique, s'il est vrai qu'il a été ouvré selon le modèle. Car ce qui contient la totalité des vivants intelligibles ne pourrait jamais être second avec un autre ; en effet, il faudrait que le vivant qui est autour de ces deux-là soit encore un autre vivant dont ces deux-là seraient une partie et il serait plus correct de dire que notre tout a été fait à l'imitation non plus de ces deux-là, mais de celui qui les contient. Afin [31b] donc que notre tout fût semblable, eu égard à son unicité, au vivant entièrement accompli, pour ces raisons, celui qui le crée n'a créé ni deux mondes ni une infinité, mais le nôtre est et sera encore unique, pour être né un ciel enfant unique.
Or, il faut que ce qui a eu naissance ait la forme d'un corps, c'est-à-dire soit visible et tangible ; or, sans feu, rien ne peut jamais naître visible, ni tangible sans quelque chose de

IV. [11] Hoc posito quod sequitur uidendum est, cuiusnam animantium deus in fingendo mundo similitudinem secutus sit. Nullius profecto id quidem, quae sunt nobis nota animantia : sunt enim omnia in quaedam genera partita aut inchoata, nulla ex parte perfecta ; inperfecto autem nec absoluto simile pulchrum esse nihil potest. Cuius ergo omne animal quasi particula quaedam est, siue in singulis siue in uniuerso genere cernatur, eius similem mundum esse ducamus. Omnes igitur qui animo cernuntur et ratione intelleguntur, animantes conplexu rationis et intellegentiae, sicut homines hoc mundo et pecudes et omnia quae sub aspectum cadunt, comprehenduntur. [12] Quod enim pulcherrimum in rerum natura intellegi potest et quod ex omni parte absolutissimum est, cum deus similem mundum efficere uellet, animal unum aspectabile, in quo omnia animalia continerentur, efficit. Rectene igitur unum mundum diximus, an fuit pluris aut innumerabiles dictu melius et uerius ? Vnus profecto, siquidem factus est ad exemplum. Quod enim omnis animantis eos, qui ratione intelleguntur, conplectitur, id non potest esse cum altero : rursus enim alius animans, qui eum contineat, sit necesse est, cuius partes sint animantes superiores, caelumque hoc simulacrum illius ultimi sit, non proximi. Quorum ne quid accideret atque ut hic mundus esset animanti absoluto simillimus, hoc ipso, quod solus atque unus esset, idcirco singularem deus hunc mundum atque unigenam procreauit. [13] Corporeum autem et aspectabile idemque tractabile omne necesse est esse, quod natum est. Nihil porro igni uacuum aspici ac uideri potest, nec uero tangi, quod careat solido,

---

constitué grâce à la prévoyance divine.
IV. [11] Cela étant établi, il faut voir ce qui suit : avec quel être animé le dieu, en façonnant le monde, a-t-il recherché la ressemblance ? Assurément, avec celle d'aucun des êtres animés qui sont connus de nous : ils sont en effet tous divisés pour ainsi dire en espèces, ou inachevés, à aucun égard accomplis ; or, rien de semblable à quelque chose d'inaccompli ou de non achevé ne peut être beau. C'est donc à ce dont chaque être vivant est comme une sorte de « particule », qu'elle soit perçue soit individuellement soit en tant qu'espèce, que nous devons estimer que le monde est semblable. Par conséquent, tous les êtres animés que l'on perçoit par l'esprit et que l'on saisit par la raison, sont compris dans l'étreinte de la raison et de l'intellect, de même que les êtres humains, le bétail et tout ce qui tombe sous la vue, le sont dans notre monde. [12] En effet, comme c'est à la plus belle chose qui peut être saisie par l'intellect dans la nature et la plus complète en tous points, que le dieu voulait réaliser un monde semblable, il a réalisé un être vivant unique, visible, dans lequel puissent être contenus tous les vivants. Dans ces conditions, a-t-il été correct de dire que le monde est unique, ou bien était-il préférable ou plus exact de dire qu'ils sont plusieurs ou innombrables ? Assurément, il est unique, puisqu'il fut fait selon le modèle. En effet, ce qui embrasse tous les êtres animés qui sont saisis par la raison ne peut être accompagné d'un autre : il serait en effet nécessaire qu'il y ait à nouveau pour le contenir un autre être animé dont les parties seraient les êtres animés indiqués précédemment, et que notre ciel soit la copie de ce dernier et non du premier. C'est pour que rien de ces choses n'arrivât et que notre monde fût le plus semblable à l'être animé achevé, celui précisément qui est le seul et l'unique, que le dieu engendra notre monde singulier et enfant unique.

[13] Or, il est nécessaire que tout ce qui est né soit corporel, visible et même tangible. En outre, rien qui soit dépourvu de feu ne peut être regardé ni vu, et ne peut assurément pas être

καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίει. Δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς [31c] οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. Δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν.

Ὁπόταν γὰρ ἀριθμῶν τριῶν εἴτε ὄγκων [32a] εἴτε δυνάμεων ὠντινωνοῦν ᾖ τὸ μέσον, ὅτιπερ τὸ πρῶτον πρὸς αὐτό, τοῦτο αὐτὸ πρὸς τὸ ἔσχατον, καὶ πάλιν αὖθις, ὅτι τὸ ἔσχατον πρὸς τὸ μέσον, τὸ μέσον πρὸς τὸ πρῶτον, τότε τὸ μέσον μὲν πρῶτον καὶ ἔσχατον γιγνόμενον, τὸ δ᾽ ἔσχατον καὶ τὸ πρῶτον αὖ μέσα ἀμφότερα, πάνθ᾽ οὕτως ἐξ ἀνάγκης τὰ αὐτὰ εἶναι συμβήσεται, τὰ αὐτὰ δὲ γενόμενα ἀλλήλοις ἓν πάντα ἔσται. Εἰ μὲν οὖν ἐπίπεδον μέν, βάθος δὲ μηδὲν ἔχον ἔδει γίγνεσθαι τὸ τοῦ παντὸς σῶμα, μία μεσότης ἂν ἐξήρκει [32b] τά τε μεθ᾽ αὑτῆς συνδεῖν καὶ ἑαυτήν, νῦν δὲ στερεοειδῆ γὰρ αὐτὸν προσῆκεν εἶναι, τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ ἀεὶ μεσότητες συναρμόττουσιν· οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείς, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ᾽ ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅτιπερ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἀὴρ πρὸς ὕδωρ, ὕδωρ πρὸς γῆν, συνέδησεν καὶ συνεστήσατο οὐρανὸν ὁρατὸν καὶ ἁπτόν. Καὶ διὰ ταῦτα ἔκ τε δὴ τούτων τοιούτων [32c] καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι᾽ ἀναλογίας ὁμολογῆσαν, φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς ταὐτὸν αὑτῷ συνελθὸν ἄλυτον ὑπό του ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι. Τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἓν ὅλον ἕκαστον εἵληφεν ἡ τοῦ κόσμου σύστασις. Ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς

---

solide, et pas de solide sans terre. De là, commençant à le constituer à partir de feu et de terre, le dieu a créé le corps du tout. Mais il n’est pas possible de constituer d’une belle façon deux choses seules sans une troisième car il faut qu’il y ait un certain lien au milieu qui rassemble les deux. Or le plus beau des liens, c’est celui qui, le plus possible, fait une unité à la fois de lui-même et des choses liées ensemble, et cela, une proportion l’accomplit naturellement de la plus belle façon.

Chaque fois en effet que de trois nombres, ou trois masses [32a] ou trois propriétés quelconques, le milieu est tel que ce que le premier est à lui, il l’est lui-même au dernier, et inversement, ce que le dernier est au milieu, le milieu l’est au premier, alors le milieu d’une part devenant le premier et le dernier, et d’autre part le dernier et le premier devenant à leur tour l’un et l’autre le milieu, il arrivera que toutes les choses, de cette manière, seront nécessairement identiques et, devenues identiques les unes aux autres, toutes formeront une seule chose. Si cependant c’est comme une surface plane, sans profondeur, qu’il avait fallu que le corps du tout naisse, une seule médiété aurait suffi [32b] à lier ensemble elle-même et les choses qu’elle lie, mais en réalité, c’est en forme de solide qu’il convenait qu’il soit, or les solides, ce n’est jamais une mais toujours deux médiétés qui les ajustent ensemble. Ayant donc placé de cette manière au milieu du feu et de la terre l’eau et l’air, et les ayant disposés les uns par rapport aux autres, autant que possible suivant le même rapport de proportion – ce que le feu est à l’air, l’air l’est à l’eau, et ce que l’air est à l’eau, l’eau l’est à la terre – le dieu lia et assembla un ciel visible et tangible. À cause d’eux et à partir d’eux qui sont tels [32c] et au nombre de quatre, le corps du monde fut engendré, accordé par proportion, et il reçut d’eux l’amitié de sorte que, s’étant uni pour former quelque chose d’identique à lui-même, il

solidum autem nihil, quod terrae sit expers. Quam ob rem mundum efficere moliens deus terram primum ignemque iungebat. Omnia autem duo ad cohaerendum tertium aliquid anquirunt et quasi nodum uinculumque desiderant. Sed uinculorum id est aptissimum atque pulcherrimum, quod ex se atque de iis, quae stringit, quam maxime unum efficit. Id optime adsequitur, quae Graece ἀναλογία, Latine – audendum est enim, quoniam haec primum a nobis nouantur – conparatio proportioue dici potest.
V. [14] Quando enim trium uel numerorum uel figurarum uel quorumcumque generum contingit ut, quod medium sit, ut ei primum proportione, ita id postremo conparetur, uicissimque, ut extremum cum medio, sic medium cum primo conferatur, id, quod medium est, tum primum fit tum postremum, postrema autem et prima media fiunt : ita necessitas cogit ut eadem sint ea, quae diiuncta fuerint ; eadem autem cum facta sint, efficitur ut omnia sint unum. Quod si uniuersi corpus planum et aequabile explicaretur, nihil in eo quicquam esset requisitum ; unum enim interiectum medium et se ipsum et ea, quibus esset interpositum, conligaret. [15] Sed cum soliditas mundo quaereretur, solida autem omnia uno medio numquam, duobus semper copulentur, ita contigit ut inter ignem atque terram aquam deus animamque poneret eaque inter se conpararet et proportione coniungeret ut, quem ad modum ignis animae, sic anima aquae, quodque anima aquae, id aqua terrae proportione redderet ; qua ex coniunctione caelum ita aptum est, ut sub aspectum et tactum cadat. Itaque et ob eam causam et ex iis rebus numero quattuor mundi est corpus effectum, ea constrictum conparatione, qua dixi ; ex quo ipse se concordi quadam amicitia et caritate conplectitur atque ita apte cohaeret ut dissolui nullo modo queat nisi ab eodem, a quo est conligatus. [16] Earum

---

touché ce qui manque de solidité, or, n'est solide rien qui soit exempt de terre. C'est pourquoi, entreprenant de réaliser le monde, le dieu assemblait d'abord la terre et le feu. Or, deux choses en cherchent toujours un troisième pour s'assembler et ont besoin d'une sorte de « nœud » ou de « lien ». Mais le lien le plus adapté et le plus beau est celui qui réalise le plus possible une unité, à partir de lui-même et des choses qu'il lie. Ce qui réussit le mieux cela, c'est en grec l'« ἀναλογία », qui en latin (car il faut oser, puisque je forge ces termes pour la première fois) peut être appelée « comparaison » ou « proportion ».

[14] En effet, lorsque de trois choses, soit des nombres, soit des figures, soit n'importe quel genre de choses, il arrive que celui qui est au milieu, soit associé au dernier selon la même proportion que celle qui l'associe au premier, et inversement que celui du milieu se rapporte au premier selon la même proportion que le dernier à celui du milieu, alors, celui qui est au milieu devient tantôt le premier, tantôt le dernier, et les derniers et les premiers deviennent ceux du milieu : ainsi la nécessité impose que soient les mêmes ceux qui étaient distincts ; or, comme ils sont devenus les mêmes, il résulte que tous sont une seule chose. Et si, le corps de l'univers était étendu, plan et égal, rien n'y manquerait de quelque façon, car un seul intermédiaire intercalé lierait ensemble lui-même et les choses entre lesquelles il avait été placé. [15] Mais, comme la solidité était requise pour le monde, et que ce n'est jamais par un seul intermédiaire mais toujours par deux que toutes les choses solides sont attachées ensemble, il arriva qu'entre le feu et la terre, le dieu plaçât l'eau et l'air, qu'il les associât entre eux et les liât selon un rapport de proportion tel que le feu soit à l'air ce que l'air est à l'eau, et que ce que l'air rend à l'eau, l'eau le rende à la terre. À partir de cet assemblage, le ciel a été disposé pour être exposé à la vue et au toucher. C'est donc pour cette raison et à partir de ces choses, qui sont au nombre de quatre, que le corps du monde a été réalisé,

συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών, τάδε διανοηθείς, [32d] πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῷον τέλεον ἐκ τελέων [33a] τῶν μερῶν εἴη, πρὸς δὲ τούτοις ἕν, ἅτε οὐχ ὑπολελειμμένων ἐξ ὧν ἄλλο τοιοῦτον γένοιτ᾽ ἄν, ἔτι δὲ ἵν᾽ ἀγήρων καὶ ἄνοσον ᾖ, κατανοῶν ὡς συστάτῳ σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ᾽ ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆράς τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ. Διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἕνα ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον [33b] αὐτὸν ἐτεκτήνατο.

Σχῆμα δὲ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές. Τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ ζῷα περιέχειν μέλλοντι ζῴῳ πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὑτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα· διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου. Λεῖον δὲ δὴ κύκλῳ [33c] πᾶν ἔξωθεν αὐτὸ ἀπηκριβοῦτο πολλῶν χάριν. Ὀμμάτων τε γὰρ ἐπεδεῖτο οὐδέν, ὁρατὸν γὰρ οὐδὲν ὑπελείπετο ἔξωθεν, οὐδ᾽ ἀκοῆς, οὐδὲ γὰρ ἀκουστόν· πνεῦμά τε οὐκ ἦν περιεστὸς δεόμενον ἀναπνοῆς, οὐδ᾽ αὖ τινος ἐπιδεὲς ἦν ὀργάνου σχεῖν ᾧ τὴν μὲν εἰς ἑαυτὸ τροφὴν δέξοιτο, τὴν δὲ πρότερον ἐξικμασμένην ἀποπέμψοι πάλιν. Ἀπῆει τε γὰρ οὐδὲν οὐδὲ προσῆειν αὐτῷ ποθεν – οὐδὲ γὰρ ἦν – αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον καὶ πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ᾽ [33d] ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν· ἡγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ συνθεὶς αὔταρκες ὂν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεὲς ἄλλων. Χειρῶν δέ, αἷς οὔτε λαβεῖν οὔτε αὖ τινα ἀμύνασθαι χρεία τις ἦν, μάτην οὐκ ᾠετο δεῖν αὐτῷ προσάπτειν, οὐδὲ ποδῶν οὐδὲ ὅλως τῆς περὶ τὴν βάσιν [34a] ὑπηρεσίας. Κίνησιν γὰρ

---

naquit, indissoluble par tout autre que celui qui l'avait assemblé. De ces quatres donc, la constitution du monde a pris chacun, dans son unicité et dans son entièreté. C'est en effet de tout le feu, de toute l'eau, de tout l'air et de toute la terre que celui qui l'a constitué l'a constitué, n'ayant laissé à l'extérieur aucune partie ni aucune propriété d'aucun d'entre eux, après avoir veillé aux choses suivantes : [32d] d'abord pour que le monde soit le plus possible un être vivant entièrement accompli, à partir de parties [33a] accomplies, et en outre, unique, parce que n'ont pas été laissés de restes à partir desquels naîtrait un autre être vivant comme lui ; de plus, pour qu'il soit exempt de vieillesse et de maladie, ayant à l'esprit que, pour un corps constitué, les choses chaudes, les choses froides et tout ce qui a des propriétés intenses, si elles l'entourent depuis l'extérieur et l'assaillent au mauvais moment, le dissolvent, et, en lui apportant maladies et vieillesse, le font périr. C'est donc à cause de cela et selon ce raisonnement qu'il le bâtit comme une totalité accomplie faite de toutes les totalités, dépourvue de vieillesse et de maladie.

[33b] Comme figure, il lui donna celle qui lui convient et lui est apparentée. Or, au vivant qui est destiné à contenir en lui-même tous les vivants, la figure qui conviendrait est celle qui comprend en elle-même toutes les figures autant qu'elles sont ; par conséquent, c'est en forme de sphère, à même distance en tout point du milieu aux extrémités, qu'il l'arrondit au tour, de toutes les figures la plus accomplie et la plus semblable à elle-même, ayant considéré que le semblable était infiniment plus beau que le dissemblable. C'est donc lisse qu'il l'arrangeait entièrement en cercle [33c] depuis l'extérieur pour plusieurs raisons. D'yeux, en effet, il n'en avait en rien besoin en plus car rien de visible n'était laissé à l'extérieur, ni d'ouïe, car rien

autem quattuor rerum, quas supra dixi, sic in omni mundo partes omnes conlocatae sunt, ut nulla pars huiusce generis excederet extra atque ut in hoc uniuerso inessent genera illa uniuersa ; id ob eas causas, primum ut mundus animans posset ex perfectis partibus esse perfectus, deinde ut unus esset, nulla parte, unde alter gigneretur, relicta, postremo ne qui morbus eum posset aut senectus attingere. [17] Omnis enim coagmentatio corporis uel caloris uel frigoris <ui> uel aliqua inpulsione uehementi labefactatur et frangitur et ad morbos senectutemque conpellitur. Hanc igitur habuit rationem effector mundi et molitor deus, ut unum opus totum atque perfectum ex omnibus totis atque perfectis absolueret, quod omni morbo et senio uacaret.
VI. Formam autem ei maxime cognatam et decoram dedit. A quo enim animanti omnis reliquas contineri uellet animantes, hunc ea forma figurauit, qua una omnes formae reliquae concluduntur, et globosum est fabricatus, quod σφαιροειδές Graeci uocant, cuius omnis extremitas paribus a medio radiis adtingitur, idque ita tornauit, ut nihil efficere posset rotundius, nihil asperitatis ut haberet, nihil offensionis, nihil incisum angulis, nihil anfractibus, nihil eminens, nihil lacunosum, omnesque partes simillimae omnium, quod eius iudicio praestabat dissimilitudini similitudo. [18] Omni autem totam figuram mundi leuitate circumdedit. Nec enim oculis egebat, quia nihil extra quod cerni posset relictum erat, nec auribus, quia ne quod audiretur quidem, neque erant anima circumfusa extrema mundi, ut respirationem requireret. Nec uero desiderabat aut alimenta corporis aut detractionem confecti et consumpti cibi : neque enim ulla decessio fieri poterat neque accessio, nec uero erat unde ; itaque se ipse consumptione et senio alebat sui, cum ipse per se et a se et pateretur et faceret omnia. Sic enim ratus est ille, qui ista iunxit et condidit, ipsum se contentum esse mundum

---

étroitement lié par cette « comparaison » dont j'ai parlé ; de là, il s'embrasse lui-même par une sorte d'« amitié » et d'« affection » unies ensemble, et il forme un tout si bien attaché qu'en aucune manière il ne peut être dissous, si ce n'est par celui-là même par qui il fut lié. [16] Or, de ces quatre choses, dont j'ai parlé plus haut, toutes les parties furent disposées dans le monde entier, de manière à ce qu'aucune partie de ce genre ne restât au dehors et que dans notre univers soient contenus tous ces genres ensemble. Et cela pour les raisons suivantes : d'abord pour que le monde puisse être un être animé accompli, constitué de parties accomplies, ensuite pour qu'il soit unique, aucune partie, d'où un autre monde pût naître, ne subsistant, enfin pour qu'aucune maladie ni la vieillesse ne pût l'atteindre. [17] Car tout assemblage corporel, sous l'effet soit de la chaleur, soit du froid ou de quelque choc violent, est affaibli, brisé et réduit aux maladies et à la vieillesse. Par conséquent, le dieu artisan et bâtisseur du monde prit en considération le soin de réaliser une œuvre unique, entière et accomplie à partir de toutes les choses entières et accomplies, qui fût exempte de toute maladie et de décrépitude.

VI. Comme figure, il lui donna celle qui lui était la plus apparentée et qui lui convenait le mieux. En effet, cet être animé, par lequel il voulait que soient contenus tous les autres êtres animés, il le forma selon la seule figure dans laquelle toutes les autres figures sont incluses, et il le fabriqua en forme de globe (ce que les Grecs appellent « σφαιροειδής »), les rayons reliant chacune des extrémités au centre étant égaux, et il le façonna au tour de la manière la plus arrondie possible, de façon à ce qu'il ne comporte aucune aspérité, aucune saillie, aucune entaille formée par des angles ou des sinuosités, aucune proéminence, aucun creux, et que toutes ses parties fussent très semblables à toutes, parce que, selon son jugement, la similitude

ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν, τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν· διὸ δὴ κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον, τὰς δὲ ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἀφεῖλεν καὶ ἀπλανὲς ἀπηργάσατο ἐκείνων. Ἐπὶ δὲ τὴν περίοδον ταύτην ἅτ᾽ οὐδὲν ποδῶν δέον ἀσκελὲς καὶ ἄπουν αὐτὸ ἐγέννησεν. Οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ [34b] ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λεῖον καὶ ὁμαλὸν πανταχῇ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν· ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψεν, καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησεν, δι᾽ ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ. Διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο. Τὴν δὲ δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν, [34c] οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν – οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἴασεν – ἀλλά πως ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῇ ταύτῃ πῃ καὶ λέγομεν, ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου [35a] συνεστήσατο ἐκ τῶνδέ τε καὶ τοιῷδε τρόπῳ.

---

d'audible non plus. De souffle, il n'y en avait pas autour de lui qui requît une respiration, et il n'avait pas non plus besoin d'avoir un quelconque organe par lequel accueillir la nourriture en lui et à l'inverse la rejeter une fois desséchée. Rien en effet ne sortait de lui ni n'y rentrait d'un quelconque endroit – car cet endroit n'existait même pas – car, se donnant à lui-même sa propre consomption pour nourriture, [33d] subissant et agissant sur tout en lui-même et par lui-même, il est né de l'art. En effet, celui qui l'a composé a pensé qu'il serait meilleur s'il était auto-suffisant plutôt que s'il avait encore besoin d'autres choses. De mains, dont il n'y avait pas de quelconque utilité ni pour prendre ni au contraire pour écarter quoi que ce soit, il était vain, estima-t-il, de devoir lui en attacher, ni même de pieds, et absolument pas d'équipement [34a] pour la marche. En effet, comme mouvement, il lui a attribué celui qui était approprié à son corps, des septs mouvements celui qui concernait le plus l'intellect et la sagesse. C'est pourquoi l'ayant fait tourner à l'identique au même endroit et sur lui-même, il le fit se mouvoir de sorte qu'il se tournât en cercle, mais tous les six autres mouvements, il les lui retira et il le rendit incapable d'errer en étant pris d'un de ces mouvements. Et pour cette révolution, parce qu'il n'y avait nul besoin de pieds, il l'engendra sans jambes et sans pieds. Tout cela donc, tenu comme raisonnement par le dieu qui est toujours à propos de celui qui doit être [34b] un jour, créa un corps, lisse, uni, à égale distance en tout point du centre, entier et accompli à partir de corps accomplis.

Ayant placé une âme en son centre, il l'étendit entièrement et en enveloppa encore le corps depuis l'extérieur, et, en tant que cercle tournant en cercle, il composa donc un ciel unique, seul, solitaire et qui pouvait, grâce à sa vertu, vivre avec lui-même sans avoir besoin de rien d'autre, étant suffisamment familier et ami de lui-même. C'est pour toutes ces raisons qu'il l'engendra en tant que dieu bienheureux. Mais l'âme, ce n'est pas en dernier, comme nous entreprenons d'en parler maintenant, [34c] que le dieu l'a, lui aussi, combinée plus jeune – car il n'aurait pas permis qu'après les avoir unis, un plus ancien soit commandé par un plus jeune – mais d'une certaine manière, nous, qui participons de beaucoup à ce qui vient et au hasard, nous parlons aussi à peu près de cette manière. Mais lui, c'est une âme antérieure et

neque egere altero. [19] Itaque ei nec manus adfixit, quoniam nec capiendum quicquam erat nec repellendum, nec pedes aut aliqua membra, quibus ingressum corporis sustineret. Motum enim dedit caelo eum, qui figurae eius esset aptissumus, qui unus ex septem motibus mentem atque intellegentiam cieret maxime ; itaque una conuersione atque eadem ipse circum se torquetur et uertitur. Sex autem reliquos motus ab eo separauit atque ab omni erratione eum liberauit. Ad hanc igitur conuersionem, quae pedibus et gradu non egeret, ingrediendi membra non dedit. [20] Haec deus is qui erat, de aliquando futuro deo cogitans leuem illum effecit et undique aequabilem et a medio ad summum parem et perfectum atque absolutum ex absolutis atque perfectis. Animum autem ut in eo medio conlocauit, ita per totum tetendit ; deinde eum circumdedit corpore et uestiuit extrinsecus caeloque soliuago et uolubili et in orbem incitato conplexus est, quod secum ipsum propter uirtutem facile esse posset nec desideraret alterum, satis sibi ipsum notum et familiare. [21] Sic deus ille aeternus hunc perfecte beatum deum procreauit. Sed animum haud ita, ut modo locuti sumus, tum denique, cum corpus ei effecisset, inchoauit : neque enim esset rectum minori parere maiorem ; sed nos multa inconsiderate ac temere dicimus. VII. Deus autem et ortu et uirtute antiquiorem genuit animum eumque ut dominum atque imperantem oboedienti praefecit corpori ; idque molitus tali quodam est modo.

était supérieure à la dissimilitude. [18] Alors, il entoura toute la structure du monde d'une surface entièrement polie. En effet, il n'avait pas besoin d'yeux, parce qu'au dehors, il ne restait rien de visible, ni d'oreilles, parce qu'il ne restait rien d'audible non plus, et les extrémités du monde n'avaient pas été entourées d'air à respirer. Et il n'avait même pas besoin d'aliments corporels ni d'évacuation pour la nourriture consommée puis digérée, car il ne pouvait survenir aucune augmentation ni déperdition et il n'y avait pas d'endroit pour cela. C'est pourquoi, il se nourrissait lui-même de sa propre digestion et de sa décrépitude, puisqu'en toutes choses, il subissait et agissait à travers et par lui-même. En effet, celui qui assembla et composa ces choses a pensé qu'ainsi le monde se suffisait à lui-même et n'avait pas besoin d'autrui. [19] C'est pourquoi, il ne lui attacha ni mains – puisqu'il n'y avait rien à prendre ni à repousser – ni pieds ni membres quelconques pour soutenir la marche du corps. Il donna en effet au ciel le mouvement qui fût le plus approprié à sa structure, le seul qui, parmi les sept mouvements, meuve le mieux l'esprit et l'intelligence. C'est donc par une seule et même révolution qu'il s'enroule autour de lui-même et tourne. Et il sépara de lui les six mouvements restants et le libéra de toute errance. Par conséquent, en vue de cette révolution, puisqu'elle n'avait pas besoin de pieds ni de marche, il ne le dota pas de membres moteurs. [20] Le dieu qui était, réfléchissant à cela au sujet du dieu qui serait un jour, réalisa notre monde lisse, uniforme de toutes parts, la distance depuis son centre jusqu'à l'extrémité étant égale, accompli et achevé à partir de choses achevées et accomplies.

Quant à l'âme, il la plaça au centre, mais l'étendit entièrement ; ensuite il l'enveloppa d'un corps, la revêtit de l'extérieur et l'entoura d'un ciel au roulement solitaire et à l'impulsion circulaire, qui pût grâce à sa vertu rester facilement avec lui-même sans avoir besoin de rien d'autre, suffisamment familier et ami de lui-même. [21] C'est de cette façon que ce dieu-là, éternel, engendra ce dieu-ci parfaitement heureux. Mais l'âme, ce n'est pas, comme nous en parlions à l'instant, seulement après lui avoir fabriqué un corps, qu'il la commença : il n'aurait pas été juste, en effet, que le plus ancien obéisse au plus jeune ; mais nous, nous tenons souvent des propos inconsidérés et hasardeux. VII. Le dieu, quant à lui, engendra une âme antérieure par la naissance et par la vertu et l'établit comme maîtresse et commandante

Τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως [αὖ πέρι] καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταὐτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν συναρμόττων βίᾳ. [35b] Μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἑκάστην δὲ ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην. Ἤρχετο δὲ διαιρεῖν ὧδε. Μίαν ἀφεῖλεν τὸ πρῶτον ἀπὸ παντὸς μοῖραν, μετὰ δὲ ταύτην ἀφῄρει διπλασίαν ταύτης, τὴν δ' αὖ τρίτην ἡμιολίαν μὲν τῆς δευτέρας, τριπλασίαν δὲ τῆς πρώτης, τετάρτην δὲ τῆς δευτέρας διπλῆν, πέμπτην δὲ τριπλῆν τῆς [35c] τρίτης, τὴν δ' ἕκτην τῆς πρώτης ὀκταπλασίαν, ἑβδόμην δ' ἑπτακαιεικοσιπλασίαν τῆς πρώτης· μετὰ δὲ ταῦτα συνεπληροῦτο [36a] τά τε διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα, μοίρας ἔτι ἐκεῖθεν ἀποτέμνων καὶ τιθεὶς εἰς τὸ μεταξὺ τούτων, ὥστε ἐν ἑκάστῳ διαστήματι δύο εἶναι μεσότητας, τὴν μὲν ταὐτῷ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσαν καὶ ὑπερεχομένην, τὴν δὲ ἴσῳ μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑπερέχουσαν, ἴσῳ δὲ ὑπερεχομένην. Ἡμιολίων δὲ διαστάσεων καὶ ἐπιτρίτων καὶ ἐπογδόων γενομένων ἐκ τούτων τῶν δεσμῶν ἐν ταῖς πρόσθεν διαστάσεσιν, [36b] τῷ τοῦ ἐπογδόου διαστήματι τὰ ἐπίτριτα πάντα συνεπληροῦτο, λείπων αὐτῶν ἑκάστου μόριον, τῆς τοῦ μορίου ταύτης διαστάσεως λειφθείσης ἀριθμοῦ πρὸς ἀριθμὸν ἐχούσης τοὺς ὅρους ἓξ καὶ πεντήκοντα καὶ διακοσίων πρὸς τρία καὶ τετταράκοντα καὶ διακόσια. Καὶ δὴ καὶ τὸ μειχθέν, ἐξ οὗ ταῦτα κατέτεμνεν, οὕτως ἤδη πᾶν κατανηλώκει. Ταύτην οὖν τὴν σύστασιν πᾶσαν διπλῆν κατὰ μῆκος σχίσας, μέσην πρὸς μέσην ἑκατέραν ἀλλήλαις οἷον χεῖ προσβαλὼν κατέκαμψεν [36c] εἰς ἓν κύκλῳ, συνάψας αὑταῖς τε καὶ ἀλλήλαις ἐν τῷ καταντικρὺ τῆς προσβολῆς, καὶ τῇ κατὰ ταὐτὰ ἐν

---

plus ancienne que le corps, en naissance et en vertu, qu'il a constituée pour qu'elle commande aussi en maîtresse ce qui doit être commandé, [35a] à partir des choses et de la manière suivantes. De l'essence indivisible et qui se tient toujours identique, et de celle, au contraire qui est divisible, qui concerne les corps, à partir de ces deux-là, il produisit par mélange une troisième sorte d'essence, au milieu, de la nature du même et de celle de l'autre, et il la constitua de la même façon, au milieu de ce qu'il y a en eux d'indivisé et de ce qui est divisible corporellement. Les ayant pris, les trois, il les mélangea toutes en une seule forme, en ajustant de force la nature de l'autre, difficile à mélanger, au même. [35b] Les mêlant à l'essence et, de trois choses, en ayant fait une, il se mit à distribuer cela en tant que tout en autant de parts qu'il convenait, chacune ayant cependant été mélangée au même, à l'autre et à l'essence. Il commença à le diviser de cette manière : il a retranché, d'abord, une partie du tout, et, après celle-là, il a retranché une partie double de celle-là ; la troisième, à son tour, qui faisait une fois et demie la deuxième mais trois fois la première ; une quatrième, deux fois la deuxième ; une cinquième, trois fois la troisième ; la sixième, qui faisait huit fois la première ; une septième, qui faisait vingt-sept fois la première. Ensuite, il a rempli entièrement [36a] les intervalles doubles et triples, découpant encore des parties de ce mélange-là et les plaçant entre ces intervalles, de sorte qu'il y ait deux médiétés dans chaque intervalle, l'une dépassant les extrémités et étant dépassée par elles d'une même partie, l'autre les dépassant d'une partie équivalente en nombre et étant dépassée par une partie équivalente.
Des intervalles d'un et demi, d'un et un tiers, et d'un et un huitième étant nés de ces liens dans les intervalles précédents, [36b] il remplit tous les intervalles d'un et un tiers par un intervalle d'un et un huitième, ayant laissé une partie de chacun d'eux, cet intervalle de la

Ex ea materia, quae indiuidua est et quae semper unius modi suique similis, et ex ea, quae ex corporibus diuidua gignitur, tertium materiae genus ex duobus in medium admiscuit, quod esset eiusdem naturae et quod alterius, idque interiecit inter indiuiduum atque id quod diuiduum esset in corpore. [22] Ea cum tria sumpsisset, in unam speciem temperauit, naturamque illam, quam alterius diximus, ui cum eadem coniunxit fugientem et eius copulationis alienam ; quae permiscens cum materia cum ex tribus effecisset unum, id ipsum in ea, quae decuit, membra partitus est. Iam partis singulas ex eodem et ex altero et ex materia temperauit. Fuit autem talis illa partitio. Vnam principio partem detraxit ex toto, secundam autem primae partis duplam, deinde tertiam, quae esset secundae sesquialtera, primae tripla, deinde quartam, quae secundae dupla esset, quintam inde, quae tertiae tripla, tum sextam octuplam primae, postremo septimam, quae septem et uiginti partibus antecederet primae. [23] Deinde instituit dupla et tripla interualla explere, partis rursus ex toto desecans ; quas <in> interuallis ita locabat, ut in singulis essent bina media – uix enim audeo dicere medietates, quas Graeci μεσότητας appellant, sed quasi ita dixerim intellegatur, erit enim planius – earum alteram eadem parte praestantem extremis eademque superatam [eadem partem praestant in extremis eademque superatam] alteram pari numero praestantem extremis parique superatam. Sesquialteris autem interuallis et sesquitertiis et sesquioctauis sumptis ex his conligationibus in primis interuallis sesquioctaui interuallo sesquitertia omnia explebat, cum particulam singulorum relinqueret. [24] Eius autem particulae interuallo relicto habebat numerum eadem proportione comparatum in extremis, quam habent ducenta quinquaginta sex cum ducentis quadraginta tribus atque ita permixtum illud, ex quo haec secuit, iam omne consumpserat. Hanc igitur omnem coniunctionem duplicem in longitudinem diffidit

---

d'un corps obéissant ; et il procéda de la manière suivante. À partir de cette matière qui est indivisible, toujours d'une même espèce et semblable à elle-même, et de celle, divisible, qui naît des corps, il mélangea au milieu à partir des deux une troisième sorte de matière, pour qu'elle fût de la nature du même et de celle de l'autre, et il la plaça entre l'indivisible et ce qui est divisible dans le corps. [22] Après avoir pris ces trois sortes de matières, il les fusionna en une seule forme, et cette nature que nous disons « de l'autre », fuyante et étrangère à cet assemblage, il la lia de force avec la nature du même. Et, mélangeant ces natures avec la matière, après en avoir fait une à partir de trois, il partagea celle-ci précisément en autant de membres qu'il convenait. Il fusionna alors chaque partie à partir du même, de l'autre et de la matière. Ce partage fut fait ainsi. En premier lieu, il retrancha une partie du tout, puis une seconde, double de la première partie, ensuite une troisième, telle qu'elle fût une fois et demie la seconde, [c'est-à-dire] le triple de la première, ensuite une quatrième, telle qu'elle fût le double de la seconde, de là, une cinquième, le triple de la troisième, et encore une sixième, huit fois la première, et enfin, une septième, qui l'emporte 27 fois sur la première. [23] Ensuite, il entreprit de remplir les intervalles doubles et triples, découpant à nouveau des parties du tout. Dans les intervalles, il plaçait ces parties de manière à ce que, dans chacun d'entre eux, il y eût deux moitiés (car j'ose à peine appeler « médiétés », ce que les Grecs nomment « μεσότητες », mais faisons comme si j'avais parlé ainsi, car ce sera plus simple). L'une des deux l'emporte sur les extrémités d'une partie identique à celle par laquelle elle est surpassée, et l'autre l'emporte sur les extrémités par un nombre égal à celui par lequel elle est surpassée. Comme des intervalles d'un et demi, d'un plus un tiers, et d'un plus un huitième étaient tirés de ces relations dans les premiers intervalles, il remplissait tous les intervalles

ταὐτῷ περιαγομένῃ κινήσει πέριξ αὐτὰς ἔλαβεν, καὶ τὸν μὲν ἔξω, τὸν δ᾽ ἐντὸς ἐποιεῖτο τῶν κύκλων. Τὴν μὲν οὖν ἔξω φορὰν ἐπεφήμισεν εἶναι τῆς ταὐτοῦ φύσεως, τὴν δ᾽ ἐντὸς τῆς θατέρου. Τὴν μὲν δὴ ταὐτοῦ κατὰ πλευρὰν ἐπὶ δεξιὰ περιήγαγεν, τὴν δὲ θατέρου κατὰ διάμετρον ἐπ᾽ ἀριστερά, κράτος δ᾽ ἔδωκεν τῇ [36d] ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾷ· μίαν γὰρ αὐτὴν ἄσχιστον εἴασεν, τὴν δ᾽ ἐντὸς σχίσας ἑξαχῇ ἑπτὰ κύκλους ἀνίσους κατὰ τὴν τοῦ διπλασίου καὶ τριπλασίου διάστασιν ἑκάστην, οὐσῶν ἑκατέρων τριῶν, κατὰ τἀναντία μὲν ἀλλήλοις προσέταξεν ἰέναι τοὺς κύκλους, τάχει δὲ τρεῖς μὲν ὁμοίως, τοὺς δὲ τέτταρας ἀλλήλοις καὶ τοῖς τρισὶν ἀνομοίως, ἐν λόγῳ δὲ φερομένους.

Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς [36e] αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ συναγαγὼν προσήρμοττεν· ἡ δ᾽ ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὑτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον. Καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μέν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ [37a] ἁρμονίας ψυχή, τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων. Ἅτε οὖν ἐκ τῆς ταὐτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἔκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν, καὶ ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα, αὐτή τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὐτήν, ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν ἔχοντός τινος ἐφάπτηται καὶ

---

partie qui avait été laissé ayant comme rapport numérique les termes 256 sur 243. En outre, le mélange, à partir duquel il découpait ces intervalles, il l'a dès lors entièrement réparti de cette façon. Ayant donc divisé toute cette composition en deux dans le sens de la longueur et ayant appliqué, l'une sur l'autre, chacune des deux divisions par leurs milieux respectifs comme un χ, il les incurva [36c] en une unité circulairement, les ayant attachées chacune à elle-même et l'une à l'autre au point opposé à celui où il les avait appliquées, il les entoura du mouvement qui tourne à l'identique, dans le même lieu, et il fit, de ces cercles, l'un extérieur, l'autre intérieur. Par conséquent, le déplacement extérieur, il annonça qu'il était de la nature du même, et celui de l'intérieur, de l'autre. Le déplacement du même, donc, il le fit tourner en suivant le côté d'un parallélogramme[8] vers la droite, et le déplacement de l'autre, en suivant la diagonale du même parallélogramme, vers la gauche, et il accorda une prédominance au [36d] mouvement circulaire du même et du semblable. En effet, il le laissa lui seul sans division, mais, ayant divisé le mouvement intérieur à six reprises en sept cercles inégaux chacun selon l'intervalle du double et du triple, chacun de ces deux types d'intervalles étant au nombre de trois, il ordonna aux cercles d'aller à l'opposé les uns des autres : à trois cercles d'aller à vitesse semblable mais aux quatre autres à vitesse dissemblable entre eux et aux trois premiers, mais en se déplaçant suivant un rapport mathématique.

Une fois que toute la composition de l'âme fut réalisée par celui qui la constituait intelligemment, c'est après cela qu'il fabriqua tout ce qui est corporel à l'intérieur [36e] d'elle et ayant fait correspondre leurs milieux, il les accorda ensemble. Or, celle-ci ayant été tissée partout depuis le milieu jusqu'à l'extrémité du ciel, et ayant enveloppé en cercle [tout ce qui est corporel] depuis l'extérieur, tournant elle-même sur elle-même, elle commença le commencement divin d'une vie incessante et consciente pour la durée du temps tout entier. Et

---

[8] En suivant T.H. Martin, nous traduisons en considérant qu'il faut imaginer, pour comprendre l'usage des expressions κατὰ πλευράν et κατὰ διάμετρον, un parallélogramme dont deux côtés parallèles sont l'un des tropiques et l'équateur. Le mouvement du même suit un des côtés du parallélogramme (tropique du cancer, équateur, ou tropique du capricorne en fonction de l'époque de l'année – solstice ou équinoxe), et le mouvement de l'autre suit une diagonale du parallélogramme ainsi dessiné, qui coupe l'axe du monde en son centre. Voir T.-H. MARTIN, *Études sur le* Timée *de Platon*, Paris, Ladrange, 1841, vol. 2, p. 45-46.

mediamque accommodans mediae quasi decussauit, deinde in orbem intorsit, ut et ipsae secum et inter se ex commissura, qua e regione essent, iungerentur, eoque motu, cuius orbis semper in eodem erat eodemque modo ciebatur, undique est eas circumplexus. [25] Atque ita cum alterum esset exteriorem, <alterum interiorem> amplexus orbem, illum eiusdem naturae, hunc alterius notauit, eamque, quae erat eiusdem, detorsit a latere in dexteram partem, hanc autem citimam a mediana linea direxit ad laeuam ; sed principatum dedit superiori, quam solam indiuiduam reliquit. Interiorem autem cum in sex partis caeli diuisisset, septem orbis disparis duplo et triplo interuallo moueri iussit contrariis inter se cursibus. Eorum autem trium fecit pares celeritates, sed quattuor et inter se dispares et dissimilis trium reliquorum.

VIII. [26] Animum igitur cum ille procreator mundi deus ex suae mente et uoluntate genuisset, tum denique omne, quod erat concretum atque corporeum, substernebat animo interiusque faciebat atque ita medio medium accommodans copulabat. Sic animus a medio profectus extremitatem caeli a suprema regione rotundo ambitu circumiecit seseque ipse uersans diuinum sempiternae sapientisque uitae induxit exordium. [27] Et corpus quidem caeli spectabile effectum est ; animus autem oculorum effugit optutum. Est autem unus ex omnibus rationis concentionisque, quae ἁρμονία Graece, sempiternarum rerum et sub intellegentiam cadentium compos et particeps ; quo nihil est ab optimo et praestantissimo genitore melius procreatum : quippe qui ex eadem iunctus alteraque natura, adiuncta materia,

---

d'un plus un tiers par un intervalle d'un plus un huitième, puisqu'il restait une petite partie de chacun d'entre eux. [24] Mais pour l'intervalle restant de cette petite partie, il avait le nombe apparié par la même proportion aux extrêmes que le nombre 256 a avec le nombre 243. Et c'est ainsi que le mélange à partir duquel il découpa ces intervalles, il l'avait désormais entièrement consumé. Dans ces conditions, il divisa tout cet agencement en deux dans le sens de la longueur et, ajustant une moitié à l'autre, il les plaça pour ainsi dire en X, ensuite il les courba pour former un cercle, de sorte qu'elles soient jointes à elles-mêmes et l'une à l'autre, par une intersection qui se situait à l'opposé, et par ce mouvement, dont la course circulaire était toujours au même endroit et se mouvait de la même façon, il les ceignit de tous côtés. [25] Et ainsi, comme il avait tracé un cercle à l'extérieur et l'autre à l'intérieur, il désigna le premier comme étant de la nature du même et le second comme étant de la nature de l'autre et la [moitié] qui était [de la nature] du même, il la détourna à partir du côté vers la partie droite, et il dirigea la moitié plus proche depuis la ligne médiane vers la partie gauche, mais il accorda la prédominance à la moitié supérieure, que seule il laissa non divisée. Or, comme il avait divisé la moitié intérieure en six parties du ciel, il ordonna aux sept cercles inégaux suivant l'intervalle du double et du triple de se mouvoir en sens contraire les uns des autres. Il fit alors des vitesses semblables pour trois d'entre eux, mais en fit quatre inégales entre elles et dissemblables aux trois autres.

VIII. [26] L'âme donc, une fois que ce dieu créateur du monde l'eut engendrée conformément à son intellect et à sa volonté, alors ensuite, tout ce qui était consistant et corporel, il s'efforça de le soumettre à l'âme, de le placer à l'intérieur [de celle-ci] et, ajustant leurs milieux respectifs, de les attacher ainsi ensemble. L'âme, avançant ainsi depuis le milieu, enveloppa l'extrémité du ciel du côté supérieur par un mouvement circulaire et, tournant sur elle-même, elle amorça le commencement divin d'une vie sempiternelle et sage. [27] Quant au corps du ciel, il a été réalisé visible, mais l'âme échappe à la vue. Parmi toutes les choses, elle seule est en possession et a une part de raison et d'accord – qui est l'ἁρμονία en grec – avec les choses qui sont sempiternelles et qui tombent sous l'intellect ; car rien ne fut mieux engendré

ὅταν ἀμέριστον, λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅτῳ τ᾽ ἄν τι ταὐτὸν ᾖ καὶ ὅτου ἂν [37b] ἕτερον, πρὸς ὅτι τε μάλιστα καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως καὶ ὁπότε συμβαίνει κατὰ τὰ γιγνόμενά τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν καὶ πρὸς τὰ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα ἀεί. Λόγος δὲ ὁ κατὰ ταὐτὸν ἀληθὴς γιγνόμενος περί τε θάτερον ὂν καὶ περὶ τὸ ταὐτόν, ἐν τῷ κινουμένῳ ὑφ᾽ αὑτοῦ φερόμενος ἄνευ φθόγγου καὶ ἠχῆς, ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται καὶ ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθὸς ὢν[9] εἰς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν διαγγείλῃ, δόξαι καὶ πίστεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς, [37c] ὅταν δὲ αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ᾖ καὶ ὁ τοῦ ταὐτοῦ κύκλος εὔτροχος ὢν αὐτὰ μηνύσῃ, νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται.

[...]

[38c]᾽Εξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν· σώματα δὲ αὐτῶν ἑκάστων ποιήσας ὁ θεὸς ἔθηκεν εἰς τὰς περιφορὰς ἃς ἡ θατέρου περίοδος ᾖειν, ἑπτὰ οὔσας ὄντα [38d] ἑπτά, σελήνην μὲν εἰς τὸν περὶ γῆν πρῶτον, ἥλιον δὲ εἰς τὸν δεύτερον ὑπὲρ γῆς, ἑωσφόρον δὲ καὶ τὸν ἱερὸν Ἑρμοῦ λεγόμενον εἰς [τὸν] τάχει μὲν ἰσόδρομον ἡλίῳ κύκλον ἰόντας, τὴν δὲ ἐναντίαν εἰληχότας αὐτῷ δύναμιν· ὅθεν καταλαμβάνουσίν τε καὶ καταλαμβάνονται κατὰ ταὐτὰ ὑπ᾽ ἀλλήλων ἥλιός τε καὶ ὁ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ ἑωσφόρος. Τὰ δ᾽ ἄλλα οἳ δὴ καὶ δι᾽ ἃς αἰτίας ἱδρύσατο, εἴ τις

---

le corps du ciel naquit visible, tandis qu'elle était invisible, mais qu'elle participait au raisonnement et [37a] à l'harmonie, une âme, née comme la meilleure des choses engendrées par le meilleur des intelligibles et des êtres éternels. Parce que donc l'âme est un mélange fait à partir de la nature du Même et de l'Autre et à partir de l'essence, de ces trois parties, qu'elle a été divisée proportionnellement puis unie et qu'elle tourne elle-même sur elle-même, chaque fois qu'elle se saisit de quelque chose qui a une essence dissoluble ou chaque fois [qu'elle se saisit de quelque chose qui a une essence] indivisible, elle dit, mue par un mouvement qui la traverse tout entière, à quoi telle chose est identique et de quoi elle est [37b] différente et par rapport à quoi surtout, par où, comment et quand il arrive que, concernant ce qui naît chaque chose soit en rapport avec chaque chose et subisse aussi par rapport aux choses qui sont toujours les mêmes. Or, le discours est vrai, qu'il concerne aussi bien l'autre que le même, lorsqu'il est emporté dans ce qui se meut par lui-même sans son ni bruit : chaque fois qu'il concerne le sensible, et que le cercle de l'autre, étant droit en direction de son âme tout entière, transmet un message, des opinions et des croyances naissent fermes et vraies ; [37c] mais chaque fois, au contraire, qu'il concerne le raisonnement, et que c'est le cercle du même, rapide, qui les révèle, ce sont l'intellection et la science qui sont nécessairement accomplies.

[...]

[38c] À partir donc d'un tel raisonnement et d'une telle réflexion du dieu à l'égard de la naissance du temps, afin que le temps fût engendré, Soleil, Séléné et les cinq autres astres, qui ont le surnom d'« errants », ont eu naissance en vue de la division et de la conservation des nombres du temps. Ayant créé les corps de chacun d'entre eux, le dieu les plaça dans les mouvements circulaires que trace, on l'a dit, la révolution de l'Autre, sept corps pour sept mouvements : il plaça Séléné sur le premier cercle autour de la terre, Hélios, sur le deuxième au-dessus de la terre, l'étoile du matin et celui qu'on dit « consacré à Hermès » qui progressent sur des cercles qui circulent à la même vitesse que Soleil, mais qui reçoivent une

[9] Nous choisissons ici de donner la leçon ὤν plutôt que ἰών, contre J. Burnet. En effet, le manuscrit A, plus proche de Cicéron, comme C et g, donnent ὢν et correspondent à ce qu'écrit Cicéron. Voir G. JONKERS, *The textual tradition of Plato's Timaeus and Critias*, *op. cit.*, p. 142 et notre chapitre 1.

temperatione trium partium proportione conpacta, se ipsa conuersans, cum materiam mutabilem arripuit et cum rursus indiuiduam atque simplicem, per se omnis mouetur discernitque quid sit eiusdem generis, quid alterius, et cetera diiudicat, quid quoique rei sit maxime aptum, quid quoque loco aut modo aut tempore contingat, quaeque distinctio sit inter ea quae gignantur et ea quae sint semper eadem. [28] Ratio autem uera, quae uersatur in iis quae sunt semper eadem et in iis quae mutantur, cum <in> eodem et in altero mouetur ipsa per sese sine uoce et sine ullo sono, cum eandem partem adtingit, qua sensus cieri potest, <et> orbis illius generis alterius inmutatus et rectus omnia animo mentique denuntiat, tum opiniones adsensionesque firmae ueraeque gignuntur ; cum autem in illis rebus uertitur, quae manentes semper eadem non sensu, sed intellegentia continentur […].

[LACUNE]

IX. [29] …ius natura conuerteret[10], ut terram lunae cursus proxime ambiret, eique supra terram proxima solis circumuectio esset. Lucifer deinde et sancta Mercuri stella cursum habent solis celeritati parem, sed uim quandam contrariam, eaque inter se concursationes habent Lucifer Mercurius sol, aliique alios uincunt uicissimque uincuntur. [30] Reliquorum siderum quae causa conlocandi fuerit quaeque eorum sit conlocatio, in sermonem alium differendum est, ne in eo, quod attingendum fuit, quam in eo, cuius causa id adtingimus, longior ponatur oratio

---

par le meilleur et le plus remarquable géniteur. Parce que cette âme, assemblée à partir de la nature du même et de la nature de l'autre, avec l'ajout de la matière, alors que le mélange des trois parties a été constitué de manière proportionnelle, tournant sur elle-même, quand elle a saisi une matière sujette au changement ou, à l'inverse, une matière indivisible et simple, elle est mue par un mouvement qui la traverse tout entière, discerne ce qui est du genre du même et ce qui est du genre de l'autre, et tranche tout le reste : ce qui est le plus approprié à chaque chose, ce qui arrive et en quel lieu, de quelle manière et à quel moment, et quelle est la différence entre les choses qui sont nées et celles qui sont toujours les mêmes. [28] Or le raisonnement est vrai, qu'il s'applique aux choses qui sont toujours les mêmes ou à celles qui changent, lorsqu'il se meut par lui-même dans le même et dans l'autre sans son de voix ni aucun bruit. Lorsqu'il concerne la partie même par laquelle les sens peuvent être excités, et que c'est le cercle du genre de l'autre, invariable et droit, qui annonce toutes ces choses à l'âme et à l'esprit, alors sont produits des opinions et des assentiments fermes et vrais. Mais lorsqu'il s'applique à ces choses qui, restant toujours les mêmes, sont embrassées non par les sens mais par l'intellect […]

[LACUNE]

IX. [29] [...ius natura conuerteret], de sorte que le cours de la lune entourât au plus près la terre, et qu'au-dessus de la terre, le mouvement circulaire du soleil fût le plus proche du cours de la Lune. Ensuite, Lucifer et l'étoile consacrée à Mercure ont un cours de la même vitesse que le Soleil, mais une sorte de force opposée, et de ce fait, Lucifer, Mercure, le Soleil ont entre eux des allées et venues et se dépassent tour à tour les uns les autres. [30] Quant aux autres astres, quelle fut la cause de leur positionnement ? Quels sont leurs positions ? Il faut reporter cela à un autre dialogue, pour éviter d'insérer, dans le sujet à développer, un discours plus long que celui en vue duquel nous le développons. Lorsque donc chacun de ces astres eut

[10] *Ius natura conuerteret* : ce groupe de mots, isolé, ne faisant pas sens, nous ne le traduisons pas.

ἐπεξίοι πάσας, ὁ λόγος [38e] πάρεργος ὢν πλέον ἂν ἔργον ὦν ἕνεκα λέγεται παράσχοι. Ταῦτα μὲν οὖν ἴσως τάχ᾽ ἂν κατὰ σχολὴν ὕστερον τῆς ἀξίας τύχοι διηγήσεως· ἐπειδὴ δὲ οὖν εἰς τὴν ἑαυτῷ πρέπουσαν ἕκαστον ἀφίκετο φορὰν τῶν ὅσα ἔδει συναπεργάζεσθαι χρόνον, δεσμοῖς τε ἐμψύχοις σώματα δεθέντα ζῷα ἐγεννήθη τό τε προσταχθὲν ἔμαθεν, κατὰ δὴ τὴν θατέρου φορὰν [39a] πλαγίαν οὖσαν, διὰ τῆς ταὐτοῦ φορᾶς ἰούσης τε καὶ κρατουμένης, τὸ μὲν μείζονα αὐτῶν, τὸ δ᾽ ἐλάττω κύκλον ἰόν, θᾶττον μὲν τὰ τὸν ἐλάττω, τὰ δὲ τὸν μείζω βραδύτερον περιῄειν. Τῇ δὴ ταὐτοῦ φορᾷ τὰ τάχιστα περιιόντα ὑπὸ τῶν βραδύτερον ἰόντων ἐφαίνετο καταλαμβάνοντα καταλαμβάνεσθαι· πάντας γὰρ τοὺς κύκλους αὐτῶν στρέφουσα ἕλικα διὰ τὸ διχῇ κατὰ [39b] τὰ ἐναντία ἅμα προϊέναι τὸ βραδύτατα ἀπιὸν ἀφ᾽ αὑτῆς οὔσης ταχίστης ἐγγύτατα ἀπέφαινεν.
Ἵνα δ᾽ εἴη μέτρον ἐναργές τι πρὸς ἄλληλα βραδυτῆτι καὶ τάχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὀκτὼ φορὰς πορεύοιτο, φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν ἐν τῇ πρὸς γῆν δευτέρᾳ τῶν περιόδων, ὃ δὴ νῦν κεκλήκαμεν ἥλιον, ἵνα ὅτι μάλιστα εἰς ἅπαντα φαίνοι τὸν οὐρανὸν μετάσχοι τε ἀριθμοῦ τὰ ζῷα ὅσοις ἦν προσῆκον, μαθόντα παρὰ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου [39c] περιφορᾶς. Νὺξ μὲν οὖν ἡμέρα τε γέγονεν οὕτως καὶ διὰ ταῦτα, ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος· μεὶς δὲ ἐπειδὰν σελήνη περιελθοῦσα τὸν ἑαυτῆς κύκλον ἥλιον ἐπικαταλάβῃ, ἐνιαυτὸς δὲ ὁπόταν ἥλιος τὸν ἑαυτοῦ περιέλθῃ κύκλον. Τῶν δ᾽ ἄλλων τὰς περιόδους οὐκ ἐννενοηκότες ἄνθρωποι, πλὴν ὀλίγοι τῶν πολλῶν, οὔτε ὀνομάζουσιν οὔτε πρὸς ἄλληλα συμμετροῦνται σκοποῦντες ἀριθμοῖς, ὥστε ὡς ἔπος [39d] εἰπεῖν οὐκ ἴσασιν χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας, πλήθει μὲν ἀμηχάνῳ χρωμένας, πεποικιλμένας δὲ θαυμαστῶς· ἔστιν δ᾽ ὅμως οὐδὲν ἧττον κατανοῆσαι δυνατὸν ὡς ὅ γε τέλεος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἁπασῶν τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα συμπερανθέντα τάχη σχῇ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίως

---

puissance opposée à la sienne. De là, Soleil, Hermès et l'étoile du matin rattrapent les autres et sont aussi bien rattrapés par eux. Quant aux autres astres, où précisément et pour quelles causes il les a fixés, si on les détaillait toutes, ce discours, [38e] qui est secondaire, donnerait une peine plus grande que ce à cause de quoi on parle. Ces astres en tout cas, peut-être plus tard, si nous en avons le loisir, trouveront le récit qu'ils méritent. Lorsque donc chacun de tous ceux qui devaient accomplir ensemble le temps atteignit le déplacement qui lui convient, et que, liés par des liens animés, les corps furent engendrés comme des vivants et eurent appris ce qui leur avait été ordonné, suivant donc le déplacement de l'autre [39a] qui est oblique qui passe par le déplacement du même, qui avance et est dominé, certains de ces corps parcourant un cercle plus grand, certains un cercle plus petit, ceux qui parcouraient le cercle plus petit tournaient plus vite, et ceux qui parcouraient le plus grand tournaient plus lentement. Les corps qui, par le déplacement du même, tournaient le plus vite, semblaient, en les rattrapant, être rattrapés par ceux qui avançaient plus lentement. En effet, le déplacement du même, faisant tourner en hélice tous leurs cercles, du fait qu'ils avançaient en même temps suivant [39b] deux déplacements opposés, faisait paraître comme le plus proche le corps qui s'éloignait le plus lentement du déplacement du même, qui est le plus rapide.
Et afin qu'il y ait une certaine mesure évidente pour la lenteur et la rapidité des uns par rapport aux autres, et que les corps aient accompli leur course autour des huit déplacements, c'est une lumière que le dieu a suspendue dans la deuxième des révolutions par rapport à la terre, qu'aujourd'hui nous avons appelée « Soleil », afin que, le plus possible, elle illuminât le ciel tout entier et que les vivants, tous ceux pour lesquels cela était convenable, participassent au nombre, l'ayant appris auprès du mouvement circulaire du même et [39c] du semblable.

Quando igitur sibi quidque eorum siderum cursum decorum est adeptum, ex quibus erat motus temporis consignandus, conligatisque corporibus uinculis animalibus cum animantia orta sunt eaque imperio parere didicerunt, tum ex alterius naturae motione transuersa in eiusdem naturae motum incurrentia in eaque haerentia atque inpedita, cum alia maiorem lustrarent orbem, alia minorem, tardius quae maiorem, celerius quae minorem, motu unius eiusdemque naturae quae uelocissime mouebantur, ea celeritate uinci a tardioribus et cum superabant superari uidebantur ; [31] omnis enim orbis eorum quasi helicis inflexione uertebat, qua bifariam contrarie simul procedentia efficiebant, ut, quod esset tardissimum, id proximum fieret celerrimo.

Atque ut esset mensura quaedam euidens, quae in octo cursibus celeritates tarditatesque declararet, deus ipse solem quasi lumen accendit ad secundum supra terram ambitum, ut quam maxime caelum omnibus conluceret animantesque, quibus ius esset doceri, ab eiusdem motu et ab eo quod simile esset numerorum naturam uimque cognoscerent. [32] Nox igitur et dies ad hunc modum et ob has generata causas unum circumitum orbis efficit sapientissimum atque optimum, mensis autem, quando luna lustrato suo cursu solem consecuta est, annus, ubi sol suum totum confecit et peragrauit orbem. [33] Ceterorum autem siderum ambitus ignorantes homines praeter admodum paucos neque nomen appellant neque inter se numero commetiuntur ; itaque nesciunt hos siderum errores id ipsum esse quod rite dicitur tempus, multitudine infinita, uarietate admirabili praeditos ; ac tamen illud perspici et intellegi potest, absoluto perfectoque numero temporis absolutum annum perfectumque tunc compleri denique, cum se octo ambitus confectis suis cursibus ad idem caput rettulerunt cumque eos

---

atteint le cours qui lui convenait, astres à partir desquels le mouvement du temps devait être indiqué, et quand, leurs corps ayant été liés par des liens animés, ils naquirent en tant qu'êtres vivants et eurent appris à se soumettre aux ordres, alors, [ces astres] qui se dirigent depuis le mouvement oblique de la nature de l'autre vers le mouvement de la nature du même, et qui sont fixés et entravés dans ce mouvement de l'autre, comme les uns parcouraient un cercle plus grand et les autres un cercle plus petit, ceux qui parcouraient un cercle plus grand se déplaçaient plus lentement et ceux qui parcouraient un cercle plus petit, se déplaçaient plus rapidement, ceux qui étaient mus le plus rapidement par le mouvement de la nature du même et du semblable semblaient être surpassés en vitesse par les plus lents et, quand ils les dépassaient, semblaient être dépassés par eux. [31] En effet, chacun de leurs cercles tournaient en suivant pour ainsi dire la courbure d'une hélice, par laquelle [les astres], avançant simultanément sur deux plans en sens contraire, avaient pour effet que celui qui était le plus lent devînt le plus proche du plus rapide.

Et pour qu'il y eût une certaine mesure manifeste, qui exprimât, dans les huit courses, les vitesses et les lenteurs, le dieu alluma lui-même le soleil, comme un éclairage, sur le second mouvement circulaire au-dessus de la terre, afin que le ciel resplendît le plus possible pour tous et que les êtres animés, qui avaient le droit d'être instruits, apprissent, par le mouvement du même et par celui qui était semblable, l'influence et la nature des nombres. [32] La nuit et le jour donc, ayant été engendrés de cette manière et pour ces raisons, forment une seule

ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ. Κατὰ ταῦτα δὴ καὶ τούτων ἕνεκα ἐγεννήθη τῶν ἄστρων ὅσα δι᾽ οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχεν τροπάς, ἵνα τόδε [39e] ὡς ὁμοιότατον ᾖ τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζῴῳ πρὸς τὴν τῆς διαιωνίας μίμησιν φύσεως.
Καὶ τὰ μὲν ἄλλα ἤδη μέχρι χρόνου γενέσεως ἀπείργαστο εἰς ὁμοιότητα ᾧπερ ἀπεικάζετο, τὸ δὲ μήπω τὰ πάντα ζῷα ἐντὸς αὐτοῦ γεγενημένα περιειληφέναι, ταύτῃ ἔτι εἶχεν ἀνομοίως. Τοῦτο δὴ τὸ κατάλοιπον ἀπηργάζετο αὐτοῦ πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν. Ἥιπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῷον, οἵαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι, καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν. Εἰσὶν δὴ τέτταρες, μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ [40a] πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἔνυδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον. Τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἴη, τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων εὔκυκλον ἐποίει, τίθησίν τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ συνεπόμενον, νείμας περὶ πάντα κύκλῳ τὸν οὐρανόν, κόσμον ἀληθινὸν αὐτῷ πεποικιλμένον εἶναι καθ᾽ ὅλον. Κινήσεις δὲ δύο προσῆψεν ἑκάστῳ, τὴν μὲν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτά, περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ [40b] τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν, ὑπὸ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ· τὰς δὲ πέντε κινήσεις ἀκίνητον καὶ ἑστός, ἵνα ὅτι μάλιστα αὐτῶν ἕκαστον γένοιτο ὡς ἄριστον. Ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας

Nuit et jour naquirent donc, de cette façon et pour ces raisons : c’est la révolution du mouvement circulaire unique et le plus sage ; mois, chaque fois que Séléné, ayant accompli le tour de son propre cercle, a rattrapé le soleil ; année, chaque fois que Soleil a acompli le tour de son propre cercle. Quant aux révolutions des autres astres, les humains, n’y ayant pas réfléchi, à l’exception d’une minorité de gens, ni ne les nomment ni ne les mesurent numériquement les unes par rapport en les observant, de sorte qu’ils [39d] ne savent pas, pour ainsi dire, qu’elles correspondent au temps, les courses errantes de ces astres, qui sont à la fois extraordinaires par leur nombre et enchevêtrées d’une manière merveilleusement variée. Cependant, il est tout à fait possible de concevoir que le nombre accompli du temps achève l’année accomplie chaque fois que les vitesses des huit révolutions sans exception, menées à terme les unes par rapport aux autres, atteignent le point final, après avoir été entièrement décomptées par le cercle du même qui avance également. En fonction et en vue de ces choses ont été engendrés tous ceux des astres qui, se déplaçant à travers le ciel, ont des mouvements de retour : afin que notre [39e] monde soit le plus semblable possible au vivant accompli et intelligible, pour imiter la nature éternelle.
Et le reste, jusqu’à la naissance du temps, a été réalisé à la ressemblance de ce dont précisément il était la copie, mais, du fait qu’il n’avait pas encore enveloppé tous les vivants à l’intérieur de lui une fois qu’ils seraient nés, en cela, il en était encore dissemblable. Donc, ce qu’il restait à réaliser, il l’a réalisé d’après la nature du modèle représenté. Comme donc, en tant qu’intellect, il voit les formes présentes dans ce qui est le vivant, quelles elles sont et en quel nombre, il pensa qu’il fallait que notre monde aussi en contienne des semblables et en même quantité. Il y en a quatre : l’une est le genre céleste des dieux, l’autre, [40a] le genre volant qui se déplace dans les airs, la troisième, l’espèce aquatique, et l’espèce pédestre et terrestre est la quatrième. Du genre divin donc, il a réalisé la plus grande partie de la forme à partir du feu, pour qu’il soit le plus brillant possible et le plus beau à voir, et, le rendant semblable au tout, il l’a créé bien arrondi, et, il le place conformément à la sagesse du cercle le plus dominant, pour qu’il suive ce tout, après l’avoir réparti tout autour du ciel en cercle, pour qu’il soit un véritable « cosmos », plein de variété. Et il attacha à chacun deux mouvements : le premier, sur place et à l’identique, puisqu’il a toujours [40b] des pensées

permensus est idem et semper sui similis orbis. [34] Has igitur ob causas nata astra sunt, quae per caelum penetrantia solstitiali se et brumali reuocatione conuerterent, ut hoc omne animal, quod uidemus, esset illi animali, quod sentimus, ad aeternitatis imitationem simillimum.
X. Et cetera quidem usque ad temporis ortum impressa ab illis quae imitabatur effinxerat ; sed quia nondum omne animal in mundo intus incluserat, ex ea parte deficiebat ad propositum exemplar imaginis similitudo. Quot igitur et quales animalium formas mens in speciem rerum intuens poterat cernere, totidem et tales in hoc mundo secum cogitauit effingere. [35] Erant autem animantium genera quattuor, quorum unum diuinum atque caeleste, alterum pinnigerum et aerium, tertium <aquatile, pedestre et> terrestre quartum. Diuinae animationis maxime speciem faciebat ex igne, ut et splendidissimus esset et aspectu pulcherrimus ; cumque eum similem uniuersi natura<e> efficere uellet, ad uolubilitatem rotundauit comitemque eum sapientiae quam optimae mentis effecit circumque omne caelum aequaliter distribuit, ut hunc uarietate distinctum bene Graeci κόσμον, nos lucentem mundum nominaremus. [36] Dedit autem diuinis duo genera motus, unum quod semper esset in eodem quodque et idem isdem de rebus atque uno modo cogitaret, alterum quod in antiquam partem a conuersione eiusdem et similis pelleretur ; quinque autem reliquis motibus orbum eum

---

révolution circulaire, la plus sage et la meilleure, mais il y a un mois, quand la lune, après que sa course a fait un tour, a rejoint le soleil, et il y a une année, lorsque le soleil a accompli et parcouru son propre cercle tout entier. [33] Quant aux mouvements des autres astres, les êtres humains ne les connaissant pas, sauf un tout petit nombre, ils ne leur donnent pas de nom ni ne les mesurent entre eux numériquement ; c'est pourquoi ils ne savent pas que ces errances des astres, pourvues d'une multitude infinie et d'une variété extraordinaire, sont cela même que l'on appelle couramment le temps. En revanche, il est possible de se rendre compte et de comprendre qu'une année accomplie et achevée est réalisée par un nombre achevé et accompli du temps une fois que les huit révolutions, leurs courses terminées, sont revenues à leur point de départ et que le cercle du même et toujours semblable à lui-même les a décomptées. [34] C'est donc pour ces raisons que sont nés les astres qui, s'enfonçant à travers le ciel, tournent suivant le mouvement de retour du solstice d'été et d'hiver, afin que ce vivant entier, que nous voyons, soit le plus semblable à ce vivant que nous pensons relativement à l'imitation de l'éternité.

X. Et tout le reste, jusqu'à la naissance du temps, il l'avait reproduit, à l'image de ces choses qu'il imitait ; mais parce qu'il n'avait pas encore enfermé chaque être vivant à l'intérieur du monde, en ce point la similitude de l'image faisait défaut par rapport au modèle qu'il s'était proposé. Il projeta donc de reproduire dans notre monde autant et de telles formes d'êtres vivants qu'en tant qu'intellect il pouvait voir, en posant son regard sur l'idée de chaque chose. [35] Or, il y avait quatre espèces d'êtres animés, dont l'une est divine et céleste, la deuxième aérienne et ailée, la troisième aquatique et la quatrième terrestre et dotée pieds. De l'espèce animée du divin, il faisait la forme surtout à partir du feu, pour qu'il fût le plus éclatant et le plus beau à voir ; et comme il voulait le réaliser semblable à la nature de l'univers, il l'arrondit en un mouvement circulaire, il en fit le compagnon de la sagesse la meilleure possible de l'intellect, et il distribua autour tout le ciel de manière égale, de sorte que celui-ci, orné par sa variété, les Grecs l'appellent à juste titre « κόσμος », et nous, nous l'appelions « monde brillant ». [36] Et il donna aux êtres divins deux sortes de mouvement : l'un, qui fût toujours au même endroit et qui pensât la même chose au sujet des mêmes choses, toujours de

γέγονεν ὅσ᾽ ἀπλανῆ τῶν ἄστρων ζῷα θεῖα ὄντα καὶ ἀίδια καὶ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ στρεφόμενα ἀεὶ μένει· τὰ δὲ τρεπόμενα καὶ πλάνην τοιαύτην ἴσχοντα, καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐρρήθη, κατ᾽ ἐκεῖνα γέγονεν. Γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν, ἰλλομένην[11] δὲ [40c] τὴν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασιν. Χορείας δὲ τούτων αὐτῶν καὶ παραβολὰς ἀλλήλων, καὶ [περὶ] τὰς τῶν κύκλων πρὸς ἑαυτοὺς ἐπανακυκλήσεις καὶ προχωρήσεις, ἔν τε ταῖς συνάψεσιν ὁποῖοι τῶν θεῶν κατ᾽ ἀλλήλους γιγνόμενοι καὶ ὅσοι καταντικρύ, μεθ᾽ οὕστινάς τε ἐπίπροσθεν ἀλλήλοις ἡμῖν τε κατὰ χρόνους οὕστινας ἕκαστοι κατακαλύπτονται καὶ πάλιν ἀναφαινόμενοι φόβους καὶ σημεῖα τῶν [40d] μετὰ ταῦτα γενησομένων τοῖς οὐ δυναμένοις λογίζεσθαι πέμπουσιν, τὸ λέγειν ἄνευ δι᾽ ὄψεως τούτων αὖ τῶν μιμημάτων μάταιος ἂν εἴη πόνος· ἀλλὰ ταῦτά τε ἱκανῶς ἡμῖν ταύτῃ καὶ τὰ περὶ θεῶν ὁρατῶν καὶ γεννητῶν εἰρημένα φύσεως ἐχέτω τέλος.

Περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν μεῖζον ἢ καθ᾽ ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δέ που τούς γε αὑτῶν προγόνους εἰδόσιν· ἀδύνατον οὖν θεῶν [40e] παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ᾽ ὡς οἰκεῖα φασκόντων ἀπαγγέλλειν ἑπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον. Οὕτως οὖν κατ᾽ ἐκείνους ἡμῖν ἡ γένεσις περὶ τούτων τῶν θεῶν ἐχέτω καὶ λεγέσθω. Γῆς τε καὶ Οὐρανοῦ παῖδες Ὠκεανός τε καὶ Τηθὺς ἐγενέσθην, τούτων δὲ Φόρκυς Κρόνος τε καὶ Ῥέα καὶ ὅσοι μετὰ [41a] τούτων, ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ῥέας Ζεὺς Ἥρα τε καὶ

---

identiques à lui-même au sujet des mêmes choses, et le second, vers l'avant, puisqu'il est dominé par le mouvement circulaire du même et du semblable. Relativement aux cinq autres mouvements, chacun d'eux est immobile et fixe, afin d'être, le plus possible, le meilleur possible. Voilà pour quelle cause naquirent tous ceux des astres non errants qui toujours restent fixes, parce qu'ils sont des vivants qui sont divins, éternels, et qui tournent à l'identique sur place. Quant à ceux qui ont des mouvements de retour et possèdent une telle errance, ils sont nés, comme on l'a dit précédemment.

Et Terre, il l'a combinée pour être notre nourrice, pour qu'elle s'enroule [40c] autour de l'axe étendu entièrement, gardienne et artisane de la nuit et du jour, première et plus ancienne des divinités qui ont eu naissance à l'intérieur du ciel. Dire les danses de ces astres eux-mêmes et les conjonctions des uns avec les autres, dire les trajectoires circulaires et les dépassements des cercles les uns par rapport aux autres, et dire quels sont les dieux qui, dans ces chevauchements, sont cachés les uns des autres, et tous ceux qui sont face à face, et derrière lesquels ils sont cachés les uns des autres, et à quels moments ils nous sont chacun cachés et, lorsqu'ils sont à nouveau brillants, quelles peurs et quels signes de [40d] ce qui va advenir ils envoient à ceux qui ne sont pas capables de le calculer, dire cela sans voir à leur tour des imitations de ces choses, serait une peine inutile. Mais en voilà assez pour nous ainsi et que ce qui a été dit sur la nature des dieux visibles et engendrés trouve son terme.

Quant aux autres divinités, dire et connaître leur naissance est une tâche trop grande pour nous, et il faut se fier à ceux qui en ont parlé auparavant, qui étaient les rejetons des dieux – à ce qu'ils affirmaient – et qui connaissaient clairement, je suppose, leurs propres ancêtres. Il est donc impossible de ne pas croire des enfants des dieux, bien qu'ils parlent sans démonstrations probables et nécessaires, mais puisqu'ils affirment rapporter des histoires familiales, il faut, suivant l'usage, les croire.

---

[11] Nous conservons l'établissement du texte de J. Burnet, contre A. Rivaud, qui lit εἰλλομένην. Les récents travaux de G. Jonkers ont appuyé le choix de J. Burnet, puisque G. Jonkers a montré que les corrections de ἰλλομένην en εἰλλομένην dans le manuscrit Y venaient d'une main différente, probablement influencée par la doctrine aristotélicienne. Voir G. JONKERS, *The textual tradition of Plato's Timaeus and Critias*, *op. cit.*, p. 25, et p. 192. Voir aussi notre chapitre 7, p. 455-461.

uoluit esse et expertem, immobilem et stantem, ex quo genere ea sunt sidera, quae infixa caelo non mouentur loco, quae sunt animantia eaque diuina, ob eamque causam suis sedibus inhaerent et perpetuo manent. Quae autem uaga et mutabili erratione labuntur ita generata sunt, ut supra diximus. [37] Iam uero terram altricem nostram, quae traiecto axi sustinetur, diei noctisque effectricem eandemque custodem, antiquissimam deorum omnium uoluit esse eorum, qui intra caelum gignerentur. Lusiones autem deorum et inter ipsos deos concursiones, quaeque in orbibus eorum conuersiones quaeque antecessiones eueniant, cumque inter se paene contingant, eos qui prope copulentur contrariaque regione, et pone quos aut ante labantur, quisque temporibus a nostro aspectu oblitescant rursusque emersi terrorem incutiant rationis expertibus, si uerbis explicare conemur nullo posito ob oculos simulacro earum rerum, frustra suscipiatur labor. Sed haec satis sint dicta nobis, quae<que> de deorum, qui cernuntur quique sunt orti, natura praefati sumus, habeant hunc terminum.

XI. [38] Reliquorum autem, quos Graeci δαίμονας appellant, nostri opinor Lares, si modo hoc recte conuersum uideri potest, et nosse et nuntiare ortum eorum maius est quam ut profiteri nos scire audeamus. Credendum nimirum est ueteribus et priscis, ut aiunt, uiris, qui se progeniem deorum esse dicebant itaque eorum uocabula nobis prodiderunt. Nosse autem generatores suos optime poterant, ac difficile factu est a deis ortis fidem non habere : quamquam nec argumentis nec rationibus certis eorum oratio confirmatur ; sed quia de suis nobis rebus uidentur loqui, ueteri legi morique parendum est. [39] Sic igitur, ut ab his est

---

la même façon, l'autre, qui fût poussé vers l'avant par le mouvement circulaire du même et du semblable. Quant aux cinq mouvements restants, il voulut que l'espèce divine en fût privée et dépourvue, et qu'elle se tînt fixe et immobile. À ce genre appartiennent les astres, qui, fixés dans le ciel, ne changent pas de position et qui sont des êtres animés et divins, et pour cette raison, restent attachés à leurs places, et demeurent indéfiniment. En revanche, ceux qui glissent en une errance vagabonde et changeante, sont engendrés de la façon que nous avons dite plus haut.

[37] Quant à la terre, notre nourrice, qui est soutenue par un axe traversant, gardienne et créatrice du jour et de la nuit, il voulut qu'elle fût la plus ancienne de toutes les divinités qui naquirent au sein du ciel. Les jeux de ces dieux et les rencontres entre ces dieux eux-mêmes, quels mouvements circulaires et quels dépassements se produisent dans leurs cercles, alors qu'ils se frôlent les uns les autres, lesquels s'associent tout près, lesquels le font par un côté opposé, derrière ou devant lesquels ils glissent et à quels moments ils échappent à notre vue ou au contraire en se montrant, inspirent la terreur à ceux qui sont dépourvus de raison, si nous entreprenions de l'expliquer par des mots, alors qu'aucune représentation de ces choses n'est placée sous nos yeux, nous perdrions notre peine. Mais nous en avons suffisamment dit à ce sujet, et que nos propos précedents sur les dieux, ceux que l'on voit et qui sont nés, trouvent ici leur terme.

XI. [38] Quant aux autres divinités, que les Grecs appellent daimones, et les nôtres, je crois, « Lares » (si du moins on peut considérer que cette traduction est juste), connaître et annoncer leur naissance est un sujet trop grand pour que nous osions déclarer le savoir. Il faut assurément se fier aux anciens et aux hommes « des premiers âges » comme on dit, qui se disaient progénitures des dieux et ainsi nous ont transmis leurs noms. Ce sont eux qui pouvaient le mieux connaître leurs géniteurs, et il est difficile de ne pas accorder foi à ceux qui sont nés des dieux, bien que leur discours ne soit confirmé ni par des arguments ni par des raisonnements certains. Mais, parce qu'ils semblent nous parler de choses qui les concernent,

πάντες ὅσους ἴσμεν ἀδελφοὺς λεγομένους αὐτῶν, ἔτι τε τούτων ἄλλους ἐκγόνους · ἐπεὶ δ᾽ οὖν πάντες ὅσοι τε περιπολοῦσιν φανερῶς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ᾽ ὅσον ἂν ἐθέλωσιν θεοὶ γένεσιν ἔσχον, λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας τάδε.

"Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι᾽ ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. Τὸ μὲν οὖν δὴ [41b] δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι᾽ ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ᾽ ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ᾽ ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε. Νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε. Θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα· τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντ᾽ ἐν [41c] αὐτῷ γένη ζῴων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι. Δι᾽ ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ᾽ ἄν· ἵνα οὖν θνητά τε ᾖ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῴων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. Καὶ καθ᾽ ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος [41d] ἐγὼ παραδώσω· τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῷα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε".

Qu'il en soit donc ainsi, à les en croire, pour nous, de la naissance de ces dieux-là et qu'elle soit énoncée. Enfants de Terre et de Ciel, sont tous les deux nés Océan et Téthys ; d'eux sont nés Phorkys, Kronos, Rhéa et tous ceux nés avec eux, de Kronos et Rhéa : Zeus, Héra et tous ceux dont nous savons qu'ils sont dits leurs frères, et encore d'autres, rejetons de ces derniers. Lorsque donc, tous ceux qui accomplissent leur course à la vue de tous et ceux qui se montrent autant qu'ils le veulent, eurent naissance en tant que dieux, celui qui a engendré notre tout leur dit ces mots :

« Dieux fils des dieux, œuvres dont je suis, moi, l'artisan et le père, par mon entremise vous êtes nés indissolubles, tant que moi, du moins, je ne veux pas que vous soyez dissous. Assurément, [41b] tout ce qui a été uni peut être dissous, en revanche, ce qui a été bien ajusté et qui se tient bien, vouloir le dissoudre, c'est le propre d'un mauvais. C'est pourquoi, puisque, en vérité, vous êtes nés, vous n'êtes pas immortels ni indissolubles du tout, mais vous ne serez en rien dissous, ni n'obtiendrez un sort de mortel, puisque vous avez obtenu en partage ma volonté, qui est un lien plus fort encore et qui détient plus d'autorité que ceux par lesquels, lorsque vous naissiez, vous avez été unis ensemble. Maintenant donc, ce que je vous dis en vous le montrant, prenez-en connaissance. Il reste encore des espèces mortelles – trois – qui ne sont pas nées. Mais si elles ne naissent pas, le ciel sera inaccompli ; en effet [41c] il ne contiendra pas en lui-même la totalité des espèces de vivants, or il le faut, s'il doit être suffisamment accompli. Or, si c'est par mon entremise que ces espèces naissaient et participaient à la vie, elles égaleraient les dieux ; afin donc qu'elles soient mortelles et que notre tout soit réellement tout entier, tournez-vous, conformément à la nature, vous, vers la production des vivants et imitez ma propre puissance qui s'est manifestée lors de votre naissance. Et en ce qui concerne cette partie d'eux qui doit porter le même nom que les

traditum, horum deorum ortus habeatur atque dicatur, ut Oceanum Salaciamque Caeli satu Terraeque conceptu generatos editosque memoremus, ex his Saturnum et Opem, deinceps Iouem atque Iunonem, reliquos, <quos> fratres inter se agnatosque usurpari atque appellari uidemus, et eorum, ut utamur ueteri uerbo, prosapiam. [40] Quando igitur omnes et qui mouentur palamque se ostendunt et qui eatenus nobis clarantur, qua ipsi uolunt, creati sunt, tum ad eos is deus, qui omnia genuit, fatur haec :
« Vos, qui deorum satu orti estis, adtendite. Quorum operum ego parens effectorque sum, haec sunt indissoluta me inuito : quamquam omne conligatum solui potest, sed haudquaquam boni est ratione uinctum uelle dissoluere. Sed quoniam estis orti, inmortales uos quidem esse et indissolubiles non potestis, neutiquam tamen dissoluemini, neque uos ulla mortis fata periment nec fraus ualentior quam consilium meum, quod maius est uinculum ad perpetuitatem uestram quam illa, quibus estis tum, cum gignebamini, conligati. [41] Quid sentiam igitur cognoscite. Tria genera nobis reliqua sunt eaque mortalia, quibus praetermissis caeli absolutio perfecta non erit : omnia enim genera animalium conplexu non tenebit, teneat autem oportebit, ut ex eodem ne quid absit. Quae a me ipso effecta sint, deorum uitam possint adaequare ; ut igitur mortali condicione generentur, uos suscipite ut illa gignatis imiteminique uim meam, qua me in uestro ortu usum esse meministis. In quibus qui tales creantur, ut deorum inmortalium quasi gentiles esse debeant, diuini generis appellentur teneantque omnium animantium principatum uobisque iure et lege uolentes pareant. Quorum uobis initium satusque tradetur a me, uos autem ad id, quod erit inmortale, partem adtexitote mortalem ; ita orientur animantes, quos et uiuos alatis et consumptos sinu recipiatis. »

---

il faut céder à la loi et à l'usage anciens. [39] Que soit donc, comme ils l'ont rapporté, considérée et énoncée ainsi la naissance de ces dieux : rappelons qu'Océan et Salacia ont été engendrés et mis au monde par la semence du Ciel et la gestation de la Terre, de ceux-ci Saturne et Ops, ensuite Jupiter et Junon, les autres, dont nous voyons qu'ils sont appelés et désignés frères et agnats les uns des autres, et, pour utiliser un mot ancien, le « lignage » de ceux-ci. Lorsque donc tous, ceux qui se meuvent et se montrent ouvertement, et ceux qui se révèlent à nous dans la mesure où ils le veulent bien eux-mêmes, furent créés, alors le dieu qui engendra toutes choses leur dit ces mots :
« Vous qui êtes nés de la semence des dieux, écoutez-moi. Ces œuvres dont je suis le parent et le producteur ne peuvent pas être dissoutes contre mon gré : certes, tout ce qui a été lié ensemble peut être dissous, mais vouloir dissoudre ce qui a été attaché par la raison n'est jamais le fait du bien. Mais puisque vous êtes nés, vous, en tout cas, vous ne pouvez pas être immortels ni indissolubles, vous ne serez cependant en aucune manière dissous, et aucun destin mortel ne vous fera périr ni [aucun] dommage plus fort que ma volonté, qui est pour votre perpétuité, un lien plus grand que ceux par lesquels vous, lorsque vous étiez engendrés, avez été liés ensemble. [41] Apprenez donc ce que je pense. Il nous reste trois espèces et elles sont mortelles. Si on les néglige, l'achèvement accompli du ciel ne sera pas atteint : en effet, il ne contiendra pas toutes les espèces de vivants dans son étreinte ; or, il faut qu'il les contienne, afin qu'à lui-même rien ne manque. Or, tout ce qui aurait été produit par moi pourrait égaler la vie des dieux : pour que donc elles soient engendrées selon la condition mortelle, chargez-vous de les engendrer et imitez ma puissance que, vous vous en souvenez, j'ai utilisée pour votre naissance. Parmi ces vivants, ceux qui sont créés de manière à devoir être, pour ainsi dire, des « parents » des dieux immortels, qu'ils soient appelés de l'espèce divine et tiennent la prédominance parmi tous les êtres animés, qu'ils vous obéissent

Ταῦτ᾽ εἶπε, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μέν τινα τὸν αὐτόν, ἀκήρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα. Συστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλεν ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις, [41e] ἔνειμέν θ᾽ ἑκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς, ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μήτις ἐλαττοῖτο ὑπ᾽ αὐτοῦ, δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων [42a] φῦναι ζῷων τὸ θεοσεβέστατον, διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἴη γένος ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ. Ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ᾽ ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν, πρῶτον μὲν αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἴη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων σύμφυτον γίγνεσθαι, δεύτερον δὲ ἡδονῆ καὶ λύπῃ μεμειγμένον ἔρωτα, πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμὸν ὅσα [42b] τε ἑπόμενα αὐτοῖς καὶ ὁπόσα ἐναντίως πέφυκε διεστηκότα· ὧν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκῃ βιώσοιντο, κρατηθέντες δὲ ἀδικίᾳ. Καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἕξοι, σφαλεὶς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ [42c] δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ· μὴ παυόμενός τε ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον ὃν κακύνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἴς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλοῖ θήρειον φύσιν, ἀλλάττων τε οὐ πρότερον

---

immortels, qui est dite divine et qui guide, en eux, ceux qui désirent toujours vous suivre et suivre la justice, après l'avoir ensemencée et commencée, [41d] c'est moi qui vous la transmettrai. Mais pour le reste, vous, entrelaçant le mortel à l'immortel, produisez et engendrez des vivants, faites-les croître en les nourrissant et, lorsqu'à l'inverse ils périssent, recueillez-les. »

Il dit ces mots et, se penchant à nouveau sur le cratère qu'il avait utilisé précédemment, dans lequel il avait mêlé et mélangé l'âme du tout, il y versait les restes des mélanges précédents, en mélangeant d'une certaine manière identiquement, mais en ne mélangeant plus des ingrédients purs de la même manière, mais de deuxième et troisième ordre. Après l'avoir constitué, il divisa le tout en autant d'âmes que d'astres, [41e] distribua chacune à chacun, et, les ayant fait monter comme dans un char, il leur montra la nature du tout et leur dit les lois qui leur étaient destinées, à savoir qu'une première naissance serait fixée identique pour tous, afin que personne ne fût rendu inférieur par lui ; qu'il faudrait que les âmes, ayant été semées dans les instruments de temps qui convenaient chacun à chaque type d'âme, [42a] fissent naître le vivant qui honore le plus les dieux ; et que, comme la nature humaine est double, le plus fort serait l'espèce que l'on nommerait par la suite « homme ». Chaque fois que les âmes étaient implantées, par nécessité, dans des corps, et chaque fois que s'approchait ou s'éloignait de leur corps tantôt une chose tantôt une autre, il était nécessaire que naisse d'abord la faculté de sentir, de même nature pour tous, née d'affections violentes, ensuite le désir, mélangé au plaisir et à la peine et, en plus de ces derniers, la peur et le courage et tout ce qui [42b] s'ensuit et tout ce qui au contraire est opposé par nature. Ces affections, s'ils parvenaient à les dominer, alors ils vivraient une vie juste, mais s'ils étaient dominés par elles, alors ils vivraient une vie injuste. Et celui qui aurait bien vécu le temps convenu, après être retourné dans la demeure de l'astre qui lui correspond, aurait une vie heureuse et accoutumée à cet astre, mais s'il échouait en cela, il prendrait, lors de sa [42c] deuxième naissance, une nature de femme ; et s'il ne mettait pas fin, dans ces affections encore, à son vice, il prendrait toujours, à la ressemblance de l'origine de son comportement, une nature similaire : celle d'une bête. Et, en la prenant à son tour, il ne ferait pas cesser ses peines avant que, ayant

XII. [42] Haec ille dixit ; deinde ad temperationem superiorem reuertit, in qua omnem animum uniuersae naturae temperans permiscebat superiorisque permixtionis reliquias fundens aequabat eodem modo ferme, nisi quod non ita incorrupta, ut ea quae semper idem, sed ab iis secundum sumebat atque etiam tertium. [43] Toto igitur omni constituto sideribus parem numerum distribuit animorum et singulos adiunxit ad singula atque ita quasi in currum uniuersitatis inposuit commonstrauitque leges fatales ac necessarias et ostendit primum ortum unum fore omnibus eumque moderatum atque constantem nec ab ullo inminutum ; satis autem et quasi sparsis animis fore uti certis temporum interuallis oreretur animal, quod esset ad cultum deorum aptissimum. [44] Sed cum duplex esset natura generis humani, sic se res habebat, ut praestantius genus esset eorum, qui essent futuri uiri. Cum autem animis corpora necessitate inseuisset cumque ad corpora [necessitate] tum accessio fieret tum abscessio, principio necesse erat sensum exsistere unum communemque omnium uehementiore motu excitatum coniunctumque naturae, deinde uoluptate et molestia mixtum amorem, post iram et metum et reliquos motus animi comites superiorum et his etiam contrarios dissidentesque. Quos qui ratione rexerit, iuste uixerit, qui autem iis se dederit, iniuste. [45] Atque ille qui recte atque honeste curriculum uiuendi a natura datum confecerit ad illud astrum, quocum aptus fuerit, reuertetur ; qui autem inmoderate et intemperate uixerit, eum secundus ortus in

---

volontiers par le droit et la loi. Leur principe et leur semence vous seront transmises par moi, et vous, vous tisserez, à ce qui sera immortel, la partie mortelle ; c'est ainsi que naîtront les êtres animés, que, vivants, vous nourrirez, et morts, vous recueillerez en votre sein. »

XII. [42] Il dit ces mots. Ensuite, il retourna au mélange précédent, dans lequel il mêlait et mélangeait toute l'âme de la nature tout entière, et versant les restes de la mixture précédente il l'équilibrait à peu près de la même façon, si ce n'est qu'il n'était pas inaltéré, comme les choses qui sont toujours les mêmes, mais il tirait de ces restes un second et même un troisième mélange. [43] Une fois le tout constitué en entier, il distribua un nombre d'âmes égal [au nombre d']astres, associa chaque âme à son astre, les posa sur le « char de l'univers » en quelque sorte, leur indiqua les lois fatales et inéluctables et leur exposa que la première naissance serait unique pour tous, qu'elle serait réglée et invariable sans être amoindrie par quiconque, et que, une fois les âmes semées et pour ainsi dire « disséminées », il arriverait que, à des intervalles de temps déterminés, naisse l'être vivant qui serait le plus apte au culte des dieux. [44] Mais, comme la nature de l'espèce humaine est double, il en était ainsi : l'espèce la plus éminente était celle de ceux qui seraient, à l'avenir, des hommes. Comme il avait, par nécessité, greffé les corps aux âmes, et comme se produisait [par nécessité] à la fois un rapprochement vers les corps et un éloignement, il était nécessaire que, d'abord, une faculté de sentir existe unique et commune à tous, provoquée par un mouvement violent, et liée à leur nature, ensuite qu'existe l'amour, mélangé au désir et à la peine, puis la colère et la crainte et les mouvements de l'âme restants : les compagnons des précédents et même ceux qui sont contraires et opposés à ceux-là. Ces mouvements de l'âme, celui qui les aura gouvernés par la raison, aura vécu une vie conforme à la justice, mais celui qui se sera dévoué à eux, aura vécu une vie non conforme à la justice. [45] Et celui qui aura accompli, de façon droite et honnête, le cours de la vie donné par la nature, retournera à l'astre qui lui est approprié ; mais celui qui aura vécu une vie sans mesure ni équilibre, une seconde naissance lui donnera l'apparence d'une femme. Et, s'il ne met toujours pas fin à ses vices, il sera

πόνων λήξοι, πρὶν τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὐτῷ συνεπισπώμενος τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος [42d] καὶ γῆς, θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα, λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως.

Διαθεσμοθετήσας δὲ πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων ἀναίτιος, ἔσπειρεν τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ᾽ εἰς σελήνην, τοὺς δ᾽ εἰς τἆλλα ὅσα ὄργανα χρόνου· τὸ δὲ μετὰ τὸν σπόρον τοῖς νέοις παρέδωκεν θεοῖς σώματα πλάττειν θνητά, τό τ᾽ ἐπίλοιπον, ὅσον ἔτι ἦν ψυχῆς ἀνθρωπίνης δέον [42e] προσγενέσθαι, τοῦτο καὶ πάνθ᾽ ὅσα ἀκόλουθα ἐκείνοις ἀπεργασαμένους ἄρχειν, καὶ κατὰ δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ ἄριστα τὸ θνητὸν διακυβερνᾶν ζῷον, ὅτι μὴ κακῶν αὐτὸ ἑαυτῷ γίγνοιτο αἴτιον.
Καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει· μένοντος δὲ νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπείθοντο αὐτῇ, καὶ λαβόντες ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζῴου, μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν, πυρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι [43a] μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν, εἰς ταὐτὸν τὰ λαμβανόμενα συνεκόλλων, οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συνείχοντο δεσμοῖς, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀοράτοις

---

vaincu par la raison la masse abondante, qui naîtra par la suite, faite de feu, d'eau, d'air [42d] et de terre, qui est tumultueuse et irraisonnée, en l'attirant à lui par la révolution du même et du semblable qui est en lui-même, il ne revienne à la forme de sa première et excellente disposition.

Après leur avoir prescrit toutes ces choses, afin de ne pas être responsable de la méchanceté à venir de chacun d'eux, il sema certaines âmes dans Terre, d'autres dans Séléné, d'autres encore dans les autres qui sont autant d'instruments du temps. Après ce semis, il permit aux jeunes dieux de modeler des corps mortels, et, le reste, tout ce qu'il manquait d'âme humaine [42e] pour qu'elle naisse ensuite, cela et tout ce qui s'ensuit, après les avoir réalisés, il leur permit de les commander, et, dans la mesure du possible, de piloter, de la manière la plus belle et la meilleure possible, le vivant mortel – si ce n'est que ce dernier devenait lui-même cause de ses propres maux.

Et lui, ayant ainsi réparti toutes ces choses, il demeurait dans la disposition qui lui était habituelle. Alors qu'il demeurait ainsi, ses enfants, ayant compris l'ordre de leur père, y obéirent : ayant pris le principe immortel du vivant mortel, imitant leur artisan, empruntant au monde des parties de feu, de terre, d'eau et d'air [43a] qui devaient être rendues en retour, ils soudaient ensemble les parties prises en une même chose, en les alliant non pas au moyen des liens indissolubles par lesquels eux-mêmes étaient maintenus ; mais, au moyen de chevilles serrées et invisibles du fait de leur petite taille, faisant de chaque corps une unité à partir de toutes ces choses, ils attachaient les révolutions de l'âme immortelle dans un corps qui subit flux et reflux. Or celles-là, ayant été attachées à un fleuve abondant, ni ne dominaient le corps ni n'étaient dominées par lui, mais elles étaient emportées et elles l'emportaient violemment, de sorte que [43b] l'ensemble bougeait comme un vivant, sans ordre assurément, quelle que

figuram muliebrem transferet, et si ne tum quidem finem uitiorum faciet, grauius etiam iactabitur et in suis moribus simillimas figuras pecudum et ferarum transferetur neque terminum malorum prius adspiciet quam illam sequi coeperit conuersionem, quam habebit in se ipse eiusdem et [uni] similis innatam et insitam : quod tum eueniet, cum illa, quae ex igni anima aqua terra turbulenta et rationis expertia insederint, ratione depulerit et ad primam atque optimam affectionem animi peruenerit.

XIII. [46] Quae cum ita designasset seseque, si quid postea fraudis aut uitii euenisset, extra omnem culpam causamque posuisset, alios[que] in terram, alios in lunam, alios in reliquas mundi partes, quae sunt [ad] spatiorum temporis signa et notae constitutae, spargens quasi serebat. Post autem eam sationem dis, ut ita dicam, iunioribus permisit ut corpora mortalia effingerent, quantumque esset reliquum ex humano animo, quod deberet accedere, id omne et quae consequentia essent perpolirent et absoluerent, deinde ut huic animanti principes se ducesque praeberent uitamque eius quam pulcherrime regerent et gubernarent, quatenus non ipse bene factus sua culpa sibi aliquid miseriae quaereret.

[47] Atque is quidem, qui cuncta conposuit, constanter in suo manebat statu ; qui autem erant ab eo creati, cum parentis ordinem cognouissent, hunc sequebantur. Itaque cum accepissent inmortale principium mortalis animantis, imitantes genitorem et effectorem sui particulas

---

malmené encore plus rigoureusement et il prendra l'apparence d'un animal – bétail ou bête sauvage – qui lui sera le plus semblable, au regard de ses propres mœurs ; et il n'apercevra pas la fin de ses malheurs avant de commencer à suivre cette révolution du même et du semblable, qu'il aura innée et implantée en lui-même. Cela arrivera, lorsqu'il aura repoussé par la raison ces choses faites de feu, d'air, d'eau, de terre, désordonnées et dépourvues de raison, qui s'étaient installées, et qu'il sera parvenu à l'état initial et excellent de son âme.

XIII. [46] Comme il avait ainsi indiqué ces choses et que, si quelque dommage ou vice se produisait par la suite, il s'était soustrait à toute faute et à toute causalité, disséminant les âmes, les unes sur terre, d'autres sur la lune et d'autres sur les autres parties du monde, qui ont été établies comme repères et marques des intervalles de temps, il les « semait », pour ainsi dire. Après ce semis, il permit aux « plus jeunes » dieux, comme on dit, de façonner les corps mortels, et de parfaire et d'achever tout ce qu'il restait d'âme humaine à ajouter, tout cela et les choses qui s'ensuivent, ensuite de se présenter à cet être animé comme guides et chefs, et de régir et gouverner sa vie de la plus belle façon possible, dans la mesure où l'être animé lui-même, puisqu'il a été fait selon le bien, ne chercherait pas à se procurer, par sa propre faute, quelque malheur.

[47] En outre, celui qui arrangea toutes les choses ensemble restait continuellement dans son état ; et ceux qui avaient été créés par lui, comme ils avaient appris l'ordre de leur parent, le suivaient. C'est pourquoi alors qu'ils avaient reçu le principe immortel de l'être animé mortel, imitant leur géniteur et producteur, ils empruntaient au monde des petites parties de feu, de terre, d'eau et d'air, qu'ils devaient rendre en retour, et ils les attachaient ensemble entre elles, et ce n'est pas par les mêmes liens par lesquels ils étaient eux-mêmes liés ensemble, mais par des liens invisibles du fait de leur petitesse, des sortes de « petites chevilles » serrées et fondues dans les corps, qu'ils faisaient un seul corps à partir de toutes ces petites parties et ils attachaient les révolutions de l'âme divine au corps qui subit flux et reflux. [48] C'est pourquoi ces mouvements, immergés dans le flot, ne se maintenaient ni n'étaient maintenus, mais ils s'emportaient et étaient emportés avec une grande violence. Ainsi ce vivant entier

πυκνοῖς γόμφοις συντήκοντες, ἓν ἐξ ἁπάντων ἀπεργαζόμενοι σῶμα ἕκαστον, τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον. Αἱ δ᾽ εἰς ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι πολὺν οὔτ᾽ ἐκράτουν οὔτ᾽ ἐκρατοῦντο, βίᾳ δὲ ἐφέροντο καὶ ἔφερον, ὥστε τὸ [43b] μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῷον, ἀτάκτως μὴν ὅπῃ τύχοι προϊέναι καὶ ἀλόγως, τὰς ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἔχον· εἵς τε γὰρ τὸ πρόσθε καὶ ὄπισθεν καὶ πάλιν εἰς δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ κάτω τε καὶ ἄνω καὶ πάντῃ κατὰ τοὺς ἓξ τόπους πλανώμενα προῄειν.

[...]

Τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν κατόπτρων εἰδωλοποιίαν καὶ πάντα ὅσα ἐμφανῆ καὶ λεῖα, κατιδεῖν οὐδὲν ἔτι χαλεπόν. Ἐκ γὰρ τῆς ἐντὸς ἐκτός τε τοῦ πυρὸς ἑκατέρου κοινωνίας ἀλλήλοις, ἑνός τε αὖ περὶ τὴν λειότητα ἑκάστοτε γενομένου καὶ πολλαχῇ μεταρρυθμισθέντος, [46b] πάντα τὰ τοιαῦτα ἐξ ἀνάγκης ἐμφαίνεται, τοῦ περὶ τὸ πρόσωπον πυρὸς τῷ περὶ τὴν ὄψιν πυρὶ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν συμπαγοῦς γιγνομένου. Δεξιὰ δὲ φαντάζεται τὰ ἀριστερά, ὅτι τοῖς ἐναντίοις μέρεσιν τῆς ὄψεως περὶ τἀναντία μέρη γίγνεται ἐπαφὴ παρὰ τὸ καθεστὸς ἔθος τῆς προσβολῆς· δεξιὰ δὲ τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ἀριστερὰ τοὐναντίον, ὅταν μεταπέσῃ συμπηγνύμενον ᾧ συμπήγνυται φῶς, [46c] τοῦτο δέ, ὅταν ἡ τῶν κατόπτρων λειότης, ἔνθεν καὶ ἔνθεν ὕψη λαβοῦσα, τὸ δεξιὸν εἰς τὸ ἀριστερὸν μέρος ἀπώσῃ τῆς ὄψεως καὶ θάτερον ἐπὶ θάτερον. Κατὰ δὲ τὸ μῆκος στραφὲν τοῦ προσώπου ταὐτὸν τοῦτο ὕπτιον ἐποίησεν πᾶν φαίνεσθαι, τὸ κάτω πρὸς τὸ ἄνω τῆς αὐγῆς τό τ᾽ ἄνω πρὸς τὸ κάτω πάλιν ἀπῶσαν.
Ταῦτ᾽ οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναιτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ

---

soit la direction dans laquelle il se trouvait avancer, et sans raison, avec la totalité des six mouvements. En effet, les vivants avançaient en errant à la fois en avant et en arrière, et à nouveau, à droite et à gauche, en haut et en bas, et dans toutes les directions, selon les six lieux.

[...]

Ce qui concerne la production d'images dans des miroirs et tous les objets qui font apparaître une image sur eux et qui sont lisses, il n'y a plus de difficulté à l'examiner. En effet, c'est du fait de l'union mutuelle de chacun des deux feux l'un avec l'autre, celui de l'intérieur et celui de l'extérieur, l'un d'eux se trouvant chaque fois autour de la surface lisse, même après avoir changé à plusieurs reprises de forme, [46b] que de telles images apparaissent nécessairement sur cette surface, le feu autour du visage se fixant solidement au feu autour de la vue près de l'objet lisse et brillant. Mais, ce qui est à gauche paraît être à droite, parce qu'il y a contact pour les parties opposées de la vue autour de leurs parties opposées, contrairement au mode habituel de la projection. Or, les parties droites paraissent être à droite et les parties gauches paraissent être à gauche, au contraire, chaque fois que se retourne en se fixant, ce à quoi la lumière se fixe, [46c] et ce, chaque fois que la surface lisse des miroirs, pourvue d'un sommet de chaque côté, repousse la partie droite vers la partie gauche de la vue, et l'autre partie sur l'autre. Mais, s'il est retourné dans le sens de la longueur du visage, ce même miroir le fait paraître tout inversé, repoussant le bas de l'éclat vers le haut et, à l'inverse, le haut vers le bas. Toutes ces choses donc sont le fait de causes secondaires que le dieu utilise comme des serviteurs, quand il accomplit la forme [46d] du meilleur dans la mesure du possible. Mais la plupart des gens ont pour opinion qu'il s'agit non pas de causes secondaires mais qu'elles sont causes de toutes choses, en refroidissant et en échauffant, en solidifiant et en liquéfiant,

ignis et terrae et aquae et animae a mundo, quas rursus redderent, mutuabantur easque inter se copulabant, haud isdem uinclis quibus ipsi erant conligati, sed talibus, quae cerni non possent propter paruitatem, crebris quasi cuneolis inliquefactis unum efficiebant ex omnibus corpus atque in eo influente atque effluente animi diuini ambitus inligabant. [48] Itaque illi in flumen inmersi neque tenebant neque tenebantur, sed ui magna tum ferebant tum ferebantur. Ita totum animal mouebatur illud quidem, sed inmoderate et fortuito, ut sex motibus ueheretur : nam et ante et pone <et> ad laeuam et ad dextram et sursum et deorsum, modo huc modo illuc…

[LACUNE]

XIV. [49] … sed is splendore consedit[12], tum uel eadem species uel interdum inmutata redditur, cum ignis oculorum cum eo igne, qui est ob os effusus, se confudit et contulit. Dextra autem uidentur quae laeua sunt, quia contrariis partibus oculorum contrarias partes adtingunt. Respondent autem dextra dexteris, laeua laeuis conuersione luminum, cum ea inter se non cohaerescunt : id fit, cum speculorum leuitas hinc illincque altitudinem adsumpsit et ita dexteram detrusit in laeuam partem oculorum laeuamque in dexteram. Supina etiam ora cernuntur depulsione luminum, quae conuertens inferiora reddit quae sunt superiora.
[50] Atque haec omnia ex eo genere sunt, quae rerum adiuuant causas, quibus utitur ministeriis deus, cum optimi speciem, quoad fieri potest, efficit. Sed existimant plerique non haec adiuuantia causarum, sed has ipsas esse omnium causas, [quae uim habeant frigoris et

---

était certes mu, mais de manière démesurée et hasardeuse, de sorte qu'il était transporté par les six mouvements : vers l'avant et vers l'arrière, vers la gauche et vers la droite, vers le haut et vers le bas, tantôt ici, tantôt là…

[LACUNE]

XIV. [49] [sed is splendore consedit] alors, soit l'image est renvoyée identique, soit elle est entre temps renvoyée modifiée, lorsque le feu des yeux se mêle et se rapproche du feu qui est répandu face au visage. Ce qui est à gauche semble être à droite, parce qu'il touche depuis les parties opposées, les parties des yeux opposées. Mais ce qui est à droite répond à ce qui est à droite, et ce qui est à gauche, à ce qui est à gauche, du fait de l'inversion des flux lumieux, quand ces flux ne se rejoignent pas entre eux : cela arrive lorsque la surface lisse des miroirs possède un sommet de chaque côté et que de cette façon elle a repoussé la partie droite vers la partie gauche des yeux et la gauche vers la droite. De plus, c'est à l'envers que l'on voit les visages, du fait du renversement des flux lumineux qui, en se retournant, renvoie en bas ce qui est en haut.

[50] Et appartiennent à ce genre toutes les choses qui aident les causes des choses, que le dieu utilise comme des serviteurs, lorsqu'il produit la forme du meilleur, autant qu'il le peut. Mais la plupart des gens estime qu'elles ne sont pas des adjuvants des causes mais qu'elles sont elles-mêmes les causes de tout, puisqu'elles ont la capacité de refroidir, de réchauffer, de

[12] *sed is splendore consedit* : ce groupe de mots, isolé, ne faisant pas sens, nous le traduisons pas.

δυνατὸν ἰδέαν [46d] ἀποτελῶν· δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ συναίτια ἀλλὰ αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα πηγνύντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα. Λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐστίν. Τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν – τοῦτο δὲ ἀόρατον, πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀὴρ σώματα πάντα ὁρατὰ γέγονεν – τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας [46e] μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ᾽ ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ κατὰ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας. Ποιητέον δὴ κατὰ ταῦτα καὶ ἡμῖν· λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται.

Τὰ μὲν οὖν τῶν ὀμμάτων συμμεταίτια πρὸς τὸ σχεῖν τὴν δύναμιν ἣν νῦν εἴληχεν εἰρήσθω· τὸ δὲ μέγιστον αὐτῶν εἰς ὠφελίαν ἔργον, δι᾽ ὃ θεὸς αὖθ᾽ ἡμῖν [47a] δεδώρηται, μετὰ τοῦτο ῥητέον. Ὄψις δὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἄν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων. Νῦν δ᾽ ἡμέρα τε καὶ νὺξ ὀφθεῖσαι μῆνές τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι καὶ ἰσημερίαι καὶ τροπαὶ μεμηχάνηνται μὲν ἀριθμόν, χρόνου δὲ ἔννοιαν περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν· ἐξ ὧν [47b] ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτ᾽ ἦλθεν οὔτε ἥξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν.

---

et en réalisant toutes les choses de ce genre. Or, ces causes secondaires ne sont pas capables d'avoir aucune raison ni aucun intellect envers quoi que ce soit. En effet, parmi les êtres, le seul auquel il convient de posséder un intellect, il faut le dire, c'est l'âme – or, cette dernière est invisible, mais le feu, l'eau, la terre et l'air sont tous des corps nés visibles – et il est nécessaire que celui qui est amoureux de l'intellection et de la science poursuive comme premières les causes de la nature douée de raison, [46e] et que, toutes les causes qui font partie de celles qui sont mues par d'autres choses et qui nécessairement en mettent d'autres en mouvement, il les poursuive comme deuxièmes. Il nous faut donc, nous aussi, agir identiquement. Il faut dire l'un et l'autre des deux genres de causes, en distinguant d'une part toutes celles qui, avec l'intellect, sont artisanes des choses belles et bonnes, et d'autre part toutes celles qui, dépourvues d'intelligence, accomplissent chaque fois ce qui se présente sans ordre.
Eh bien, les causes auxiliaires des yeux, pour qu'ils aient la faculté qu'ils ont aujourd'hui, qu'elles soient tenues pour dites. En revanche, c'est leur plus grande contribution à l'utilité, à cause de laquelle le dieu nous [47a] les a offerts, qu'il faut dire après cela. C'est la vue, donc, selon mon raisonnement, qui est née pour être cause de la plus grande utilité pour nous, parce qu'aucun des discours que nous tenons maintenant au sujet du tout n'aurait jamais pu être tenu si nous n'avions pas vu ni les astres, ni Soleil, ni Ciel. Mais en réalité, Jour et Nuit lorsqu'on les voit, les mois et les révolutions des années, les équinoxes et les mouvements de retour ont combiné un nombre, et nous ont donné une notion du temps et une recherche à propos de la nature du tout. À partir de ces choses, [47b] nous nous sommes procuré un genre de philosophie, dont meilleur bienfait ni n'est arrivé ni n'arrivera jamais en présent de la part des dieux pour l'espèce mortelle.

caloris] quae uim habeant refrigerandi calficiendi concrescendi liquendi, careant autem omni intellegentia atque ratione, quae nisi in animo nulla alia in natura reperiantur ; animus autem sensum omnem effugit oculorum, at ignis aqua terra <anima> corpora sunt eaque cernuntur.
[51] Illum autem, qui intellegentiae sapientiaeque se amatorem profitetur, necesse est intellegentis sapientisque naturae primas causas conquirere, dein secundas earum rerum, quae necessario mouent alias, cum ipsae ab aliis mouentur. Quocirca nobis sic cerno esse faciendum, ut de utroque nos quidem dicamus genere causarum, separatim autem de iis, quae cum intellegentia sunt efficientes pulcherrimarum rerum atque optumarum, et de iis, quae uacantes prudentia inconstantia perturbataque efficiunt.
[52] Ac de oculorum quidem causis, ut haberent eam uim, quam nunc habent, satis ferme esse dictum puto ; maxuma autem eorum utilitas donata hominum generi deorum munere deinceps explicetur. Rerum enim optumarum cognitionem nobis oculi adtulerunt. Nam haec, quae est habita de uniuersitate oratio a nobis, haud umquam esset inuenta, si neque sidera neque sol neque caelum sub oculorum aspectum cadere potuissent. Nunc uero dies noctesque oculis cognitae, tum mensum annorumque conuersiones et numerum machinatae sunt et spatium temporis dimensae, et ad quaestionem totius naturae inpulerunt ; quibus ex rebus philosophiam adepti sumus, quo bono nullum optabilius, nullum praestantius neque datum est mortalium generi deorum concessu atque munere neque dabitur.

---

condenser, de liquéfier, alors même qu'elles sont totalement privées de l'intelligence et de la raison, que l'on trouve nulle part ailleurs dans la nature que dans l'âme. Or, l'âme échappe totalement à la sensation issue des yeux, tandis que le feu, l'eau, la terre et l'air sont des corps et sont vus. [51] Et, celui qui se déclare amant de l'intelligence et de la sagesse, il est nécessaire qu'il recherche comme premières les causes de nature intelligente et sage, ensuite comme secondes les causes de ces choses, qui meuvent, nécessairement, d'autres causes tout en étant elles-mêmes mues par d'autres. C'est pourquoi je considère que, pour notre part, nous devons faire en sorte, nous du moins, de parler de l'un et de l'autre genres de cause, en distinguant celles qui, dotées d'intelligence, sont productrices des plus belles et des meilleures choses, et celles qui, dépourvues de prudence, produisent des choses inconstantes et désordonnées.
[52] Et, à propos des causes des yeux en tout cas, de quelle manière ils ont la capacité qu'ils ont aujourd'hui, on en a à peu près suffisamment dit, je pense. C'est la très grande utilité des yeux, donnée au genre humain par un présent des dieux, qu'il faut à la suite expliquer. En effet, les yeux nous apportèrent la connaissance des plus belles choses. De fait, ce discours, qui est tenu par nous, au sujet de l'univers, jamais il n'aurait été inventé, si ni les étoiles, ni le soleil, ni le ciel n'avaient pu se trouver sous nos yeux. Mais en vérité, les jours et les nuits connus par les yeux, ainsi que les mouvements des mois et des années, combinèrent le nombre, mesurèrent l'espace du temps, et nous poussèrent à enquêter sur la nature en entier. À partir de ces choses, nous obtînmes la philosophie, bienfait le plus désirable et le meilleur qui fut ou sera jamais donné au genre des mortels par la faveur et le consentement des dieux.

Troisième partie

Une lecture du *Timaeus*

Chapitre 5. *Tantum ad fidem ueritas*. L'épistémologie du *Timaeus*

Introduction

Ce chapitre porte sur la *translatio* cicéronienne des pages 27d à 29d du *Timée* de Platon (II, 3 – III, 8). Cet extrait correspond à ce que Socrate a nommé προοίμιον, « prélude[1] » : il s'agit, pour Timée, de poser les fondations épistémologiques du discours sur le monde. Selon lui, le discours cosmologique ne relève pas de l'ἐπιστήμη : il ne peut être formulé qu'au moyen d'un εἰκὼς μῦθος. Son raisonnement se fonde sur l'enchaînement de trois distinctions conceptuelles, dont chacune dérive de la précédente. La première distinction est d'ordre ontologique : elle oppose « ce qui est toujours » (τὸ ὂν ἀεί) et « ce qui naît » (τὸ γιγνόμενον). Or, « ce qui est » est intelligible – l'être humain l'appréhende par son intellect – alors que ce qui a naissance est sensible – l'être humain l'appréhende par l'opinion et la sensation. Ce qui a naissance, contrairement à ce qui est, a nécessairement une cause. Or, le monde est sensible, il a donc une cause. Cette remarque mène à une deuxième distinction, cette fois-ci entre un modèle et sa copie : si une chose est fabriquée sur un modèle intelligible, alors elle est nécessairement belle. En revanche, si le modèle est sensible, alors la copie ne peut pas être belle. Notre monde, étant beau, a donc été fabriqué sur un modèle intelligible. À partir de cette distinction entre modèle et copie intervient une troisième, d'ordre épistémologique, qui concerne les discours que l'on porte sur chacune de ces deux catégories : le discours qui porte sur l'intelligible n'est pas de même nature que celui qui porte sur le sensible. Chaque discours détenant des caractéristiques semblables à son objet, le premier est nécessairement, dans la mesure du possible, « irréfutable et invincible[2] » alors que le second, portant sur une copie de

[1] Voir Platon, *Ti.* 29d4-6 : ΣΩ. Ἄριστα, ὦ Τίμαιε, παντάπασί τε ὡς κελεύεις ἀποδεκτέον· τὸ μὲν οὖν προοίμιον θαυμασίως ἀπεδεξάμεθά σου, τὸν δὲ δὴ νόμον ἡμῖν ἐφεξῆς πέραινε (« Socrate : Très bien, Timée, et il faut absolument admettre les choses comme tu l'ordonnes. C'est pourquoi nous avons merveilleusement accueilli ton prélude. Termine maintenant pour nous la suite de ton thème musical »).
[2] Timée dit : ἀνελέγκτοις καὶ ἀνικήτοις (Platon, *Ti.* 29b7-8).

l'intelligible, est probable (εἰκός). Par conséquent, il apparaît que le discours sur le monde, qui sera développé dans la suite du dialogue platonicien, ne pourra pas relever du discours vrai : il sera un εἰκὼς μῦθος.

Ces trois étapes du texte grec forment les fondements épistémologiques de la suite du discours de Timée. Or, à ce stade de notre travail, nous pouvons faire deux remarques sur le texte cicéronien. Écrivain latin, Cicéron n'a pas à sa disposition les mêmes outils linguistiques pour désigner le domaine de l'être, qui est pourtant au fondement de l'épistémologie du *Timée*. En outre, nous avons déjà souligné l'importance des débats sur la connaissance au sein des écoles philosophiques contemporaines de Cicéron, dont il rend notamment compte dans ses *Académiques*. Le *prooemium* nous indique en effet que Cicéron cherche à suivre la « méthode habituelle de Carnéade » dans son dialogue, ce qui implique de ne rien affirmer et d'inviter à la contradiction. Ces deux éléments – les « limites » potentielles de la langue latine et la lecture néo-académicienne des débats épistémologiques de son temps – nous conduisent à interroger la *translatio* de Cicéron au prisme de ce qu'il a annoncé dans son *prooemium*. Quels choix lexicaux Cicéron fait-il pour exprimer l'ontologie défendue par Platon ? Dans quelle mesure les formulations qu'il choisit témoignent-elles de sa compréhension et de son appropriation des raisonnements et des thèses du *Timée* ? Trouve-t-on, dans la *translatio*, des traces de la méthode annoncée dans le *prooemium* ?

Nous nous proposons d'analyser dans ce chapitre le lexique et les procédés utilisés par Cicéron pour rendre en latin ces trois distinctions conceptuelles – la distinction ontologique, la distinction entre modèle et copie et la distinction épistémologique. L'objectif de cette étude est de dégager quelques éléments concernant l'interprétation et l'usage cicéroniens de l'ontologie platonicienne dans le *Timaeus*.

1. De l'opposition εἶναι/γίγνεσθαι à l'opposition *aeternitas*/*origo*

Commençons par l'étude de la distinction ontologique fondamentale du *Timée* : l'opposition entre τὸ ὄν et τὸ γιγνόμενον ouvre la partie du *Timée* que Cicéron choisit d'insérer dans son dialogue.

Si ces deux participes substantivés renvoient à des concepts complexes du *Timée*, ils sont également particulièrement difficiles à traduire en latin. D'un point de vue linguistique, le premier, τὸ ὄν, est composé du participe présent du verbe εἶναι au cas direct neutre, substantivé par l'article au neutre. Le second, τὸ γιγνόμενον, est formé sur le même modèle : le participe présent au cas direct neutre du verbe γίγνεσθαι, substantivé par l'article au neutre. Traduire un participe substantivé grec en latin est déjà une gageure : l'absence d'article dans la langue latine empêche de procéder à un calque morphologique. Mais chacun des deux participes substantivés recèle en sus des difficultés spécifiques pour la traduction en latin. Dans le premier cas, c'est l'absence de participe présent pour le verbe latin *esse*[3] qui empêche Cicéron d'avoir recours à la « solution de facilité » qu'est le calque morpho-sémantique[4]. Dans le second cas, c'est la polysémie du verbe grec γίγνεσθαι qui pose problème : « naître », « devenir », parfois « être ». Aucun mot latin ne possède tous les sens que l'on attribue généralement à γίγνεσθαι. Face à ces difficultés sémantiques et linguistiques, Cicéron doit faire des choix lexicaux : ne pouvant recourir au calque, il doit trouver dans la langue latine des procédés pour rendre ce qu'il comprend du texte de Platon. Dans ces conditions, l'analyse du texte latin est particulièrement intéressante pour nous car chacun des choix opérés par Cicéron indique – encore plus nettement qu'ailleurs – sa lecture du *Timée*. Nous analyserons en premier lieu le traitement cicéronien de « ce qui est », puis de « ce qui a naissance ».

[3] Priscien attribue la formation du participe présent *ens, entis* à César sans que l'on en trouve aucune attestion dans la littérature antique. Voir A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1994, s. v. *ens, entis*. Nous y reviendrons plus précisément dans les pages suivantes.

[4] Le calque morpho-sémantique est une technique de traduction d'une langue à une autre qui met en jeu deux niveaux de traduction : au niveau morphologique, la traduction s'appuie sur une équivalence de nature entre le mot source et le mot cible ; au niveau sémantique, la traduction s'appuie sur une équivalence de sens entre le mot source et le mot cible. Sur le calque morpho-sémantique chez Cicéron, on se reportera aux travaux de C. NICOLAS, *Utraque lingua : le calque sémantique : domaine gréco-latin*, Louvain, Peeters, 1996, p. 115 ; C. NICOLAS, *Sic enim appello... : essai sur l'autonymie terminologique gréco-latine chez Cicéron*, Louvain, Peeters Publishers, 2005, p. 228, n. 10. Voir également notre chapitre 3, p. 190.

1.1. *Être et éternité*

Dans le *Timaeus*, on relève une insistance notable sur le caractère éternel de « ce qui est ». En effet, Cicéron ajoute régulièrement dans son texte l'adverbe *semper* (qui n'a pas d'équivalent strict en grec), l'adjectif *aeternus*, et va jusqu'à employer pour οὐσία le terme *aeternitas* en III, 8. Comment expliquer cette association quasi-systématique dans le texte latin entre l'être et l'éternité ? Modifie-t-elle la distinction conceptuelle posée par Platon dans le texte grec ?

1.1.1. *La nécessaire adaptation face à un « intraduisible »*

Avant de se pencher sur le texte de Cicéron, il convient d'examiner l'expression du concept d'être en grec, afin de mesurer les difficultés que peut impliquer son expression en latin. Dans le texte de Platon, Timée emploie deux syntagmes pour le désigner : il dit d'abord τὸ ὄν[5], « ce qui est », puis ἡ οὐσία[6], « l'essence ». Tous deux dérivés du verbe εἶναι, ces termes sont construits à partir du participe présent, ὤν, ὄντος. Selon une technique de substantivation fréquente en grec et particulièrement utilisée dans les textes philosophiques, τὸ ὄν est issu de la substantivation du participe au neutre et ἡ οὐσία est un substantif féminin dérivé du participe présent du verbe εἶναι[7]. Or, ce dernier, dont il est longuement question dans le *Dictionnaire des Intraduisibles*[8], désigne d'abord le bien matériel (souvent une maison[9]). C'est dans les dialogues de Platon que le terme οὐσία prend un sens spécifiquement philosophique[10].

La première difficulté que rencontre le latiniste est liée aux contraintes de la langue latine. En effet, le latin ne possède pas d'article, ce qui restreint la possibilité de substantiver aussi facilement et clairement un participe en latin qu'en grec. De plus, le verbe latin *esse* ne possède pas de participe présent susceptible d'être employé dans le cas qui nous occupe[11]. Il faut cependant noter que Priscien attribue à César l'emploi du participe présent *ens, entis* dans son traité de grammaire, le *De analogia*, sur la base d'un raisonnement analogique avec la

---

[5] Platon, *Ti.* 27d6.
[6] Platon, *Ti.* 29c3.
[7] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2009, s. v. εἰμί.
[8] B. CASSIN (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert : Seuil, 2004, s. v. essence.
[9] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. εἰμί.
[10] A. Motte recense cependant deux occurrences pré-platoniciennes (Euripide, *Ion*, v. 1228 ; Philolaos, B11 DK) auxquelles on peut attribuer un sens philosophique. Voir A. MOTTE et P. SOMVILLE (éd.), Ousia *dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain-la-Neuve ; Dudley, MA, Peeters, 2008, p. 18-20 et 23.
[11] Notons tout de même l'existence du participe *sons, sontis*, formellement issu du verbe *esse*, mais spécialisé dans le sens judiciaire de « coupable ». C'est pourquoi, « pour un Latin, il n'y avait rien de commun entre *sons* et *sum* », selon A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *sons, sontis*.

construction du participe présent *potens*, du verbe *posse*[12]. Cependant, ce participe n'apparaît dans aucun texte conservé et Priscien lui-même note que le terme semblait peu familier aux Romains[13]. Cela ne prouve pas qu'il n'ait jamais été employé, mais on peut faire l'hypothèse, en vertu du raisonnement analogique employé par César, que l'emploi de *ens* était, dans ce contexte, théorique : dans un contexte grammatical, César aurait signifié que le participe *potens* était formé sur un participe *ens* inusité[14]. Sans la possibilité d'employer un participe présent du verbe *esse*, ni de le substantiver au moyen d'un article, Cicéron ne peut donc pas employer le calque morphologique comme technique de traduction pour τὸ ὄν.

En revanche, il existe une traduction latine du substantif οὐσία sous forme de calque morpho-sémantique : *essentia*. Bien que ce terme ne figure dans aucun des textes cicéroniens parvenus jusqu'à nous, certains auteurs attribuent ce néologisme à Cicéron[15] – attribution qui fait l'objet d'un débat encore récent. Sénèque serait en effet le premier à justifier l'usage de ce terme par l'*auctoritas* cicéronienne :

> *Non celabo te : cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis essentiam dicere ; si minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem huius uerbi habeo, puto locupletem.*[16]
>
> Je ne vais pas te le cacher : je désire, si possible, dire « *essentia* » à tes oreilles bienveillantes. Sinon, je le dirai même si cela te met en colère. J'ai Cicéron comme garant de ce terme, ce que je considère suffisant.

Son témoignage est appuyé par celui de Calcidius, qui a également traduit le *Timée* de Platon et attribue l'invention de ce terme à Cicéron[17], mais aussi par celui de Sidoine Apollinaire[18]. Ces témoignages sont cependant contredits : Quintilien attribue la paternité d'*essentia* à Sergius Plautus[19], et Augustin, cinq siècles plus tard, considère qu'il s'agit d'un

---

[12] César, *De Analogia*, frg. 31 Garcea = Priscien, *GL* III, 239. 1–11 : *Caesar non incongrue protulit 'ens' a uerbo 'sum es', quomodo a uerbo 'possum potes' 'potens'* (« César, non sans logique, a créé *ens*, à partir du verbe *sum*, de la même façon qu'il existe, à partir du verbe *possum*, un *potens* »).
[13] A. GARCEA (éd.), *Caesar's* De Analogia, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 246.
[14] C'est d'ailleurs ce que nous faisons nous-mêmes, en français, pour expliquer la formation du participe *potens, entis* ou des participes *praesens*, *absens* et d'autres. Voir par exemple L. SAUSY, *Grammaire latine complète*, Nouvelle éd. en couleurs, Paris, Éditions Eyrolles, 2023, p. 94.
[15] J.-F. COURTINE, *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 40-42.
[16] Sénèque, *Ep.* V, 58, 6 (trad. H. Noblot).
[17] Calcidius, *Comm.* I, 27, 5 : *Docet nos substantiam siue, ut Cicero dicit, essentiam duplicem esse, unam indiuiduam, alteram per corpora diuiduam* (« Il nous apprend que la *substantia*, ou comme le dit Cicéron, l'*essentia*, est double : l'une est indivisible et l'autre divisible dans les corps »).
[18] Sidoine Apollinaire, *Carm.*, XIV, 4 : *Lecturus es hic etiam nouum uerbum, id est essentiam ; sed scias hoc ipsum dixisse Ciceronem* (« Tu vas lire ici un nouveau terme : *essentia*. Mais sache que Cicéron lui-même le disait. »).
[19] Voir notamment Quintilien, *Inst. Or.* II, 14, 2 : *Et haec interpretatio non minus dura est quam illa Plauti 'essentia' et 'queentia', sed ne propria quidem* (« et cette traduction n'est pas moins grossière que celles de Sergius Plautus *essentia* et *queentia*, et elles ne sont pas même appropriées. »), mais aussi III, 6, 23 et VIII, 3, 33. Ce Sergius

nouum nomen[20]. Pour expliquer ces dissonances, C. Auvray-Assayas formule l'hypothèse d'une intervention d'un copiste dans la retranscription du témoignage de Sidoine Apollinaire, ce qui expliquerait l'évocation de Cicéron[21]. Les lexiques gréco-latins à partir d'Apulée se fonderaient ainsi sur l'*auctoritas* cicéronienne pour justifier l'équivalence οὐσία-*essentia*, ce qui expliquerait du même coup le renvoi de Calcidius à Cicéron. Quant au témoignage de Sénèque, C. Auvray-Assayas considère que la leçon *essentiam dicere*, choisie par le philologue du XVIe siècle Muret s'appuie sur le témoignage (erroné, donc) de Sidoine Apollinaire, et qu'il faudrait plutôt lire, comme l'attestent tous les manuscrits : *cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis quid sentiam dicere*, c'est-à-dire « je désire, si possible, dire ce que je pense à tes oreilles bienveillantes ». La traduction dont parlerait alors Sénèque serait simplement *quod est* pour τὸ ὄν[22]. Comme le remarque C. Marrou[23], si l'on suit la reconstitution de C. Auvray-Assayas, l'enjeu de la lettre de Sénèque est alors modifié : l'épistolier crée un effet d'attente humoristique en donnant la solution de la traduction latine de τὸ ὄν une page entière plus loin, en employant deux des mots les plus fréquents de la langue latine, *quod est*. Cette remarque conduit C. Marrou à interroger la démarche de justification de Sénèque : pour une traduction si banale, revendiquer l'*auctoritas* de Cicéron semble inutile. Par conséquent, elle considère que la reconstruction du texte de Sénèque sans l'émendation de Muret n'est pas satisfaisante. Cependant, il nous semble que l'on peut répondre à l'interrogation de C. Marrou avec son propre argument : revendiquer l'*auctoritas* de Cicéron pour un banal *quod est* ajoute à l'effet humoristique de la lettre par le décalage que cela induit (« tout ça pour ça ! ») et souligne du même coup que les difficultés de traduction du vocabulaire grec de l'ontologie ne sont toujours pas résolues autrement que par un *quod est* à l'époque de Sénèque. Grâce à ce détour par l'histoire du terme *essentia*, on peut

---

Plautus a parfois été appelé Flavius dans des travaux précédents, du fait d'une mauvaise lecture des manuscrits. Voir C. MARROU, *La traduction du vocabulaire de l'éthique stoïcienne dans l'œuvre de Sénèque le philosophe*, Thèse de doctorat, Paris, Sorbonne Université, 2023, p. 220.

[20] Augustin, *Ciu.* XII, 2 : *sicut enim ab eo, quod est sapere, uocatur sapientia, sic ab eo, quod est esse, uocatur essentia, nouo quidem nomine, quo usi ueteres non sunt latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod graeci appellant* οὐσίαν (« de même que de *sapere* est tiré *sapientia*, de même de *esse* est tiré *essentia*, nom certes nouveau, que les anciens auteurs n'ont pas utilisé dans la langue latine, mais désormais utilisé à notre époque, afin qu'il ne manque plus à notre langue ce que les Grecs appellent οὐσία. »).

[21] Voir C. AUVRAY-ASSAYAS, « Quel concept grec traduit essentia ? Contribution préliminaire à une histoire critique du lexique philosophique latin », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, n° 18-19, 2021, p. 91-102. Elle évoque un « lemme de grammairien devenu glose marginale ou strate de commentaire dans un manuscrit transmettant des textes de la traduction platonicienne » (p. 96).

[22] Sénèque, *Ep.* V, 58, 7.

[23] C. MARROU, *La traduction du vocabulaire de l'éthique stoïcienne dans l'œuvre de Sénèque le philosophe*, *op. cit.*, p. 219-223. On trouvera dans ces pages une mise au point très complète sur les problématiques du néologisme *essentia*.

considérer que Cicéron n'avait probablement pas ce terme à sa disposition lorsqu'il transpose le *Timée*.

Ces quelques préliminaires établis, il nous reste à analyser les choix lexicaux de Cicéron concernant l'être platonicien dans notre passage du *Timaeus*.

1.1.2. *Τὸ ὄν ἀεί et* quod semper sit

La première traduction de l'être que nous étudions dans notre passage du *Timaeus* constitue la première phrase de la *translatio* cicéronienne :

> *Quid est quod semper sit, neque ullum habeat ortum, et quod gignatur nec umquam sit ?*[24]
>
> Qu'est-ce que ce qui est toujours, sans avoir aucune naissance et qu'est-ce que ce qui naît, sans jamais être ?

Le texte latin est légèrement différent du texte grec tel qu'il est édité par J. Burnet chez Oxford[25] :

> Τὶ τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε ;[26]
>
> Qu'est-ce que ce qui est toujours, sans avoir de naissance, et qu'est-ce que ce qui naît toujours, sans être jamais

Comme nous l'avons déjà noté ailleurs[27], Cicéron ne rend pas le second adverbe ἀεί, non pas par négligence ou maladresse, mais parce que le texte qu'il lisait ne contenaitt très probablement pas l'adverbe grec en question. En effet, comme on l'a établi dans le premier chapitre de ce travail[28], le texte que Cicéron lisait était certainement proche du manuscrit A[29] du *Timée*. Or, si le second adverbe ἀεί de notre phrase est bien présent dans le manuscrit A, il est surmonté de points qui indiquent une erreur de copiste. Le manuscrit C[30] contient également ces points au-dessus du ἀεί, car il a été modifié d'après A[31]. Enfin, contrairement à ce qu'affirme

---

[24] Cicéron, *Tim.* II, 3.
[25] A. Rivaud édite le même texte dans *Platon, Oeuvres complètes. Tome X : Timée, Critias*, A. Rivaud (trad.), Paris, Belles Lettres, 1925, vol. X.
[26] Platon, *Ti.* 27d6-28a1.
[27] Un certain nombre d'arguments exposés ici sont repris d'un article de 2022. L'argumentation est cependant enrichie et adapté à l'étude de l'ensemble de l'ouvrage de Cicéron. Voir J. RAVAUTE, « Les traductions d'οὐσία dans le *Timée* cicéronien », *Philosophie antique*, nº 22, 2022, p. 65-91.
[28] Voir chapitre 1, p. 48-55.
[29] *Parisinus Graecus* 1807 : France, Paris, Bibliothèque Nationale de France (BNF), Par. Gr. 1807, f. 118 verso. Version numérisée en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8419248n/f246.item.
[30] Deutschland, Tübingen, Universitätsbibliothek, fonds principal, Mb 14. Ce manuscrit n'est pas utilisé par A. Rivaud, et seulement ponctuellement par J. Burnet.
[31] G. JONKERS, *The textual tradition of Plato's Timaeus and Critias*, Leiden ; Boston, Brill, 2017, p. 141.

l'apparat de J. Burnet (puis celui d'A. Rivaud), le manuscrit P ne contient simplement pas l'adverbe ἀεί à cet endroit du texte[32]. À partir de ces informations, J. Whittaker et plus tard G. Jonkers ont bien montré que ce second ἀεί ne doit pas figurer dans le texte de Platon[33].

C'est pourquoi, en ne transposant pas le second ἀεί du balancement, Cicéron ne s'éloigne pas, en réalité, du texte source. Il rend au contraire parfaitement l'imbrication de parallélismes présente dans le texte grec : οὐδέποτε/*nec umquam* répond à ἀεί/*semper* et τὸ γιγνόμενον/*quod gignatur*, à l'affirmatif, répond à la forme négative précédente γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον/*neque ullum habeat ortum*[34]. Ce balancement apparaît associé à la définition de « ce qui est » et de sa traduction en latin chez Cicéron. On trouve en effet une définition déjà similaire dans l'*Orator*, où l'Arpinate explicite de la façon suivante l'opposition établie par Platon entre les formes intelligibles et le sensible : [*Plato*] *eas gigni negat et semper ait esse*[35]. Dans son volet positif, la caractérisation des formes intelligibles est la même que celle que l'on trouve dans le *Timaeus* : *quod est semper sit*. La première partie de la phrase, *eas gigni negat*, souligne l'opposition entre l'intelligible et le sensible, qui sont des exacts inverses : « ce qui est » est la négation de « ce qui naît » – opposition que l'on retrouve donc dans la première phrase du *Timaeus*.

Dans la suite de notre passage, Cicéron associe régulièrement *semper* au verbe *esse* pour mentionner l'être, la plupart du temps en suivant le texte grec[36]. Deux passages apparaissent cependant significatifs d'une surdétermination du caractère éternel pour définir l'être. Le premier concerne la détermination du modèle que le dieu suit lorsqu'il cherche à fabriquer le cosmos. Commençons par le texte grec :

> Ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὗ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρώμενος, οὐ καλόν.[37]

---

[32] *Palatinus Graecus* 173 : Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana (BAV), Pal. Gr. 173, f. 127 verso. Version numérisée disponible en ligne : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Pal.gr.173.

[33] Sur cette question, voir les travaux de John Whittaker : J. WHITTAKER, « Timaeus 27d5 ff », *Phoenix*, vol. 23, nº 2, 1969, p. 181-185 montre que le second ἀεί en 27d5 est un ajout datant de l'Antiquité tardive visant à appuyer une lecture métaphorique de la création du cosmos dans le *Timée* ; J. WHITTAKER, « Textual Comments on Timaeus 27 C-D », *Phoenix*, vol. 27, nº 4, 1973, p. 387-391 défend la même idée après que l'auteur a pu consulter les manuscrits et prouver les erreurs de J. Burnet et A. Rivaud. Pour une mise au point récente, voir l'ouvrage incontournable concernant les manuscrits du *Timée* de G. Jonkers : G. JONKERS, *The textual tradition of Plato's Timaeus and Critias*, *op. cit.*, en particulier p. 29, n. 17 et p. 134.

[34] Remarquons cependant que Cicéron ne rend pas dans sa traduction le jeu étymologique qui existe en grec entre γένεσις et γίγνεσθαι. Nous nous pencherons plus précisément sur cette question dans les pages suivantes.

[35] Cicéron, *Or.* III, 10 : « Platon dit qu'elles ne naissent pas et qu'elles sont toujours ».

[36] C'est le cas dans *Tim.* II, 3 : « *quod unum atque idem semper est* » comme traduction de « ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν » ; dans *Tim.* II, 5 : « *semperne fuerit* » comme traduction de « πότερον ἦν ἀεί ».

[37] Platon, *Ti.* 28a6-b2.

> Donc, toute chose dont l'artisan, portant chaque fois son regard sur ce qui se tient identique, se servant en outre d'une telle chose comme modèle, fabrique la forme et la puissance, est de cette façon nécessairement accomplie comme belle. En revanche, toute chose dont il fabrique la forme et la puissance, portant son regard sur ce qui est né, se servant en outre d'un modèle engendré, ne sera pas accomplie comme belle.

Et en latin :

> *Quocirca si is qui aliquod munus efficere molitur, eam speciem, quae semper eadem est, intuebitur atque id sibi proponet exemplar, praeclarum opus efficiat necesse est ; sin autem eam quae gignitur, numquam illam, quam expetet, pulchritudinem consequetur.*[38]

> C'est pourquoi, si celui qui entreprend de réaliser une certaine œuvre porte son regard sur la forme qui est toujours la même, et qu'il la prend pour modèle, il produira nécessairement un ouvrage admirable ; mais s'il porte son regard sur celle qui naît, jamais il n'obtiendra la beauté qu'il recherche.

Afin de déterminer le modèle suivi par le dieu pour fabriquer le monde, il faut envisager l'alternative suivante : ou bien le modèle relève de « ce qui est », qui est donc intelligible, ou bien le modèle relève de « ce qui naît », qui est donc sensible. En grec, la première proposition est exprimée de la façon suivante : ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί. Le texte latin explicite cette action (regarder le modèle intelligible) d'une façon légèrement différente : *si is qui aliquod munus efficere molitur, eam speciem, quae semper eadem est, intuebitur*. Passons pour l'instant sur la périphrase qui remplace en latin le terme δημιουργός[39] et sur l'ajout particulièrement signifiant du terme *species*[40], pour mieux analyser le déplacement sémantique opéré par les choix de Cicéron concernant l'adverbe *semper*. Dans le texte de Platon, la place de l'adverbe grec, situé juste après βλέπων, montre qu'il porte très certainement sur le participe et qu'il détermine l'action de regarder. Il signifie alors plutôt « chaque fois » et marque le caractère habituel de l'action, plutôt que « toujours ». En latin, l'adverbe *semper* se situe à l'intérieur de la relative qui détermine *species*. Cicéron associe ici l'adverbe *semper* au modèle intelligible, suivi par le dieu, et non à l'action menée par l'artisan.

On peut avancer deux interprétations concernant les choix de Cicéron concernant cet adverbe *semper*. Soit il considère que l'action qui dure toujours est celle d'être et concerne le modèle intelligible et non le fait de regarder qui concerne l'artisan, soit il ne transpose

[38] Cicéron, *Tim.* II, 4.
[39] Nous traiterons cette question-ci dans le chapitre 6.
[40] Nous traiterons cette question-là dans la suite de ce chapitre, p. 313-323.

simplement pas l'adverbe ἀεί qui porte sur βλέπων mais ajoute en revanche l'adverbe *semper* lorsqu'il traduit l'expression grecque κατὰ ταὐτὰ ὄν. La seconde interprétation paraît plus probante. En effet, Platon lui-même a associé l'adverbe ἀεί à l'expression κατὰ ταὐτὰ ὄν quelques lignes plus haut, pour définir « ce qui est » : Τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν[41], τὸ μέν renvoyant au τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον de la phrase précédente. La proposition participiale est traduite en latin par la subordonnée en *quod* : *quod unum atque idem semper est*[42]. Le texte grec, comme le texte de Cicéron, associe la permanence (ἀεί/*semper*) et le fait d'être identique à soi-même (κατὰ ταὐτὰ/*unum atque idem*), ou « mêmeté », dirait P. Ricœur dans un cadre narratif[43]. Il apparaît alors que Cicéron conserve la mention de la permanence lorsqu'il exprime le fait d'être le même : la « mêmeté » en tant que caractéristique de l'être n'a en effet de sens que si elle suit un principe de permanence dans le temps.

Cette association entre permanence et mêmeté se retrouve dans la suite du texte de Cicéron, qui choisit à nouveau des formulations qui marquent un écart par rapport au texte de Platon. Reprenons le fil de la comparaison pour mieux mesurer le travail de Cicéron. Une fois qu'il a été montré que le cosmos était né et qu'il était beau, Timée en déduit que le modèle suivi par le dieu est le modèle intelligible :

> Οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον δεδημιούργηται·[44]
>
> Ayant eu naissance de cette façon, il a été fabriqué le regard porté sur celui [le modèle] qui est saisissable par la raison et l'intelligence et qui se tient identique.

On retrouve l'expression κατὰ ταὐτὰ ἔχον, qui renvoie à l'idée de permanence et d'absence de changement, pour désigner le modèle intelligible. Le texte de Cicéron se fait encore plus explicite :

---

[41] Platon, *Ti.* 28a1 : « l'un peut être saisi par l'intellection accompagnée de raison, étant toujours le même […] ».
[42] Cicéron, *Tim.* II, 3 : « parce qu'il est toujours un et le même ». Nous considérons qu'il s'agit d'une subordonnée causale et non d'une proposition relative. Nous reviendrons sur ce choix interprétatif dans les pages suivantes p. 344-354.
[43] P. Ricoeur a beaucoup écrit sur la distinction conceptuelle qu'il a établie entre mêmeté et ipséité dans le cadre de l'identité personnelle et/ou narrative. On reprend ici le terme de « mêmeté » en tant qu'il désigne l'identité selon un principe de permanence dans le temps, pour l'individu chez Ricoeur, mais pour l'être ici. Voir par exemple P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, en particulier la cinquième étude « l'identité personnelle et l'identité narrative », p. 137-166 qui propose une explicitation des enjeux du concept de mêmeté dans son rapport au temps.
[44] Platon, *Ti.* 29a6-7.

Sic ergo generatus ad id est effectus, quod ratione sapientiaque comprehenditur atque aeternitate inmutabili continetur.[45]

Ainsi engendré donc, il a été réalisé selon ce qui est saisi par la raison et la sagesse et qui est maintenu dans une éternité immuable.

En traduisant κατὰ ταὐτὰ ἔχον par *quod […] aeternitate inmutabili continetur*, Cicéron exprime au sein d'un même groupe nominal la permanence (*aeternitas*) et l'absence de changement (*immutabili*) et fait ainsi de ces deux notions les caractéristiques définitoires de l'être, constitué en modèle du monde pour le dieu.

L'association, presque systématique, entre « ce qui est » et son caractère éternel, exprimé au moyen de l'adverbe *semper* dans le cas d'un groupe verbal ou directement du substantif *aeternitas*, apparaît comme l'amplification d'un élément déjà présent – bien que de manière moins insistante – chez Platon. En mettant ainsi en valeur le rôle de l'*aeternitas* dans la définition de l'être, Cicéron clarifie et souligne un certain nombre d'enjeux du texte grec, en particulier le rapport du cosmos au temps. L'usage du terme *aeternitas* mérite donc d'être analysé de manière approfondie, puisque Cicéron l'utilise par la suite comme traduction du grec οὐσία.

1.1.3. *Οὐσία et* aeternitas

C'est en III, 8, que Cicéron emploie le terme *aeternitas* là où Platon parle d'οὐσία[46]. Qualifié par M. Lemoine de « faux sens caractérisé[47] », ce choix nous paraît en réalité particulièrement significatif au regard de la démarche cicéronienne. Il constitue, selon nous, l'aboutissement de la construction cohérente d'une notion, l'*aeternitas*, qui correspond, dans le *Timaeus* du moins, à l'essence éternelle et intelligible dans le cadre d'une réflexion épistémologique.

1.1.3.1. *Aeternitas* comme traduction d'οὐσία en *Tim.* III, 8

Dans le texte de Platon, après avoir établi un rapport de dépendance entre le discours et son objet, Timée déduit qu'il existe entre le discours qui porte sur l'intelligible et le discours qui porte sur le sensible un même rapport que celui qui existe entre l'intelligible et le sensible :

[45] Cicéron, *Tim.* II, 7.
[46] Pour analyse comparée des deux termes latins utilisés par Cicéron pour traduire οὐσία dans le *Timaeus*, *aeternitas* et *materia*, voir J. RAVAUTE, « Les traductions d'οὐσία dans le *Timée* cicéronien », *op. cit.*. Nous proposons ici une analyse plus approfondie de l'usage d'*aeternitas* dans le *Timaeus*.
[47] M. LEMOINE, « Innovations de Cicéron et Calcidius dans la traduction du *Timée* », dans R. Ellis, R. Tixier et B. Weitemeier (éd.), *The Medieval Translator : Traduire au Moyen-Âge*, Turnhout, Brepols, 1998, p. 78.

Ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.[48]

Ce que l'essence est à la naissance, la vérité l'est à la croyance.

Cicéron écrit :

Quantum enim ad id quod ortum est aeternitas ualet, tantum ad fidem ueritas.[49]

En effet, ce que l'éternité est à ce qui est né, la vérité l'est à la croyance.

Ce passage a déjà été étudié par N. Lambardi, qui souligne que le verbe latin *ualere* suggère une hiérarchie entre l'être et le devenir, puis entre la vérité et la croyance, qu'on ne trouve pas dans le texte de Platon[50]. On note en outre un décalage syntaxique par rapport au texte grec : Cicéron emploie certes un substantif, *aeternitas*, pour rendre le substantif οὐσία, mais il use d'une relative périphrastique pour traduire γένεσις. Le choix d'*aeternitas* intervient dans un contexte où Cicéron surdétermine le caractère de l'être, puisqu'il emploie l'adverbe *semper* plus souvent que Platon n'utilise ἀεί. La transposition, que nous avons mentionnée précédemment, de l'expression κατὰ ταὐτὰ ἔχον par *quod aeternitate inmutabili continetur* pointe dans la même direction. L'association entre la permanence (*aeternitas*) et l'absence de changement (*inmutabili*) reprend strictement l'opposition τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον du grec[51].

Pour expliquer le choix cicéronien d'*aeternitas*, on a souvent pointé, à raison, qu'en assimilant l'être à l'éternité, Cicéron « substitue à une opposition d'ordre ontologique une distinction d'ordre temporel[52] ». Mais on peut aller plus loin : Cicéron fait de l'*aeternitas* le concept qui signifie « le fait d'être toujours sans jamais naître ni changer ». Cette conceptualisation de l'*aeternitas* est rendue possible par plusieurs choix cicéroniens. D'abord, le terme latin choisi par Cicéron permet, à travers le suffixe -*tas*, « le plus haut degré d'abstraction dans la langue latine[53] ». Il exprime en effet à la fois une totale désactualisation

[48] Platon, *Ti.* 29c3.
[49] Cicéron, *Tim.* III, 8.
[50] N. LAMBARDI, *Il* Timaeus *ciceroniano : arte e tecnica del* vertere, Firenze, F. Le Monnier, 1982, p. 127-128.
[51] Notons cependant que la traduction latine « *quod semper sit neque ullum habeat ortum* », en utilisant le verbe *oriri*, insiste sur la naissance plutôt que sur le changement, mais le grec exprime les deux sens conjointement. Nous analyserons les difficultés que le latin peut rencontrer à traduire γίγνεσθαι dans la suite de ce chapitre.
[52] S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010, p. 217. Voir aussi R. PONCELET, *Cicéron traducteur de Platon : l'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris, Université de Paris, 1957, p. 55 ; N. LAMBARDI, *Il* Timaeus *ciceroniano*, *op. cit.*, p. 124-131.
[53] J. DAUDE, « Les substantifs abstraits de qualité », dans C. Kircher-Durand (éd.), *Grammaire fondamentale du latin. Tome IX. Création lexicale : la formation des noms par dérivation suffixale*, Louvain, Paris, Peeters, 2002, p. 225-305.

et l'expression de la « notion pure » selon l'expression de J. Daude. Les termes en *-tas* sont dès lors propres à exprimer la qualité, désignant « la notion de… » ou « l'idée de… » – et conviennent donc particulièrement au discours philosophique. De plus, stylistiquement, Cicéron met la dimension conceptuelle du terme *aeternitas* en valeur : le parallélisme voulu par la construction de la phrase (grecque comme latine) oppose en latin un substantif abstrait et un pronom neutre accompagné d'une proposition relative. Ce contraste syntaxique amplifie le mouvement vers l'abstraction que montre Cicéron. On voit donc que Cicéron, en tissant dans son texte un réseau de références qui associent le caractère éternel de « ce qui est » et son immutabilité, considère l'être au prisme de son rapport à l'éternité. Reste à savoir de quelle éternité parle Cicéron lorsqu'il désigne l'essence platonicienne par *aeternitas*.

1.1.3.2. L'*aeternitas* cicéronienne désigne-t-elle une éternité compatible avec celle de l'essence platonicienne ?

Pour répondre à cette question, il faut revenir à l'histoire du terme *aeternitas*. C'est un terme fréquent chez Cicéron, dont on trouve la première acception dans le *De inuentione*[54], mais qui ne figure pas dans les textes de ses contemporains. On a longtemps considéré qu'il s'agissait d'un néologisme cicéronien[55], jusqu'aux travaux de S. Luciani qui développe l'hypothèse selon laquelle le terme *aeternitas* précède Cicéron, mais que le philosophe est le premier à donner un tel rôle à ce substantif, en particulier dans ses écrits philosophiques[56]. Pourtant, d'autres termes latins, bien plus fréquents, pouvaient exprimer la notion d'éternité : *aeuum* ou *aetas*, par exemple. Varron donne une définition d'*aeuum* qui semble tout à fait s'accorder avec l'éternité dont parle Platon :

> *Aeuum, ab aetate omnium annorum ; hinc aeuiternum, quod factum est aeternum ; quod Graeci αἰῶνα, id ait Chryippus esse <ἀ> ε <ἰ> ὄν.*[57]
>
> L'éternité [*aeuum*] provient de la durée [*aetas*] de toutes les années ; de là *aeuiternus*, qui est devenu *aeternus* ; les Grecs l'appellent αἰῶν, Chrysippe dit que c'est ἀεὶ ὄν.

[54] Cicéron, *Inu.* I, 39.
[55] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *aeuum*.
[56] S. LUCIANI, « D'aiôn à aeternitas. Le transfert de la notion d'éternité chez Cicéron », *Interférences*, t. IV, 2006, p. 1-14, en particulier p. 9-11.
[57] Varron, *LL* VI, 11 (trad. Flobert).

Cette étymologie erronée[58] fait remonter *aeuum* au grec αἰών, lui-même dérivé de l'adverbe ἀεί[59], rattaché dans le *Timée* à τὸ ὄν, et donne à *aeuum* un sens de « durée illimitée ». Ce terme est pourtant extrêmement rare chez Cicéron[60], très certainement parce qu'il détient des connotations poétiques et archaïques que le philosophe veut éviter[61] et qu'il cherche à employer des mots propres à la conceptualisation. Quant à *aetas*, aussi mentionné par Varron, Cicéron ne le retient pas non plus. Si l'on se penche sur sa signification, *aetas* est réservé à une durée relative à la vie humaine et a « tendu davantage vers le temps humain que αἰών », alors qu'*aeternitas* « correspond davantage au temps éternel que désigne αἰών[62] ». En grec, le terme αἰών a connu une évolution sémantique qui a été largement documentée[63]. Dans son sens premier, il renvoie à la vie humaine : E. Benvéniste considère qu'il signifie, chez Homère, « force de vie », « source de vitalité » et qu'il a ensuite pris, par proximité avec la notion de vie humaine, le sens d'âge ou de vie[64]. A. Festugière considère qu'on peut lui donner, dès ses occurrences homériques, le sens de « temps d'existence d'un homme », donc une durée de vie limitée, puis une « durée de vie sans limites[65] ». Mais tous deux s'accordent à dire que c'est avec Platon que le terme prend un sens proprement philosophique : il devient « transcendant au temps et à l'univers »[66] et correspond à un « éternel présent »[67].

La théorie platonicienne de l'éternité a suscité et suscite encore des interprétations différentes et contradictoires[68]. Si l'on s'en tient, pour ce qui nous préoccupe ici, à l'éternité de

[58] Ce n'est pas l'étymologie que proposent les linguistes aujourd'hui. Pour autant, il nous semble que la croyance partagée à l'époque de Cicéron doit faire référence pour expliquer ses choix lexicaux. Pour une étude récente de l'étymologie d'αἰών et de ses dérivés latins, voir M.-A. JULIA, « D'Aiôn à *aetas* : parenté et transmission », *Revue des Études Latines*, nº 95, 2017, p. 1-23.

[59] On trouve cette même étymologie chez Aristote, qui la rattache aux « Anciens ». Cf. Aristote, *De caelo*, I, 9, 279a18-30.

[60] On trouve trois occurrences du terme *aeuum* dans le corpus cicéronien, dont deux sont en réalité des citations d'Ennius : Cicéron, *Brut.* 58, qui correspond à Ennius, *Ann.,* 9, 303 ; Cicéron, *Rep.* VI, 13 ; Cicéron, *Tusc.* I, 28, qui correspond à Ennius, *Ann.* 1, 115.

[61] S. LUCIANI, « D'aiôn à aeternitas. Le transfert de la notion d'éternité chez Cicéron », *op. cit.* p. 13.

[62] M.-A. JULIA, « D'Aiôn à *aetas* : parenté et transmission », *op. cit.*, p. 20-21.

[63] Pour une bibliographie complète, voir I. RAMELLI et D. KONSTAN, *Terms for eternity: aiônios and aídios in classical and Christian texts*, Piscataway, New Jersey, Gorgias Press, 2013, p. 5-6, n. 4.

[64] É. BENVENISTE, « Expression indo-européenne de l'éternité », *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, nº 38, 1937, p. 107.

[65] A. FESTUGIERE, « Le sens philosophique du mot aiôn », *La parola del passato*, nº 4, 1949, p. 173.

[66] É. BENVENISTE, « Expression indo-européenne de l'éternité », *op. cit.*, p. 112.

[67] A. FESTUGIERE, « Le sens philosophique du mot aiôn », *op. cit.*, p. 187.

[68] On distingue deux interprétations majoritaires. L'une, traditionnelle, considère que l'éternité platonicienne est une éternité « a-temporelle », derrière notamment A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's* Timaeus, Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 186-187 ; H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, John Hopkins Press, 1944, p. 212. L'autre interprétation propose une conception d'un αἰών duratif, reflétant une « durée illimitée », derrière notamment J. WHITTAKER, « The "Eternity" of the Platonic forms », *Phronesis*, vol. 13, nº 2, 1968, p. 131-144 ; D. O'BRIEN, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », dans D. Tiffeneau (éd.), *Mythes et représentations du temps*, éditions du CNRS, Paris, 1985, p. 59-85. À ces deux écoles s'ajoute la proposition originale et peu suivie de R. Brague dans R. BRAGUE, *Du temps chez Platon et Aristote : quatre études*, Paris, Presses universitaires de France, 1982, en particulier le chapitre « Pour en finir avec le temps, image mobile de

l'être, un passage du *Timée* – qui n'appartient pas à la partie transposée par Cicéron – est particulièrement intéressant :

> Ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἴδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν ἀίδιον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. Λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι.[69]
>
> Car toutes ces choses [les jours, les mois, les années], ce sont des parties du temps, et « était » et « sera » sont des espèces engendrées du temps, que nous n'avons pas conscience de rapporter à tort à l'οὐσία éternelle. Nous disons en effet qu'elle « était », « est » et « sera », alors que seul « est » lui convient, à dire la vérité, mais « était » et « sera », il faut le dire du devenir qui avance dans le temps.

Malheureusement, nous ne savons pas comment Cicéron aurait pu transposer ce passage en latin, en particulier l'expression τὴν ἀίδιον οὐσίαν. Ce n'est plus l'adverbe ἀεί, mais l'adjectif ἀίδιος qui est cette fois-ci appliqué à l'être[70]. Ici encore, le rapport entre temps et éternité recoupe la distinction entre οὐσία et γένεσις : la première est éternelle, la seconde est soumise à l'avancée du temps (τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν). L'éternité de l'οὐσία est justifiée par le fait qu'elle ne connaît aucun autre temps grammatical que le présent, contrairement à la γένεσις. Si l'on se souvient de l'expression κατὰ ταὐτὰ ἔχον devenue *quod aeternitate inmutabili continetur* en latin[71], on retrouve une distinction similaire, exprimée autrement : l'éternité immuable, c'est-à-dire l'éternité qui ne change jamais, est celle qui ne connaît aucun temps grammatical et n'est pas soumise à l'avancée du temps. Si l'on suit le réseau des dénominations latines de l'être, qu'il s'agisse du participe substantivé τὸ ὄν ou du substantif οὐσία, dans le *Timaeus*, il apparaît que le terme *aeternitas* désigne une éternité hors du temps (χρόνος), en tant qu'elle bénéficie de l'absence de changement (*inmutabilis*) et de l'absence d'engendrement (*neque ullum habeat ortum*)[72].

---

l'éternité ». Pour un point complet sur le complexe débat autour du temps chez Platon, on peut se référer à R. SORABJI, *Time, creation and the continuum : theories in antiquity and the early middle ages*, Ithaca, N.Y, Cornell Univ. Press, 1986, p. 98-130, mais aussi à la synthèse de S. Luciani, dans S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 196-207.

[69] Platon, *Ti.* 37e3-38a2.

[70] Sur les termes pour désigner l'éternité chez Platon, voir I. RAMELLI et D. KONSTAN, *Terms for eternity*, *op. cit.*, p. 12-17. R. Sorabji remarque que Platon ne marque pas de distinction nette entre ἀίδιος et ἀίωνιος dans son *Timée* (R. SORABJI, *Time, creation and the continuum*, *op. cit.*, p. 116).

[71] Platon, *Ti.* 29a7 et Cicéron, *Tim.* II, 7.

[72] Cette interprétation rappelle celle de D. O'Brien, qui défend l'interprétation selon laquelle Platon et Aristote pensent l'éternité comme absence de changement et absence de temps, plutôt que comme une absence de durée – ce qui correspondrait à une innovation plotinienne. Voir D. O'BRIEN, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », *op. cit.*

Par conséquent, il s'avère que le choix d'*aeternitas* procède d'une grande cohérence. Dans le contexte de l'explicitation de l'épistémologie platonicienne, « ce qui est » doit être distingué de « ce qui a naissance ». Cette distinction indique des caractéristiques définitoires opposées, qui se cristallisent autour d'une distinction entre éternité et temps fini. Dès lors, les caractéristiques de « ce qui est » sont le fait d'être toujours (permanence), de ne jamais changer (mêmeté) et de n'être pas engendré (absence de naissance). En choisissant le substantif rare *aeternitas*, Cicéron opère un travail de conceptualisation en contexte[73] et donne à *aeternitas* un sens que l'on pourrait gloser par τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον[74] – sens qui correspond tout à fait à l'οὐσία de *Timée*, 29c3. En un sens, Cicéron opère ici une sorte d'« antonomase conceptuelle » : il désigne l'être par sa caractéristique définitoire qu'il parvient à exprimer au moyen d'un seul substantif. Dès lors, puisque l'être est désigné en latin principalement à travers son rapport à l'éternité, il reste à analyser la façon dont Cicéron désigne τὸ γιγνόμενον.

1.2. *Devenir et origine temporelle*

Nous avons vu que Cicéron, dans le passage qui nous occupe, modulait le concept d'être formulé par Platon dans le *Timée*. Or, le syntagme τὸ γιγνόμενον est présenté, dans le texte de Platon, comme l'exact inverse de τὸ ὄν. Cela nous conduit à nous interroger sur la démarche de Cicéron face aux expressions τὸ γιγνόμενον et γένεσις : Cicéron se contente-t-il d'équivalents ou de calques du terme employé par Platon, au risque d'estomper une opposition pourtant nette dans le *Timée* ? Choisit-il au contraire de conserver la radicalité de l'opposition entre modifiant aussi les syntagmes τὸ γιγνόμενον et γένεσις pour qu'ils correspondent à l'exact inverse des expressions latines *quod semper est* et *aeternitas* ?

1.2.1. *Les multiples sens de γίγνεσθαι : position du problème*

Commençons par déterminer les potentielles difficultés linguistiques qui se présentent à Cicéron. Dans le texte grec, Platon oppose τὸ ὄν à τὸ γιγνόμενον. Le verbe grec γίγνεσθαι est particulièrement difficile à traduire – en français comme en latin – car il comporte plusieurs sens, parfois contradictoires. P. Chantraine considère que le sens originel de γίγνομαι est

[73] Cette précision est importante : dans la suite de sa traduction, Cicéron traduit οὐσία par *materia* et non plus *aeternitas*. Ce changement de direction s'explique par le contexte : il ne s'agit plus de développer l'épistémologie platonicienne en contexte cosmologique (qui se fonde entièrement sur la distinction entre être et devenir), mais de faire le récit de la fabrication de l'âme du monde. Voir J. RAVAUTE, « Les traductions d'οὐσία dans le *Timée* cicéronien », *op. cit.*

[74] Ce sens donné par Cicéron à *aeternitas* ne recouvre pas tous les usages d'*aeternitas* dans le corpus cicéronien. Nous espérons avoir montré que le sens d'*aeternitas* en tant que traduction d'οὐσία est très fortement lié au réseau de traductions des termes désignant l'être dans le développement de l'épistémologie du *Timée* et ne pourrait se comprendre de la même manière en dehors de ce co-texte.

« naître », mais qu'il signifie également, et ce, déjà chez Homère, « devenir » ou « se produire ». Il est également un substitut de εἶναι, puisque son aoriste sert d'aoriste au verbe « être[75] ». De la même racine viennent également γεννάω, qui fonctionne comme un factitif de γίγνομαι et signifie « faire naître », « engendrer », et γένεσις, « naissance », « origine ». Le dictionnaire de *Bailly* comme le *LSJ* précisent qu'un sens spécifique de γίγνομαι est mobilisé lorsqu'il est opposé à εἶναι, précisément depuis Platon[76].

Étymologiquement, le verbe *gignere* est l'équivalent latin de γίγνομαι[77] : il relève de la même racine **gen-*, que l'on trouve dans la forme du parfait *genui*. Il signifie d'abord « engendrer », puis, par extension, « produire, causer », dans un sens physique comme dans un sens moral. De là, on trouve *genitor* ou *genitrix* au féminin pour « celui ou celle qui engendre », que Cicéron utilise dans son *Timaeus*, mais aussi *genero, are*, « engendrer » et ses dérivés *generator* et *generatio*, notamment. Le sens de « naître », premier sens de γίγνομαι, est exprimé par le verbe *(g)nascor, nasci*, tiré de la même racine que *gigno*. Ainsi, de la racine **gen-*, qui donne le grec γίγνομαι, le latin a tiré deux groupes indépendants, « dont le rapport n'est plus senti[78] ». Le premier, fondé autour du verbe *gigno* « maintient l'idée de "descendance" et en particulier de "descendance authentique", de "parenté reconnue" », tandis que l'autre groupe, fondé autour du verbe *nascor* « exprime plutôt le fait de la "naissance[79]" ». Quant au troisième sens de γίγνομαι, « devenir », il faut se tourner vers les verbes *mutare* ou *fieri*[80], donc bien loin de la racine **gen-*, pour l'exprimer en latin[81].

Aucun verbe latin ne peut exprimer à la fois les trois sens du verbe grec puisque la racine latine **gen-* n'a pas la même extension sémantique que le grec γίγνομαι. Comme dans le cas de l'être, on observe un écart sémantique entre le grec et le latin, qui suscite des difficultés pour exprimer le concept grec dans la langue latine. Cela nous invite à étudier avec une grande attention les choix de Cicéron en ce qui concerne la transposition de γίγνομαι et de ce qui s'y rapporte. Or, à ce stade de notre enquête, on peut faire deux remarques à ce sujet. D'une part, puisque Cicéron n'a pas à sa disposition un terme latin qui puisse rendre conjointement les trois

---

[75] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. γίγνομαι.
[76] Voir *LSJ*, s. v. γίγνομαι et *Bailly*, s. v. γίγνομαι.
[77] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. γίγνομαι ; A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. geno, gigno.
[78] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *geno, gigno*.
[79] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *geno, gigno*.
[80] *Mutare* n'est utilisé qu'une fois par Cicéron pour désigner « ce qui devient », dans *Tim.*, 28. *Fieri* n'est jamais utilisé, comme l'a déjà remarqué D. SEDLEY, « Cicero and the *Timaeus* », dans M. Schofield (éd.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC : New Directions for Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 197.
[81] C'est parce que tout ce qui devient est en mouvement que l'on doit se contenter d'avoir une opinion sur ce type d'objets. Leur connaissance nous est inaccessible. Voir Cicéron, *Acad.* I, 31.

sens du verbe grec, il opère nécessairement un choix interprétatif fort. D'autre part, si οὐσία devient chez Cicéron *aeternitas*, on peut en déduire que τὸ γιγνόμενον doit être en latin l'opposé d'*aeternitas*. Nous tâcherons de montrer que, paradoxalement, Cicéron, s'il fait appel au verbe *gigno*, s'éloigne du rapport étymologique entre *gigni* et *nasci* pour préférer à ce dernier le verbe *oriri* et fait du même coup une croix discrète sur le sens de « devenir », soulignant les limites temporelles de naissance et de mort auxquelles est soumis tout ce qui est désigné en grec comme τὸ γιγνόμενον.

1.2.2. Oriri *et* gigni

Là où Platon n'emploie, dans le passage qui nous intéresse (27d-29d), que des syntagmes de la famille de γίγνεσθαι, Cicéron mobilise deux verbes latins : *oriri* et *gigni*. Si le choix de *gigni* se justifie par l'étymologie grecque et latine que nous venons de développer, le choix d'*oriri* paraît à première vue surprenant, puisque *nasci* est à sa disposition. Dans l'*Orator*, Cicéron emploie précisément le verbe *nasci* lorsqu'il rapporte la distinction opérée par Platon entre « ce qui est » et « ce qui naît », faisant dire au philosophe grec :

> *[…] Plato easque gigni negat et ait semper esse ac ratione et intellegentia contineri ; cetera nasci, occidere, fluere, labi nec diutius esse uno et eodem statu.*[82]
>
> Platon dit qu'elles [= les ἰδέαι] ne sont pas engendrées, mais qu'elles sont toujours et qu'elles sont contenues dans la raison et l'intellect ; que tout le reste naît, meurt, s'écoule et passe et qu'il ne reste pas très longtemps dans un seul et même état.

La distinction platonicienne est exprimée de la même qu'au début du *Timaeus*. Ce qui est est défini d'abord par opposition à ce qui a naissance (*gigni negat*) puis par la proposition affirmative déjà rencontrée dans le *Timaeus* : *semper esse*. Quant à « ce qui naît », Cicéron le caractérise par quatre verbes différents, qu'il n'emploie jamais dans le *Timaeus*. Les deux premiers verbes mentionnent le temps fini auquel est soumis ce qui devient à travers la naissance et la mort, les deux derniers, *fluere* et *labi*, sont plus équivoques[83]. Ils renvoient à la

[82] Cicéron, *Orat.* 10. Trad. A. Yon modifiée.

[83] Ces deux verbes sont utilisés à nouveau dans les *Académiques*, lors de l'exposé de Varron à propos de la dialectique platonicienne, pour justifier notamment le fait que le sensible relève du domaine de l'opinion. Voir Cicéron, *Acad.* I, 31 : *Sensus autem omnis hebetes et tardos esse arbitrabantur nec percipere ullo modo res eas quae subiectae sensibus uiderentur, quod essent aut ita paruae ut sub sensum cadere non possent, aut ita mobiles et concitatae ut nihil umquam unum esset <et> constans, ne idem quidem,* quia continenter laberentur et fluerent omnia*. Itaque hanc omnem partem rerum opinabilem appellabant.* (« Tous les sens, au contraire, ils les jugeaient obtus et lents, absolument incapables de percevoir les choses apparemment soumises à leur empire, parce qu'elles étaient soit trop petites pour tomber sous les sens, soit trop mobiles et agitées pour qu'aucune en particulier ne demeurât jamais stable ni même identique, *puisque tout s'écoule et s'échappe continuellement* ; c'est pourquoi ils désignaient toute cette partie des choses comme le domaine de l'opinion. » Trad. J. Kany-Turpin, nos italiques).

fois au temps qui passe, puisque c'est un des usages de *labi*[84], mais aussi au glissement, et à l'écoulement de l'eau, notamment[85] et plus généralement, au changement. Enfin, il emploie une proposition négative qui, par un chiasme, oppose ce qui naît à la mêmeté qui caractérise l'être[86]. On voit donc que dans l'*Orator*, l'explicitation de la distinction platonicienne comprenait déjà en majeure partie le lexique et les formulations choisis dans le *Timaeus*. Cependant, le terme *nasci* n'est pas employé dans le *Timaeus*, où Cicéron lui préfère *oriri* et *gigni*. Pour cette raison, il convient d'examiner les usages de *gigni* et *oriri* dans notre texte, afin de déterminer la spécificité de ce choix nouveau.

Dans le *Timaeus*, à diverses reprises, Cicéron mobilise *gigni* et *oriri* conjointement pour rendre le seul verbe γίγνεσθαι. C'est le cas dès la première distinction ontologique de notre passage :

> Τὶ τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν, ὂν δὲ οὐδέποτε ;[87]

Devient :

> *Quid est quod semper sit, neque ullum habeat ortum, et quod gignatur nec umquam sit ?*

Dans le texte grec, on remarque un parallélisme strict : « ce qui est » est caractérisé par le fait de ne pas avoir de γένεσις, de « naissance » et « ce qui naît », par la négation du verbe εἶναι. Le substantif γένεσις étant issu, on l'a mentionné, de la même racine que le verbe γίγνεσθαι, Platon emploie ici une figure étymologique. Cette figure étymologique n'est pas conservée par Cicéron, qui emploie à la fois *orior*, qui renvoie à la naissance et *gigni*, qui renvoie à l'engendrement[88]. Alors que le texte de Platon déploie la multiplicité des sens associés à γίγνεσθαι, suggérant que τὸ γιγνόμενον a une naissance, est engendré et change tout à la fois, Cicéron insiste particulièrement sur l'idée d'engendrement et de production.

En effet, le verbe *oriri* vient de la racine indo-européenne *$h_3$er-, qu'il partage avec le grec ὄρνυμι, littéralement « faire se lever ». Il signifie d'abord « se lever » référant majoritairement au lever des astres, puis « naître » ou « tirer son origine de ». De là, le participe passé *ortus* permet surtout de mentionner la naissance et la parenté, en signifiant « né, issu de ». Sont dérivés deux substantifs classiques. Le substantif *ortus, us* suit la même évolution sémantique

[84] Par exemple, l'expression *labuntur anni* (« les années passent »), chez Horace, *Odes*, II, 14, 2.
[85] Le verbe *fluere* relève de la même racine que *flumen, inis,* n : le fleuve.
[86] Dans le *Timaeus*, Cicéron emploie l'expression *unum atque idem semper* (Cicéron, *Tim.* II, 3).
[87] Platon, *Ti.* 27d6-28a1.
[88] Cicéron aurait pu employer *orietur* pour *gignatur* et conserver ainsi cette figure étymologique. En employant deux verbes différents il porte son attention sur le sens plutôt que sur la forme.

que le verbe : d'abord « lever (d'un astre) », puis « naissance ». Le substantif *origo, inis* désigne la source (d'une fontaine), l'origine et, en poésie, la « race » voire, de façon métaphorique, l'« ancêtre », le « fondateur »[89]. En choisissant ce verbe, Cicéron exprime le sens de « naître », contenu dans le verbe γίγνεσθαι, que le latin *gigni* n'exprime pas tout à fait, sans utiliser *nasci*. On peut faire l'hypothèse que Cicéron, a choisi le verbe *oriri* afin de conserver ce lien étymologique avec les substantifs *ortus* et *origo*, qu'il emploie également dans le *Timaeus*, ce qui n'était pas possible avec *nasci*. En effet, le substantif *natus, us*, qui signifie « naissance » existe mais il est utilisé uniquement à l'ablatif, pour renvoyer à l'âge. De même, le substantif abstrait *natio, onis* désigne primitivement la naissance, parfois la déesse *Natio*[90], parfois la portée des animaux, mais il est principalement employé dans la langue classique dans un sens proche de *gens, entis* : « peuple », « nation »[91]. Ainsi, si l'on compare les choix lexicaux faits par Cicéron dans l'*Orator* et dans le *Timaeus*, on remarque un souci plus important de conserver une cohérence lexicale et étymologique dans le second ouvrage. Cela s'explique certainement par une volonté plus marquée quant à l'explicitation de l'argumentation platonicienne dans le *Timaeus*. Au contraire, dans l'*Orator*, la référence platonicienne est brève et ne sert qu'à introduire[92] le concept platonicien de forme intelligible, afin d'appuyer sa propre démarche : définir l'orateur parfait.

Résumons. Cicéron choisit d'exprimer les multiples sens de γίγνεσθαι par les verbes *gigni*, « être engendré » et *oriri*, « naître » – et non *nasci*. Ce faisant, il mentionne, parmi les sens de γίγνεσθαι, uniquement ceux qui ont rapport à la production et à l'engendrement, mais il néglige le sème du changement. C'est le cas lorsqu'il rappelle que ce qui relève de l'opinion est *quae ortum habere gignique diximus*, c'est-à-dire « les choses dont nous avons dit qu'elles ont naissance et qu'elles sont engendrées[93] ». C'est également le cas, de façon plus discrète, dès la première distinction conceptuelle, qui utilise déjà les mêmes formules : *Quid est quod semper sit neque ullum habeat ortum, et quod gignatur nec umquam sit ?*[94] Par ses choix lexicaux, Cicéron ne mobilise que les sèmes de la naissance et de l'engendrement. Il marque ainsi une insistance nette à la fois sur l'origine temporelle de « ce qui a naissance », par opposition à l'éternité de « ce qui est », et sur la naissance comme cause.

[89] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *orior*.
[90] Voir Cicéron, *Nat. Deor.* III, 47.
[91] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *nascor*.
[92] Cicéron parle d'une *ingressio* pour caractériser sa référence à Platon (*Orat.* 11).
[93] Cicéron, *Tim.* II, 5.
[94] Cicéron, *Tim.* II, 3 : « Qu'est ce qui est toujours sans jamais avoir aucune naissance, et qu'est-ce que ce qui est engendré sans être jamais ? ».

1.2.3. *Origine temporelle et causalité*

Le rapport fini au temps est l'un des attributs de toute chose « qui naît » dans le texte de Platon comme dans celui de Cicéron. Γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν[95] dit Platon, ce que Cicéron rend par *id gignitur et interit nec umquam uere potest*[96]. Une chose qui devient – c'est-à-dire qui est sensible – naît, grandit et meurt. Or, puisqu'elle est engendrée, quelque chose est nécessairement la cause de cet engendrement :

> Πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ᾽ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν.[97]
>
> Or, tout ce qui naît naît nécessairement d'une certaine cause, car il est impossible pour toute chose d'avoir une naissance sans cause.
>
> *Omne autem quod gignitur ex aliqua causa gigni necesse est ; nullius enim rei causa remota reperiri origo potest.*[98]
>
> Or, tout ce qui naît naît nécessairement sous l'effet d'une certaine cause ; car on ne peut trouver l'origine d'aucune chose qui soit dépourvue de cause.

Au-delà d'une apparente similarité, dans le texte de Cicéron, le point de vue est légèrement modifié par rapport au texte grec. Voyons en quoi. La première proposition paraît suivre la construction du grec. Elle modifie pourtant quelques points de détails du texte grec. Le groupe prépositionnel *ex aliqua causa* rend le grec ὑπ᾽ αἰτίου τινός : du complément d'agent en ὑπό suivi du génitif, on passe à un complément d'origine ou de cause en *ex* suivi de l'ablatif. En outre, Platon emploie l'expression αἰτίον τις et non αἰτία : cette « certaine chose qui est cause » de ce qui naît a le rôle d'un agent[99], et peut correspondre à l'artisan (δημιουρός). Or, en employant *ex aliqua causa*, Cicéron ne marque pas, dans cette phrase, la possibilité que la cause soit un agent, en l'occurrence l'artisan.

Il fait en revanche intervenir dans la phrase suivante le terme *origo* qui n'a pas d'équivalent strict en grec. En effet, alors que Platon affirme qu'il est impossible pour toute chose d'avoir

---

[95] Platon, *Ti.* 28a3-4 : « naissant et périssant, sans jamais être réellement ».
[96] Cicéron, *Tim.* II, 3 : « ceci est engendré et meurt sans jamais pouvoir être vraiment ». On reviendra dans la suite de ce chapitre sur la différence de construction entre le grec et le latin, qui mérite une investigation spécifique. Notons pour l'instant que Cicéron ajoute la notion d'impossibilité pour le devenir d'*être*, insistant ainsi à nouveau sur la stricte opposition entre être et devenir.
[97] Platon, *Ti.* 28a4-7.
[98] Cicéron, *Tim.* II, 3.
[99] P. Ricoeur distingue la cause (αἰτία) et l'agent (αἴτιον) dans ce passage du *Timée*. Voir P. RICŒUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote: cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954*, J.-L. Schlegel (éd.), Paris, Editions du Seuil, 2011, p. 151-152.

naissance sans une certaine cause, Cicéron traduit qu'on ne peut trouver l'*origo* d'aucune chose dépourvue de cause. Si le substantif *origo*, dérivé du verbe *oriri*, semble pouvoir rendre, morphologiquement du moins, le grec γένεσις, la formulation latine change le point de vue et ajoute la notion induite par *origo*. Chez Cicéron, *origo* est en effet employé pour signifier l'origine « historique », que ce soit dans l'expression *populi Romani origo*[100], où il est fait référence aux *Origines* de Caton, mais aussi dans un sens philosophique, où il prend un sens proche de *causa*, notamment dans sa *République*[101] et dans les *Tusculanes*[102]. L'étude du premier livre des *Tusculanes* est particulièrement intéressante à ce sujet car Cicéron y insère une *translatio* d'un passage du *Phèdre* (245c-e[103]), dans lequel il est question du caractère automoteur de l'âme. La citation du *Phèdre* est invoquée comme un argument pour démontrer l'immortalité de l'âme : si l'âme est automotrice, elle est principe de son propre mouvement ; n'ayant pas de principe autre qu'elle-même, elle est éternelle et immortelle. C'est à cette étape du raisonnement qu'intervient l'usage du terme *origo* dans la traduction cicéronienne :

> *Principi autem nulla est origo ; nam e principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest ; nec enim esset id principium quod gigneretur aliunde.*[104]
>
> Or le principe n'a pas d'origine, car c'est du principe que naissent toutes choses, tandis que lui-même ne peut naître d'aucune autre chose, puisque ce qui naîtrait d'autre chose ne saurait être un principe.

L'*origo* est différente du *principium* et on voit dans le texte que le lien étymologique avec *oriri* permet d'appréhender le sens du substantif, si l'on admet qu'ici, *oriri* et *nasci* sont employés comme synonymes[105]. Mais le terme *origo* n'a pas d'équivalent morphologique dans le texte grec :

> Ἀρχὴ δὲ ἀγένητον. Ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός· εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίγνοιτο.[106]

---

[100] Cicéron, *Rep.* II, 3. Voir aussi *Nat. Deor.* I, 36, où l'expression « *origo deorum* » sert à traduire le titre de l'ouvrage d'Hésiode, la *Théogonie*.
[101] Cicéron, *Rep.* VI, 27-28.
[102] Cicéron, *Tusc.* I, 53-54.
[103] Pour un point sur les légères différences entre le texte de la *République* et des *Tusculanes*, voir G. WHITE, Copia Verborum *: Cicero's philosophical translations*, PhD Thesis, Princeton, Princeton University, 2015, p. 202-205. La chercheuse souligne notamment que la contamination des deux textes dans la tradition manuscrite complique largement la possibilité d'en faire une comparaison précise.
[104] Cicéron, *Tusc.* I, 54. Trad. J. Humbert légèrement modifiée.
[105] J. E. G. Zetzel remarquait déjà, à propos de Cicéron, *Rep.* VI, 27, 5, que les différents sens du grec γίγνεσθαι suscitent des « variations dans la terminologie cicéronienne », J. E. G. ZETZEL (éd.), *Cicero.* De re publica *: selections*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1995, p. 252.
[106] Platon, *Phèdre*, 245d1-4. Cet état récent du texte grec n'a pas toujours été suivi et les manuscrits les plus anciens donnent une version différente du texte platonicien, qui est particulièrement éloignée de la traduction cicéronienne.

> Or, un principe est chose inengendrée. En effet, tout ce qui naît naît nécessairement d'un principe, et ce principe ne naît d'aucune chose ; car si un principe naissait de quelque chose, il ne serait plus un principe.

À première vue, *nulla origo* traduit le grec ἀγένητος, « inengendré » : le terme *origo* renvoie alors à la notion de naissance, ce qui est confirmé par l'usage des verbes *nasci* et *oriri*. Le contexte donne cependant une coloration causale au sens d'*origo* : le principe n'a pas de naissance, c'est-à-dire qu'il est lui-même sa propre cause et qu'il ne dépend de rien qui soit extérieur à lui-même pour se mouvoir. Puisque l'âme est automotrice, elle n'a pas de *principium* ; puisqu'elle n'a pas de *principium*, elle n'a pas non plus d'*origo*, elle est donc éternelle. *Origo* prend donc un sens à mi-chemin entre la naissance et la cause première, ce que Platon exprime aussi par l'expression μηδ' ἐξ ἑνός, où ἐξ marque à la fois l'origine et la cause. Ce sens d'*origo* – qui correspond aux propos de Timée – est confirmé par la suite de ses occurrences dans les *Tusculanes*.

En effet, quelques paragraphes plus loin, Cicéron cite la *Consolation* (perdue), qu'il écrivit pour lui-même après la mort de sa fille Tullia, et mentionne à nouveau le terme *origo* : *animorum nulla in terris origo inueniri potest* (« on ne peut trouver aucune origine des âmes sur terre »)[107]. À nouveau, Cicéron indique qu'il n'y a pas d'*origo* des âmes et emploie ce terme dans le cadre d'un raisonnement qui vise à démontrer l'éternité de l'âme. On remarque également que la tournure syntaxique est très proche de celle qui est employée dans le *Timaeus*. Dans la troisième *Tusculane*, Cicéron s'emploie à définir le chagrin et son rapport à la souffrance. Poursuivant l'objectif de soigner le chagrin de l'âme, comme on soigne la maladie du corps, il associe l'*origo* et la cause efficiente : *Doloris huius igitur origo nobis explicanda est, id est causa efficiens argritudinem in animo tamquam aegrotationem in corpore*[108]. Enfin, dans le dernier livre, alors que Cicéron brosse le portrait du sage, qui s'intéresse aux trois parties de la philosophie, il résume les recherches qu'entreprend le philosophe à propos de la physique. C'est dans ce contexte qu'il utilise le terme *origo*, indiquant qu'il recherche notamment *quaeque cuiusque generis uel inanimi uel animantis uel muti uel loquentis origo*[109] (« quelle est l'origine de chaque espèce, inanimée ou animée, muette ou douée de parole »).

Sur les implications de chaque version du texte grec sur le sens de la traduction cicéronienne, voir G. WHITE, Copia Verborum, *op. cit.*, p. 210-211.

[107] Cicéron, *Tusc.* I, 66.

[108] Cicéron, *Tusc.* III, 23 : « C'est donc l'origine de cette souffrance, je veux dire la cause efficiente du chagrin dans l'âme, de même qu'il y a une cause efficiente de la maladie dans le corps, qu'il nous faut dégager » (trad. J. Humbert légèrement modifiée).

[109] Cicéron, *Tusc.* V, 69.

L'usage du substantif *origo* dans les *Tusculanes* éclaire alors le sens que Cicéron donne à ce terme dans le *Timaeus*. Ce qui est éternel, comme l'âme humaine dans les *Tusculanes*, ou l'être dans le *Timaeus*, ne peut pas avoir d'*origo*, c'est-à-dire pas de naissance, de commencement temporel car rien ne cause sa mise en mouvement ou sa venue à l'existence. En d'autres termes, si, selon la formulation de Platon, il n'y a d'αἰτίον que pour « ce qui devient », après la médiation cicéronienne, il n'y a d'*origo* que pour « ce qui naît ».

Cette étude sur les traductions du verbe γίγνεσθαι dans notre passage a permis de voir que Cicéron privilégie les sens de « naître » et « être engendré » plutôt que le sens de « devenir ». Ce faisant, il souligne le commencement temporel et donc le temps fini auquel « ce qui est engendré » est soumis, par opposition à l'éternité atemporelle de l'être, mais également la causalité induite par la notion d'engendrement. À l'abstrait *aeternitas* qui traduit οὐσία, répond le terme *origo*, auquel Cicéron donne, dans ce contexte, un sens plus complexe que la simple « naissance ». En effet, *origo* permet à Cicéron de désigner à la fois la cause et l'origine temporelle qui caractérise tout « ce qui est engendré ». En d'autres termes, quand il cherche à exprimer la distinction entre τὸ ὄν et τὸ γιγνόμενον, Cicéron souligne la distinction entre ce qui a une origine et ce qui est éternel. Il reste alors à voir si cette distinction s'applique également, dans le *Timaeus*, à la distinction entre modèle et copie.

2. Du modèle à la copie : une application de la distinction entre temps et éternité

Dans le texte de Platon, après avoir établi la distinction conceptuelle entre « ce qui est » et « ce qui devient », Timée s'interroge sur le modèle (παράδειγμα) suivi par le dieu pour fabriquer le monde qui, étant né, a nécessairement une cause. Il envisage, virtuellement, deux modèles : le premier correspond à « ce qui est », il est intelligible et éternel ; le second correspond à « ce qui a naissance ». Si l'artisan prend pour modèle le second, alors la copie produite ne peut pas être belle. Or, le dieu créateur et père du monde est bon et veut, par

conséquent, que le monde soit beau. C'est pourquoi il choisit le premier modèle, intelligible et éternel.

La distinction ontologique conditionne l'existence d'un modèle intelligible et éternel. Étant donné que Cicéron a modifié la distinction ontologique pour lui substituer une distinction entre temps et éternité, nous nous interrogerons dans cette section sur le traitement cicéronien de la relation entre le modèle et la copie. Cicéron applique-t-il la distinction entre temps et éternité à la distinction entre modèle et copie ? Quant à la copie sensible fabriquée d'après le modèle intelligible, Cicéron explicite nettement le texte de Platon, notamment dans le rapport au temps. Nous tâcherons de montrer que cette explicitation répond à un objectif polémique.

2.1. *Du modèle grec aux modèles latins*

Lorsqu'il établit la relation d'image à modèle qui existe entre le sensible et l'intelligible, Timée envisage les différents modèles possibles et les copies produites à l'imitation de chacun de ces deux modèles. Le modèle (παράδειγμα) relève soit de « ce qui est », c'est-à-dire de l'intelligible, soit de « ce qui naît », c'est-à-dire du sensible. Une première lecture du texte latin signale que Cicéron emploie des termes différents pour nommer les modèles : *exemplum*, *exemplar*, *species* et même *aeternitas*. À nouveau, Cicéron donne une place importance à *aeternitas* dans ses choix lexicaux. Il convient, dans ces conditions, de s'interroger sur les distinctions sémantiques opérées par Cicéron, afin de déterminer l'interprétation qu'il propose du texte platonicien dans sa *translatio*.

2.1.1. *Le modèle intelligible : de* species *à* aeternitas

En ce qui concerne le modèle intelligible, deux passages du *Timaeus* nous paraissent particulièrement pertinents pour analyser la démarche cicéronienne d'explicitation du texte grec. Dans un premier temps, Timée distingue les deux modèles et leur copie dans une perspective qui n'est pas explicitement cosmologique :

> Ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὗ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρώμενος, οὐ καλόν.[110]
>
> Donc, toute chose dont l'artisan, portant chaque fois son regard sur ce qui se tient identique, se servant en outre d'une telle chose comme modèle, fabrique la forme et la puissance, est de cette façon nécessairement accomplie comme belle. En revanche, [toute chose dont il fabrique la forme et

[110] Platon, *Ti.* 28a6-b2.

la puissance, portant son regard] sur ce qui est né, se servant en outre d'un modèle engendré, ne sera pas [accomplie comme] belle.

Cette phrase présente la première mention de la métaphore artisanale dans le discours de Timée, à travers l'usage du terme δημιουργός, désignant ici un artisan ou un ouvrier[111]. Si certains y ont vu la première mention de l'artisan divin du *Timée*[112], fabricant de l'univers, il reste tout à fait possible de lire cette phrase sans anticiper la suite du texte. Timée en effet ne mentionne pas (encore) la fabrication du monde, mais celle de « quelque chose » (ὅτου) et l'on peut considérer, avec F. Ferrari, qu'il suggère ici de « concevoir tout type de génération par le moyen d'un paradigme théorique de type technico-artificialiste » dans un but didactique[113]. Le rapport de modèle à image est en effet l'un des moyens employés par Platon pour signifier la relation complexe – F. Ferrari dirait « insaisissable » – entre l'intelligible et le sensible. Ici, il permet de distinguer les copies ainsi fabriquées selon leur beauté, présentée comme la conséquence directe du choix du modèle. Le texte de Cicéron s'écarte sur quelques points du texte source mais surtout, l'Arpinate emploie le substantif *species* pour nommer « ce qui est toujours » et « ce qui est engendré » et *exemplar* pour traduire παράδειγμα :

Quocirca si is qui aliquod munus efficere molitur, eam speciem, quae semper eadem est, intuebitur atque id sibi proponet exemplar, praeclarum opus efficiat necesse est ; sin autem eam quae gignitur, numquam illam, quam expetet, pulchritudinem consequetur.[114]

C'est pourquoi, si celui qui entreprend de réaliser une certaine œuvre porte son regard sur la forme qui est toujours la même, et qu'il la prend pour modèle, il produira nécessairement un ouvrage admirable ; mais s'il porte son regard sur celle qui est engendrée, jamais il n'obtiendra la beauté qu'il recherche.

Revenons au texte grec. Dans les lignes suivantes[115], Timée s'interroge sur le tout[116] : est-il engendré ou non ? Puisqu'il est sensible, il est nécessairement né. Timée cherche ensuite la cause de ce tout qui a eu naissance : « le père et créateur de notre tout » (Τὸν ποιητὴν καὶ

[111] Sur le terme δημιουργός dans le *Timée*, voir le chapitre suivant.
[112] C'est le cas notamment de L. Brisson dans L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon : un commentaire systématique du* Timée *de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 129.
[113] F. FERRARI, « La relation insaisissable : images et métaphores dans l'ontologie de Platon », dans E. Grasso et A. Vasiliu (éd.), *Platon et la pensée de l'image*, Paris, Vrin, 2023, p. 77.
[114] Cicéron, *Tim.* II, 4.
[115] Platon, *Ti.* 28b3-29a2.
[116] Le fait que Timée, après avoir établi que la fabrication mimétique produisait une chose belle si le modèle était intelligible et inversement si le modèle était sensible, passe dans un second temps à la question du statut du monde peut être considéré comme un argument en faveur de l'interprétation de F. Ferrari : la première distinction concernait bien une fabrication ordinaire et Timée précise ensuite son propos en l'applicant à un cas spécifique, celui de la fabrication du monde.

πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς[117]), qui est difficile à découvrir. Timée revient alors à la question du modèle que l'artisan, qui incarne la cause, suit pour fabriquer le monde :

> Εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀίδιον ἔβλεπεν· εἰ δὲ ὃ μηδ' εἰπεῖν τινι θέμις, πρὸς γεγονός. Παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ ἀίδιον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων.[118]
>
> Or, s'il est beau, notre monde, et si l'artisan est bon, il est évident qu'il portait son regard sur celui [le modèle, παράδειγμα] qui est éternel ; sinon – ce qu'il n'est même pas permis à quiconque de dire sans impiété – sur celui qui a eu naissance. Il est clair pour quiconque que c'est sur celui qui est éternel, car l'un est la plus belle des choses qui sont nées, et l'autre la meilleure des causes.

Dans le texte de Cicéron, on a :

> *Atqui si pulcher est hic mundus et si probus eius artifex, profecto speciem aeternitatis imitari maluit ; sin secus, quod ne dictu quidem fas est, generatum exemplum est pro aeterno secutus. Non igitur dubium quin aeternitatem maluerit exsequi, quandoquidem neque mundo quicquam pulchrius neque eius aedificatore praestantius.*[119]
>
> Or, si notre monde est beau, et si son artisan est bon, il a assurément préféré imiter la forme de l'éternité, sinon, ce qu'il n'est pas même permis de dire sans impiété, il a suivi le modèle engendré plutôt que l'éternel. Par conséquent, il ne fait pas de doute qu'il a préféré suivre jusqu'au bout l'éternité, puisque rien n'est plus beau que [notre] monde et personne n'est meilleur que son constructeur.

Après avoir employé *species* seul pour désigner le modèle intelligible, Cicéron emploie ici *species aeternitatis* puis *aeternitas* seul – alors qu'il emploie *exemplum* pour désigner le modèle engendré[120]. Cet usage de *species* puis d'*aeternitas* pour désigner le modèle intelligible, désigné comme παράδειγμα chez Platon, paraît surprenant, et il convient de se pencher plus précisément sur les sens et usages du substantif *species* avant de retourner à l'analyse de ces deux extraits.

2.1.1.1. *Species* en latin : un large éventail de significations

Étymologiquement, le substantif *species* est dérivé d'un verbe archaïque inusité **specio, is, spexi, spectum, specere*, signifiant « apercevoir », « regarder », que l'on retrouve en composition dans de nombreux verbes latins. Il est possible que ce terme provienne d'une racine

[117] Platon, *Ti.* 28c3-4.
[118] Platon, *Ti.* 29a2-6.
[119] Cicéron, *Tim.* II, 6.
[120] Nous nous pencherons sur ce cas précis dans la section suivante, p. 323-326.

indo-européenne *spek'-, qui aurait aussi donné le grec σκέπτομαι, observer[121]. *Species* prend d'abord le sens de « vue », que l'on trouve rarement, et plus fréquement le sens d'« aspect », « apparence », équivalent du grec εἴδωλον, pour aller jusqu'à signifier « faux-semblant », « prétexte »[122].

Dans le lexique philosophique, *species* a servi à traduire plusieurs concepts en lien avec l'apparence. Chez Sénèque, ce terme désigne la φαντασία stoïcienne[123]. Cicéron a d'ailleurs pu employer *species* pour signifier l'apparence trompeuse en contexte stoïcien également, mais il s'agit d'un emploi spécifique, associé à *uisio*[124] – car il emploie généralement plutôt *uisum* ou *uisio*. Dans ses *Topiques*, ouvrage de rhétorique fondé sur un modèle aristotélicien auquel Cicéron emprunte son nom, on apprend en revanche que *species*, avant Cicéron, a traduit εἶδος, choix qui est justement critiqué par l'Arpinate. Il introduit en effet cette question alors qu'il cherche à distinguer la *partitio* de la *divisio*. Pour définir la *partitio*, il donne l'exemple de l'énumération des membres d'un corps humain. Concernant la *diuisio*, il procède ainsi :

> *In diuisione formae, quas Graeci εἴδη uocant, nostri, si qui haec forte tractant, species appellant, non pessime id quidem sed inutiliter ad mutandos casus in dicendo. Nolim enim, ne si Latine quidem dici possit, specierum et speciebus dicere ; et saepe his casibus utendum est ; at formis et formarum uelim. Cum autem utroque uerbo idem significetur, commoditatem in dicendo non arbitror neglegendam.*[125]
>
> Dans la définition par analyse, il y a des *formae*, que les Grecs appellent εἴδη et les nôtres *species*, ceux du moins qui traitent de ces sujets ; le mot n'est pas mal choisi, mais on ne peut s'en servir à tous les cas. En effet, même si les formes *specierum* et *speciebus* étaient latines, je ne voudrais pas m'en servir ; or, il faut souvent utiliser ces cas. Mais j'accepte volontiers d'utiliser *formis* et *formarum*. Puisque les deux mots expriment la même chose, on ne doit pas négliger, à mon avis, la commodité.

---

[121] Voir É. BENVENISTE, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris, Librairie Adrien-Maisonneuve, 1935, p. 157 ; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. σκέπτομαι.

[122] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. **specio*.

[123] Pour une analyse de la *species* sénéquienne, voir C. MARROU, *La traduction du vocabulaire de l'éthique stoïcienne dans l'œuvre de Sénèque le philosophe*, *op. cit.*, p. 300 sq.

[124] C. Marrou remarque que *species* en *Tusc.* II, 42 est employé pour renvoyer à l'apparence trompeuse qu'est la φαντασία, mais c'est seulement en tant que doublet synonymique associé à *uisio* que *species* peut avoir un tel usage. Voir C. MARROU, *La traduction du vocabulaire de l'éthique stoïcienne dans l'œuvre de Sénèque le philosophe*, *op. cit.*, p. 322 ; C. LEVY, Cicero Academicus *: recherches sur les* Académiques *et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, 1992, p. 213.

[125] Cicéron, *Topiques*, 30. Trad. C. Auvray-Assayas légèrement modifiée (dans B. CASSIN (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies*, *op. cit.*, s. v. *species*).

Dans le contexte aristotélicien des *Topiques*, Cicéron admet que les substantifs *forma* et *species* peuvent tous les deux traduire εἶδος[126], mais il s'oppose à la traduction habituelle, *species*, et propose de la remplacer par *forma*. Il est particulièrement intéressant de noter que le défaut principal de *species* ne réside pas dans ses caractéristiques sémantiques, mais dans son usage casuel : les cas obliques au pluriel sont maladroits, alors même qu'il s'agit de cas fréquents pour un tel concept. Si cet argument morphologique peut avoir un certain poids, C. Auvray-Assayas met l'accent, à raison, sur le fait que Cicéron refuse l'emploie de *species* pour désigner des sens d'εἶδος qui seraient postérieurs à Platon. Elle considère ainsi le choix de *forma* pour l'εἶδος aristotélicien comme un « mouvement de retour en arrière », qui permet à Cicéron de réserver *species* à un emploi spécifiquement platonicien[127].

2.1.1.2. *Species* chez Cicéron en contexte platonicien

La multiplicité des sens de *species*, dans le lexique philosophique, s'explique par la variété de ses emplois au sein des différentes écoles philosophiques. Il convient donc, pour comprendre le choix de Cicéron, de se pencher plus spécifiquement sur ses usages cicéroniens de *species* en contexte platonicien, c'est-à-dire dans des textes qui renvoient à la doctrine platonicienne – ce qu'il fait à plusieurs reprises dans son œuvre philosophique. En 45, dans ses *Académiques* et dans les *Tusculanes*, il propose de désigner les ἰδέαι platoniciennes par le terme *species*. Dans le premier cas, la traduction par *species* intervient dans le cadre de la présentation de la troisième partie de la philosophie et du critère de vérité par Varron, qui représente, dans le dialogue, l'école antiochéenne :

> *Quamquam oriretur a sensibus tamen non esse iudicium ueritatis in sensibus. Mentem uolebant rerum esse iudicem, solam censebant idoneam cui crederetur, quia sola cerneret id quod semper esset simplex et unius modi et tale quale esset (hanc illi ἰδεάν appellabant, iam a Platone ita nominatam, nos recte speciem possumus dicere).*[128]
>
> Quoique engendré par les sens, le critère de vérité ne résidait pas dans les sens. Ils [les *ueteres*] voulaient que l'intelligence fût juge des choses ; ils la considéraient comme seule crédible, parce qu'elle seule discernait ce qui est toujours simple, uniforme et tel qu'en son essence. C'est là ce

[126] Chez Aristote, εἶδος peut renvoyer à l'espèce, dans le cadre de la division technique en genres et en espèces, mais le terme sert aussi à désigner la cause formelle, c'est-à-dire la « forme ». On pourra se reporter à C. RUTTEN, P. SOMVILLE et A. MOTTE (éd.), *Philosophie de la forme :* eidos*,* idea*,* morphè *dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2003.

[127] C. AUVRAY-ASSAYAS, « Le lexique platonicien "au contact" de ses traductions latines », dans A. Blanc et A. Christol (éd.), *Langues en contact dans l'Antiquité : aspects lexicaux ; actes du colloque de Rouenlac III*, Nancy, Association pour la Diffusion de la Recherche sur l'Antiquité, 1999, p. 6.

[128] Cicéron, *Acad.* I, 30. Trad. J. Kany-Turpin.

qu'ils nommaient *idea*, appellation remontant à Platon ; nous pouvons dire « Forme », le mot est juste.

Dans le second cas, l'interlocuteur des discussions de Tusculum développe, parmi plusieurs arguments visant à démontrer l'immortalité de l'âme, celui de la mémoire. Citant le *Ménon* et l'argument de Socrate qui voit l'apprentissage comme une action de réminiscence, il montre que si l'on admet que l'âme connaît dès la naissance, c'est qu'elle a apporté au corps une connaissance qu'elle possédait déjà auparavant. Pour mener ce raisonnement, le philosophe fait un détour par l'ontologie platonicienne :

> *Cumque nihil esset, ut omnibus locis a Platone disseritur (nihil enim ille putat esse quod oriatur et intereat, idque solum esse quod semper tale sit quale est ; ἰδέαν appellat ille, nos speciem), non potuit animus haec in corpore inclusus adgnoscere, cognita attulit […].*[129]
>
> Et, étant donné que rien n'est – c'est la thèse que l'on retrouve partout chez Platon, Platon estimant que ce qui naît et meurt n'est pas et que seul ce qui est toujours tel qu'il est est (ἰδέα est le nom qu'il emploie, nous, nous disons *species*) – l'âme n'a pas pu acquérir ces notions tandis qu'elle était enfermée dans le corps ; elle les lui a apportées déjà acquises […].

Dans les deux extraits, l'ἰδέα platonicienne est nettement associée à l'être, et Cicéron emploie un vocabulaire proche de celui du *Timaeus*, soulignant le fait que l'ἰδέα est ce qui est immuable. Comme dans le *Timée*[130] ou dans la *République*[131], elle est associée à la possibilité de la connaissance vraie.

Pourtant, un an auparavant, dans l'*Orator*, Cicéron proposait un usage de *species* et de *forma* sensiblement différent de celui qu'il établit dans les *Académiques* et les *Tusculanes*. Au début de son traité, Cicéron convoquait une célèbre référence platonicienne pour justifier sa démarche. Il cherchait en effet à dépeindre « l'orateur parfait » (*summus orator*) et évoquait pour illustrer sa démarche le travail de Phidias[132].

> *Itaque et Phidiae simulacris, quibus nihil in illo genere perfectius uidemus, et iis picturis quas nominaui cogitare tamen possumus pulchriora ; nec uero ille artifex, cum faceret Iouis formam aut Mineruae, contemplabatur aliquem, e quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. Vt igitur in formis et figuris est aliquid perfectum et excellens, cuius ad*

[129] Cicéron, *Tusc.* I, 58. Trad. J. Humbert modifiée.
[130] Platon, *Ti.* 29c.
[131] On pense en particulier à l'analogie de la ligne, dans Platon, *Resp.* IV, 509-510.
[132] Chez Platon, Phidias est cité à propos de la définition du Beau dans *Hippias majeur*, 290a-b.

cogitatam speciem imitando referuntur ea quae sub oculos ipsa non cadunt, sic perfectae eloquentiae speciem animo uidemus, effigiem auribus quaerimus. Has rerum formas appellat ἰδέας ille non intelligendi solum sed etiam dicendi grauissimus auctor et magister Plato […].[133]

C'est pourquoi, même en ce qui concerne les statues de Phidias, que rien, dans leur genre, ne surpasse en perfection, à ce que nous voyons, et les peintures que j'ai citées, nous ne pouvons cependant en imaginer de plus belles. Et ce grand artiste, lorsqu'il faisait la *forme* de Jupiter ou de Minerve, n'avait personne sous les yeux pour en tirer une ressemblance, mais c'est dans son propre esprit que se logeait une sorte de vision à part de la beauté, qu'il observait et sur laquelle il fixait ses yeux pour diriger son art et sa main en vue de sa ressemblance. De même donc que dans les formes et les figures, il y a quelque chose de parfait et d'excellent, dont on a une vision en pensée, et auquel on se réfère pour imiter ce qui justement échappe à la vue, de même nous voyons dans notre esprit une vision de l'éloquence parfaite et nous en cherchons une copie dans ce que nous entendons. Ces « formes » de cela, il les appelle ἰδέαι, celui qui est le garant et le maître le plus éminent non seulement de la pensée mais aussi du discours : Platon.

Ici, Cicéron propose explicitement de traduire les ἰδέαι platoniciennes par *forma* et non pas *species*. Mais l'emploi qu'il fait de *species* est particulièrement intéressant, surtout si on le compare au contexte dans lequel il est employé dans le *Timaeus*. En mentionnant le travail du sculpteur Phidias, qui se fie à l'« idée » du beau pour réaliser son art, Cicéron évoque le modèle de l'imitation, qui permet, dans une perspective platonicienne, de théoriser le rapport entre le sensible et l'intelligible. C'est dans ce contexte que Cicéron emploie le terme *species* pour désigner « une sorte de vision à part de la beauté » (*species pulchritudinis eximia quaedam*) – et il faut remarquer l'emploi du modalisateur *quaedam*, marquant l'embarras de Cicéron face à la terminologie employée[134]. Il souligne par la suite le paradoxe de cette notion, comme le montre le pronom *ipsa* : *ea quae sub oculos ipsa non cadunt* (« ce qui, justement, échappe à la vue »). Ce paradoxe, qui existe en grec, est conservé dans le latin de Cicéron. *Species* et ἰδέα proviennent en effet tous deux d'une racine qui renvoie à la vue[135] et Cicéron exprime l'appréhension de l'idée platonicienne dans un but d'imitation par la métaphore de la vision, vision que l'on appréhende en réalité par l'intellect (*in mente insidebat species ; ad cogitatam speciem* ; *speciem animo uidemus*). Le substantif *species* est donc ici utilisé pour renvoyer à la forme intelligible en tant que modèle d'imitation dans le sensible, soit par un artiste (Phidias) soit par le philosophe-orateur, qui devra tenter de reproduire la *species* de l'éloquence parfaite

[133] Cicéron, *Orat.* 8-10.
[134] Voir à ce sujet notre chapitre 3, p. 227-236.
[135] ἰδεῖν, qui a donné ἰδέα, sert en effet d'aoriste au verbe ὁράω,et signifie voir. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. ἰδεῖν.

dans ses discours et aura pour juges ses propres auditeurs (*effigiem auribus quaerimus*). En revanche, lorsque Cicéron emploie *forma*, il élabore ce que C. Auvray-Assayas considère comme une première traduction, qu'il abandonne par la suite au profit de *species* seul[136] :

> *Quicquid est igitur de quo ratione et uia disputetur, id est ad ultimam sui generis formam speciemque redigendum.*[137]
>
> Quel que soit donc ce dont on discute selon un chemin rationnel, il faut le ramener à la forme et au modèle ultime de son genre.

En associant les deux termes à la fin de sa démonstration, Cicéron lie ensemble la *forma*, qui désigne l'ἰδέα, et le modèle intelligible. Il prépare ainsi la possibilité de ne traduire ἰδέα que par *species*, comme le montre C. Auvray-Assayas[138].

2.1.1.3. *Species* dans *Timaeus*, II, 3 – III, 8

Ce détour par les usages que fait Cicéron de *species* dans les autres ouvrages cicéroniens nous permet de mieux cerner la pertinence des choix lexicaux effectués dans le *Timaeus*. Parmi les deux extraits du *Timaeus* cités précédemment, le premier (II, 4), nous l'avons souligné, emploie la métaphore de l'imitation pour expliciter le rapport de l'intelligible et du sensible. *Eam speciem quae semper eadem est* désigne ainsi le modèle intelligible qu'un artisan (*is qui aliquod munus efficere molitur*) observe et utilise comme modèle pour produire un ouvrage. Le lexique employé par Cicéron renvoie nettement à la création artistique ou artisanale, à travers les substantifs *munus* et *opus* (dans l'*Orator*, Phidias était qualifié d'*artifex*). En revanche, Cicéron, dans son entreprise de *translatio*, ne suit pas la syntaxe du grec. En effet, l'idée contenue dans la proposition principale du texte de Platon (τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται) ne semble pas conservée par Cicéron dans son texte. L'idée de fabrication d'une œuvre est certes contenue dans la relative périphrastique servant à désigner l'artisan-δημιουργός, mais rien ne semble correspondre au syntagme τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν. Si l'on considère cependant que *species* traduit ἰδέα, alors on peut considérer, avec C. Auvray-Assayas, que Cicéron « condense le temps du regard et l'appréhension de la forme et anticipe ainsi le rôle des Formes dans l'intellection[139] » en associant directement *species* à ce qui est observé par l'artisan.

---

[136] B. CASSIN (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies*, *op. cit.*, s. v. *species*.
[137] Cicéron, *Orat.* 10.
[138] C. AUVRAY-ASSAYAS, « Langues en contact dans l'Antiquité : aspects lexicaux », *op. cit.*, p. 5-6.
[139] C. AUVRAY-ASSAYAS, « Langues en contact dans l'Antiquité : aspects lexicaux », *op. cit.*, p. 9.

En revanche, si l'on considère, avec A. E. Taylor[140], que les termes ἰδέα et δύναμις ne sont pas employés dans un sens technique et philosophique, alors la démarche cicéronienne doit être interprétée différemment. Pour le montrer, A. E. Taylor s'appuie sur l'emploi d'ἰδέα et de δύναμις dans le passage du *Phèdre*, où l'âme est comparée à un attelage ailé. Il considère que dans la phrase « Περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς [s.e. ψυχῆς] ὧδε λεκτέον[141] », τῆς ἰδέας renvoie à l'aspect de l'âme, qui sera ensuite comparée à un attelage ailé. De la même façon, ἡ πτεροῦ δύναμις[142] renvoie à la « qualité » ou « caractéristique » de l'aile – celle de porter les choses pesantes vers le haut. L'interprétation d'A. E. Taylor est confortée par le *Timée*. En effet, Timée, qui commence son développement philosophique en distinguant τὸ ὄν et τὸ γιγνόμενον en 27d, prend soin, dans le passage qui nous intéresse (27d-29d), d'expliciter les termes qu'il emploie. On pourrait donc s'attendre à ce qu'il introduise avec plus de clarté des termes aussi complexes qu'ἰδέα et δύναμις. De plus, l'artisan ne fabrique pas l'« idée » de la chose qu'il crée, mais bien la chose sensible en question. Aussi paraît-il impossible de considérer que, dans la phrase grecque δημιουργός τὴν ἰδέαν τινος ἀπεργάζηται (« un artisan fabrique l'idée de quelque chose »), ἰδέα renvoie à la notion d'« idée » platonicienne.

C'est pourquoi, en s'appuyant sur l'analyse d'A. E. Taylor, on peut lire autrement le texte de Cicéron. En effet, si l'on considère que le groupe τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν du *Timée* n'a pas un sens technique mais usuel, et que la phrase grecque signifie simplement « l'artisan fabrique l'aspect et la qualité de l'objet », alors le sens global de la proposition principale grecque est contenu dans la relative périphrastique latine *is qui aliquod munus efficere molitur*, « celui qui entreprend de réaliser une œuvre », bien que le texte latin soit un peu moins précis que le texte grec. Le choix d'ajouter *species* dans la traduction latine est donc une démarche différente de la part de Cicéron, qui, à notre avis, ne condense pas le processus artisanal, mais explicite nettement le texte de Platon. Là où Timée ne précise pas le statut de ce que l'artisan fixe du regard, à savoir τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον, Cicéron anticipe l'analyse philosophique et annonce dès le début qu'il s'agit des formes intelligibles appréhendées par l'intellect en tant que modèle à imiter. En un sens, en servant ce qui semble être un objectif didactique – expliciter le texte de Platon à son lectorat – Cicéron tend à rigidifier le texte de Platon. Il instaure notamment une distinction entre *exemplar*, qui a un sens concret et artisanal ou artistique, et *species*, qui est appréhendé par l'intellect.

[140] A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's* Timaeus, *op. cit.*, p. 65.
[141] Platon, *Phaedr.* 246a2 : « Mais voici ce qu'il faut dire de l'ἰδέα de l'âme ».
[142] Platon, *Phaedr.* 246d6.

Ici, en *Tim.* II, 4, *eam speciem quae semper eadem est* est donc le modèle intelligible qui correspond à « ce qui est toujours », et *species* est sous-entendu dans la suite du texte, lorsqu'est proposée la seconde possibilité, à savoir un modèle engendré : *eam quae gignitur*. On a considéré jusqu'ici que *species*, en contexte platonicien chez Cicéron, désignait toujours les formes intelligibles, caractérisées par leur immuabilité et leur capacité à être un modèle, un paradigme. Le fait que le terme *species* soit sous-entendu dans le groupe *eam quae gignitur* semble contredire cette affirmation. En effet, même si le terme est sous-entendu, *species* renvoie ici à un modèle qui serait engendré. Cependant, la possibilité pour la *species* de renvoyer à ce qui est engendré fait partie d'une étape du raisonnement. En effet, cette seconde possibilité est virtuellement envisagée pour être finalement rejetée : l'artisan ne pose pas son regard sur ce qui est engendré pour s'en servir comme modèle s'il veut produire une chose belle. En dehors donc de ce cas précis lié à l'alternative proposée dans une perspective didactique, l'usage de *species* dans le *Timaeus* est bel et bien réservé à la désignation des formes intelligibles en tant que modèle, comme notre second passage nous le montre.

En effet, dans le second passage que nous avons souligné (*Tim.* II, 6), *species* se spécialise pour ne désigner que la forme intelligible en tant que modèle. L'expression *speciem aeternitatis* traduit en effet le groupe τὸ ἀίδιον (s.e. παράδειγμα) « le modèle éternel ». Alors que Cicéron, dans le passage que nous avons précédemment étudié, traduisait παράδειγμα par *exemplar*, il choisit ici *species*, accompagné du génitif déterminatif *aeternitatis*, quand Platon emploie l'adjectif ἀίδιος[143]. Pourquoi employer le substantif *aeternitas* plutôt qu'un adjectif, par exemple *species aeterna* ? On l'a vu, Cicéron surdétermine le caractère éternel de l'être dans sa traduction. Il est donc cohérent qu'il fasse de même s'agissant du modèle intelligible – les formes intelligibles relevant de l'être. Cicéron va même plus loin puisque, dans la phrase suivante, qui affirme que l'artisan a suivi le modèle éternel, la même expression grecque, τὸ ἀίδιον [παράδειγμα] est rendue par le seul terme *aeternitas*. Les choix de Cicéron constituent une forme de gradation dans l'assimilation de l'être à l'éternité : c'est précisément parce qu'il a employé précédemment le génitif déterminatif *aeternitatis*, mais également parce le lexique de l'être est associé à l'*aeternitas* dans le reste du texte, que Cicéron peut être compris en employant *aeternitas* seul dans le sens de « modèle intelligible ». *Aeternitas*, qui traduit également οὐσία, a ici un sens similaire à l'essence, ou du moins, partage des caractéristiques

[143] Les termes ἀεί, ἀίδιος et αἰώνιος sont particulièrement difficiles à différencier dans le *Timée*, qui multiplie les équivoques. L'adjectif ἀίδιος par exemple, est employé à la fois pour les corps célestes, qui sont de l'ordre du sensible, et, comme ici, pour le modèle intelligible. Voir D. O'BRIEN, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », *op. cit.*, p. 63.

communes avec elle. En d'autres termes, l'οὐσία, caractérisée dans la traduction par son immutabilité, et les formes intelligibles en tant que modèles éternels, renvoient, pour Cicéron, à une même réalité non sensible. Il faut noter également le léger décalage axiologique entre le texte grec et celui de Cicéron. Alors que Timée désigne le cosmos comme la « meilleure des choses engendrées » et son artisan comme « la meilleure des causes (αἰτίον) », Cicéron nomme directement le monde et son artisan, supprimant ainsi la mention de l'engendrement et de la cause (αἰτίον) : *quandoquidem neque mundo quicquam pulchrius neque eius aedificatore praestantius*. C'est la beauté du monde et la supériorité de son artisan qui permettent d'affirmer que le modèle suivi a été l'*aeternitas*[144].

On observe finalement un phénomène de mise en réseau dans le *Timaeus* concernant le modèle intelligible. Le terme *species* est d'abord introduit dans un contexte où il précise et fixe une interprétation au texte de Platon : *species* désigne en premier lieu le modèle observé par l'artisan, à un moment où l'alternative entre le modèle éternel et le modèle engendré est envisagée puis immédiatement écartée. Puis le terme *species* se spécialise grâce au génitif déterminatif *aeternitatis*[145], et il est enfin remplacé par *aeternitas* seul, substantif à vocation conceptuelle[146] que Cicéron rend propre à l'expression de l'ontologie platonicienne, faisant de l'éternité une caractéristique si prépondérante de l'être qu'elle en devient sa dénomination. Le terme *aeternitas* désigne donc l'être en tant que modèle intelligible, associé à la perfection du monde sensible et de son artisan.

2.1.2. Exemplar *et* exemplum

Outre *species* et *aeternitas*, Cicéron emploie les substantifs *exemplum* (*Tim.* II, 6) et *exemplar* (*Tim.* II, 4 et II, 6) pour rendre le terme grec τὸ παράδειγμα. Les deux termes sont très proches étymologiquement et sémantiquement. *Exemplum*, qui provient de la même racine que le verbe *eximio* ou l'adjectif *eximius*, désigne « l'objet distingué des autres et mis à part pour servir de modèle[147] ». De là est tiré l'adjectif *exemplaris*, qui a donné, au neutre, le substantif *exemplar*. Les deux termes peuvent signifier à la fois le modèle et sa reproduction, mais *exemplum* est plus fréquent qu'*exemplar*. Dans le *Timaeus*, Cicéron emploie *exemplar* et *exemplum* dans une perspective similaire. *Exemplar* apparaît à deux reprises, en lien avec l'alternative envisagée entre le modèle intelligible et le modèle engendré.

---

[144] S. I. S. BRUMANA, « Osservazioni sul lessico della causalità nel *Timeo* di Cicerone », *Lexicon Philosophicum : International Journal for the History of Texts and Ideas*, nº 9, 2021, p. 157.
[145] C. AUVRAY-ASSAYAS, « Langues en contact dans l'Antiquité : aspects lexicaux », *op. cit.*, p. 10.
[146] Le suffixe -*tas* marque grammaticalement « le plus haut degré d'abstraction ». Voir J. DAUDE, « Grammaire fondamentale du latin. Tome IX. », *op. cit.*, p. 225-305 et ce chapitre, p. 299-301.
[147] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. exemplum.

Quocirca si is qui aliquod munus efficere molitur, eam speciem, quae semper eadem est, intuebitur atque id sibi proponet exemplar, praeclarum opus efficiat necesse est ; sin autem eam quae gignitur, numquam illam, quam expetet, pulchritudinem consequetur.[148]

C'est pourquoi, si celui qui entreprend de réaliser une certaine œuvre porte son regard sur la forme qui est toujours la même, et qu'il la prend pour modèle, il produira nécessairement un ouvrage admirable ; mais s'il porte son regard sur celle qui naît, jamais il n'obtiendra la beauté qu'il recherche.

Rursus igitur uidendum, ille fabricator huius tanti operis utrum sit imitatus exemplar, idne, quod semper unum idem et sui simile, an id, quod generatum ortumque dicimus.[149]

Par conséquent, il faut de nouveau voir lequel des deux modèles ce fabricant de la si grande œuvre qui est la nôtre a imité, s'il s'agit de celui que nous disons toujours un, même et identique à lui-même, ou bien s'il s'agit de celui que nous disons engendré et né.

Exemplar désigne le modèle dans deux extraits où le terme est appliqué à la fois au modèle intelligible et au modèle engendré, soit explicitement soit de manière sous-entendue. C'est seulement après avoir établi que le modèle suivi par le dieu ne peut pas être le modèle engendré que Cicéron choisit de traduire παράδειγμα par *exemplum*. Le texte grec correspondant est le suivant :

Εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀίδιον ἔβλεπεν· εἰ δὲ ὃ μηδ' εἰπεῖν τινι θέμις, πρὸς γεγονός.[150]

Or, s'il est beau, notre monde, et si son artisan est bon, il est évident qu'il portait son regard sur [le modèle] qui est éternel ; sinon – ce qu'il n'est même pas permis à quiconque de dire sans impiété – sur celui qui a eu naissance.

Et le texte latin :

Atqui si pulcher est hic mundus et si probus eius artifex, profecto speciem aeternitatis imitari maluit ; sin secus, quod ne dictu quidem fas est, generatum exemplum est pro aeterno secutus.[151]

[148] Cicéron, *Tim.* II, 4.
[149] Cicéron, *Tim.* II, 6.
[150] Platon, *Ti.* 29a.
[151] Cicéron, *Tim.* II, 6.

> Or, si notre monde est beau, et si son artisan est vertueux, il a assurément préféré imiter la forme de l'éternité, sinon, ce qu'il n'est pas même permis de dire sans impiété, il a suivi le modèle engendré plutôt que l'éternel.

Dans cet extrait, Cicéron emploie *exemplum* pour désigner le modèle engendré, dans une hypothèse rejetée. Surtout, il rappelle, ce que Platon ne fait pas, le modèle concurrent, à savoir le modèle éternel, à travers l'expression *pro aeterno* [s.e. *exemplo*]. Ce faisant, il accentue l'opposition entre les deux modèles. Ainsi, de la même façon qu'il oppose l'être et le devenir au moyen de la distinction entre *aeternitas* et *quod gignitur*, il oppose les deux modèles au moyen d'une distinction entre *aeternum* et *generatum*.

Au-delà de la distinction entre l'éternité et l'engendrement qui parcourt toute l'interprétation cicéronienne de l'ontologie platonicienne, il faut noter également le caractère éthique du choix de l'artisan. Comme Platon, Cicéron mentionne l'impiété qui caractériserait l'affirmation selon laquelle le dieu aurait suivi un modèle engendré : à l'expression ὃ μηδ' εἰπεῖν τινι θέμις répond *quod ne dictu quidem fas est*. Cicéron adapte à la loi divine romaine (*fas*) l'expression grecque. Il fait de même lorsqu'il attribue à l'artisan divin non pas la bonté – chez Platon le dieu est ἀγαθός – mais la *probitas*, considérée par Cicéron comme une vertu spécifiquement romaine[152]. Si la beauté de la copie est présentée comme une conséquence directe du choix du modèle dans les lignes précédentes, la *probitas* du dieu apparaît comme la cause du choix : l'*artifex* imite la *species aeternitatis* parce qu'il est *probus.* S'il ne l'était pas, il préférerait l'*exemplum generatum*. À nouveau, Cicéron associe la vertu de l'artisan, qu'il soit *probus* ou *praestans*[153], à l'*aeternitas*.

Cette étude de la désignation du modèle suivi par l'artisan pour fabriquer un objet ou le monde permet de montrer que la distinction entre éternité et engendrement employée par Cicéron pour appréhender l'ontologie platonicienne est renforcée lorsqu'il s'agit du rapport entre modèle et copie. Le lexique choisi par Cicéron – *species, aeternitas*, *exemplar* et *exemplum* – permet à la fois de préciser le texte grec, mais également de fixer une interprétation. L'usage de *species*, par exemple, s'il permet tout autant que le grec d'exprimer le lien labile entre vision et intellection, fixe dans le texte le fait que l'être (*quae semper est*) est envisagé comme le modèle intelligible « vu » par l'intellect alors que Timée dit seulement que l'artisan « pose son regard sur ce qui est toujours identique ». Les formulations de Cicéron témoignent d'une vaste connaissance de la pensée platonicienne et de choix interprétatifs. La

[152] Voir *Tusc.* I, 2. Nous reviendrons plus précisément sur la *probitas* du dieu dans le chapitre suivant, p. 437-439.
[153] Voir Cicéron, *Tim.* II, 7.

lecture de l'Arpinate marque également, bien que discrètement, une forme de romanisation du texte à travers le choix des vertus attribuées au dieu, qu'il soit *praestans* ou *probus*. Et ces vertus rejaillissent sur l'*aeternitas*.

2.2. *Le paradoxe du monde sensible : engendré mais éternel*

Après avoir analysé le traitement du modèle, vient la question de sa copie. Nous avons tenté de montrer que le traitement du modèle, éternel ou engendré, reprenait la distinction opérée dans le texte de Cicéron entre « ce qui est » et « ce qui naît », assimilée à une distinction entre *aeternitas* et *origo*. Qu'advient-il alors de la copie ainsi réalisée ? Quel est son rapport à l'éternité et à l'engendrement ? En analysant les passages qui traitent de la réalisation de la copie qu'est le cosmos, nous exposerons la précision dont fait preuve Cicéron dans sa traduction, précision qui sert en réalité un but polémique : souligner les débats philosophiques soulevés par le texte de Platon.

2.2.1. *Le monde a-t-il eu naissance ? La désambiguïsation d'ἀρχή au service du débat philosophique*

Dans le cadre du raisonnement qui vise à déterminer le modèle imité pour fabriquer le monde, Timée pose la question de la naissance du monde. Cela lui permet de déterminer s'il provient d'une cause, comme tout ce qui naît, ou non, comme tout ce qui est[154].

> Σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. Γέγονεν […].[155]
>
> Il faut examiner donc, au sujet [du monde], en premier lieu, ce qu'il faut, à la base, observer pour toute chose au commencement : s'il était toujours, n'ayant aucun commencement de naissance, ou s'il est né, ayant commencé à partir d'un certain commencement. Il est né […].

Il faut remarquer ici l'emploi répété du substantif ἀρχή, associé pour sa dernière occurrence au participe ἀρξάμενος dans le cadre d'une figure étymologique. On connaît la polysémie d'ἀρχή et les difficultés d'interprétation et de traduction qui peuvent y être liées. Depuis Homère, ἄρχειν signifie à la fois « commencer » et « commander », selon un rapprochement entre le sens de « marcher le premier » et « prendre l'initiative ». De là, le substantif féminin ἀρχή signifie « commencement », mais aussi « commandement, pouvoir » voire

[154] Platon, *Ti.* 28a4-5 : πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι.
[155] Platon, *Ti.* 28b4-7.

« magistrature »[156]. En philosophie, le premier sens « commencement » a mené au sens de « principe », mais l'on peut aussi comprendre que c'est le lien entre les deux sens, « commencement » et « commandement », qui mène au sens de « principe[157] ». Le latin a un mot, *principium* – duquel le « principe » français est tiré – qui comporte précisément la même polysémie. Dérivé de *princeps*, signifiant littéralement « qui prend la première place » mais désignant aussi le « chef », voire « l'auteur », *principium* prend le sens de « commencement » et de « principe », dans un sens philosophique[158]. *Principium* apparaît donc comme une traduction évidente d'ἀρχή, permettant de rendre la polysémie du terme grec. Cicéron, qui connaît pourtant la polysémie de *principium*[159], ne conserve pas ce jeu de répétition dans le *Timaeus* et traduit chaque occurrence d'ἀρχή différemment :

> *Hoc a nobis nuncupatus sit de quo id primum consideremus, quod principio est in omni quaestione considerandum, semperne fuerit nullo generatus ortu, an ortus sit [an] ab aliquo temporis principatu. Ortus est […].*[160]
>
> À ce sujet, examinons en premier lieu ce qu'il faut examiner, au commencement, pour chaque question : a-t-il toujours été, sans être issu d'aucune naissance, ou bien est-il né à partir d'un certain principe temporel ? Il est né […].

Cicéron emploie *principio* pour rendre l'expression ἐν ἀρχῇ ; *nullo generatus ortu* pour la participiale γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν ; enfin *ab aliquo temporis principatu* pour la figure étymologique ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. Il choisit de ne jamais employer le même terme latin pour rendre ἀρχή. Cela s'explique probablement par le caractère particulièrement controversé de ce passage du *Timée*, qui fait l'objet de nombreuses interprétations. Il nous semble que Cicéron tente ici de désambiguïser le texte de Platon en explicitant le sens spécifique qu'il donne à chaque occurrence d'ἀρχή.

La question que pose Timée connaît plusieurs interprétations. Le monde a-t-il une ἀρχή au sens d'un commencement temporel ? Ou bien faut-il comprendre ἀρχή dans le sens de « principe », ou comme la cause dont, comme dit plus haut[161], tout ce qui naît est tributaire ? Cette alternative renvoie à la fameuse controverse sur la cosmologie platonicienne, lancée par

---

[156] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. ἀρχή.
[157] B. CASSIN (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies*, *op. cit.*, s. v. principe.
[158] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *princeps*.
[159] Voir par exemple Cicéron, *Off.* II, 81, pour le sens de « commencement » ; *Luc.* 117, pour le sens de « principes des choses » (*rerum principia*).
[160] Cicéron, *Tim.* II, 5.
[161] Platon, *Ti.* 28a4-7 : Πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. (« Or, tout ce qui naît naît nécessairement sous l'effet d'une certaine cause, car il est impossible pour toute chose d'avoir une naissance sans cause. »).

Aristote[162]. La critique oppose généralement deux interprétations : l'interprétation littéraliste (« le monde a eu effectivement une naissance temporelle ») et l'interprétation métaphorique, qui soutient que la référence à la naissance du monde n'a qu'un but pédagogique. Au sein de l'interprétation littéraliste elle-même, on peut également distinguer deux lectures différentes, comme le précise R. Sorabji[163] : selon la première lecture, le cosmos a eu un commencement en même temps que le temps et rien n'existait avant ; selon la deuxième, c'est seulement le « temps ordonné » qui a commencé en même temps que le cosmos, avant lui existait la matière, le mouvement et le temps *désordonnés*.

Ces trois interprétations circulent dès l'Antiquité, même si la distinction entre les deux premières n'est pas toujours nette – du fait de l'ambiguïté même du texte de Platon, qui ne semble pas trancher entre l'une ou l'autre[164] – et l'on trouve mention de chacune d'entre elles chez Aristote.

La première interprétation, qui est peu défendue dans l'Antiquité[165], est notamment celle que défend L. Brisson. Selon lui, Timée ne cherche pas à savoir, en posant cette question, si le monde a connu un commencement à un certain moment du temps, puisque le temps naît avec le monde : « la question d'origine posée par Platon n'est pas d'ordre temporel mais causal[166] » et c'est donc le sème causal qui importe dans l'usage d'ἀρχή.

La seconde interprétation – avec le monde est né le temps *ordonné*, mais une matière, un mouvement et un temps *désordonnés* lui préexistaient – correspond plus particulièrement à l'interprétation d'Aristote. En effet, le Stagirite, lorsqu'il s'emploie à réfuter les théories présentées dans le *Timée*, présuppose que, selon Platon, le cosmos ordonné naît avec le temps ordonné[167].

---

[162] H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, *op. cit.*, p. 418-423, en particulier la note 356.
[163] R. SORABJI, *Time, creation and the continuum*, *op. cit.*, p. 268.
[164] Sur cette question, voir la mise au point de R. SORABJI, *Time, creation and the continuum*, *op. cit.*, p. 272-275.
[165] C'est le chrétien Philopon qui la défend particulièrement, voir R. SORABJI, *Time, creation and the continuum*, *op. cit.*, p. 268. Aristote semble y faire référence en *Physique*, VIII, 2, 251b17-19 : Πλάτων δὲ γεννᾷ μόνος [τὸν χρόνον]· ἅμα μὲν γὰρ αὐτὸν τῷ οὐρανῷ [γεγονέναι], τὸν δ' οὐρανὸν γεγονέναι φησίν. (« Platon seul fait naître [le temps]. En effet, il dit qu'il a été engendré en même temps que le ciel et que le ciel a été engendré. » Trad. P. Pellegrin).
[166] L. BRISSON, *Le même et l'autre*, *op. cit.*, p. 392.
[167] Voir par exemple Aristote, *De caelo*, III, 2, 300b16-18 : Τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο συμβαίνειν ἀναγκαῖον κἂν εἰ καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, πρὶν γενέσθαι τὸν κόσμον ἐκινεῖτο τὰ στοιχεῖα ἀτάκτως. Ἀνάγκη γὰρ ἢ βίαιον εἶναι τὴν κίνησιν ἢ κατὰ φύσιν (« On obtiendrait nécessairement le même résultat [aller à l'infini] si, comme c'est écrit dans le *Timée*, avant la naissance du monde, les éléments étaient mus en désordre. » trad. C. Dalimier et P. Pellegrin).

Enfin, l'interprétation métaphorique s'est développée chez les premiers successeurs de Platon au sein de l'Académie. Elle est défendue par Speusippe, Xénocrate[168] et peut-être Crantor[169], mais explicitement rejetée par Aristote[170].

Dans le contexte de cette polémique, comment alors lire le texte de Cicéron ? Où l'Arpinate se place-t-il au sein de cette controverse ? Pour répondre à ces questions, il convient d'abord d'analyser précisément le texte latin. La première occurrence d'ἀρχή dans le passage qui nous intéresse ici est traduite de façon attendue. L'expression ἐν ἀρχῇ, « au commencement », est rendue par un ablatif circonstanciel *principio*, Cicéron reprenant l'équivalence que nous avons soulignée plus haut entre ἀρχή et *principium* dans un sens trivial : « au commencement ». Les deux autres occurrences ont non seulement des traductions respectives plus complexes à analyser mais également des implications philosophiques plus importantes. Le texte grec oppose deux cas exclusifs : soit le monde ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, soit γέγονεν, ἀπ᾽ ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. Cette alternative rappelle nettement la distinction ontologique qui ouvre le passage que traduira Cicéron[171] : soit le monde appartient à ce qui est toujours, soit il relève de ce qui devient. Chacune des possibilités est ensuite caractérisée par une participiale. Γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν précise le fait d'être toujours, de même que γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον précisait τὸ ὂν ἀεί, et ἀπ᾽ ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος permet de définir le fait de devenir (γίγνομαι), comme ὂν δὲ οὐδέποτε explicitait τὸ γιγνόμενον. Les expressions γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν et γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον se rapprochent par leur emploi du terme γένεσις, mais Platon fait un ajout marquant en usant du terme ἀρχή : il ne s'agit plus de ne pas avoir de naissance, mais de n'avoir, littéralement, « aucune ἀρχή de naissance ». Dans le second volet de l'alternative, l'insistance sur le terme ἀρχή est encore plus frappante. Alors qu'en 27d-28a, la participiale niait simplement le verbe γίγνομαι, ici, la précision porte particulièrement sur l'ἀρχή, ce qui est souligné par l'emploi du verbe de la même racine. Littéralement, Platon oppose donc ici εἶναι et γίγνεσθαι selon leur rapport à une ἀρχή.

---

[168] Voir L. TARAN, *Speusippus of Athens : a critical study with a collection of the related texts and commentary*, Leiden, Brill, 1981, p. 383-386 ; T. BENATOUÏL, « Speusippe et Xénocrate ont-ils systématisé la cosmologie du *Timée* ? », dans M.-A. Gavray et A. Michalewski (éd.), *Les principes cosmologiques du platonisme : origines, influences et systématisation*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 19-38.

[169] Plutarque, *De An. Proc.* 1013a.

[170] Aristote, *De caelo*, I, 10, 279b32-280a2 : ὁμοίως γάρ φασι τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτέ, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ὡς μᾶλλον γνωριζόντων, ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένους (« Car disent-ils, ils ont parlé de génération de la même manière que ceux qui tracent des figures, non pour soutenir que le monde a été engendré à un moment donné, mais à des fins d'enseignement, sous prétexte qu'ainsi on connaît mieux, comme pour ceux qui ont vu l'engendrement d'une figure. » Trad. C. Dalimier et P. Pellegrin).

[171] Platon, *Ti.* 27d6-28a1.

Pourtant, Cicéron choisit deux expressions latines différentes là où Platon emploie seulement ἀρχή. Reprenons le texte latin :

> *Hoc a nobis nuncupatus sit de quo id primum consideremus, quod principio est in omni quaestione considerandum, semperne fuerit nullo generatus ortu, an ortus sit [an] ab aliquo temporis principatu. Ortus est […].*[172]
>
> À ce sujet, examinons en premier lieu ce qu'il faut examiner, au commencement, pour chaque question : a-t-il toujours été, sans être issu d'aucune naissance, ou bien est-il né à partir d'un certain principe temporel ? Il est né […].

Le premier volet de l'alternative, *semperne fuerit nullo generatus ortu* permet de rendre compte à la fois de la notion d'engendrement (γένεσις/*generatus*) et de commencement (ἀρχή/*ortus*) sans utiliser de génitif. En traduisant ainsi, Cicéron précise le sens qu'il donne au grec, sans laisser d'ambiguïté possible : l'ἀρχή consiste en une naissance. Dans le second volet de l'alternative, Cicéron continue son travail d'éclaircissement du texte grec, en traduisant ἀρχή par *principatus* et en y associant le génitif *temporis* qui ne laisse aucun doute sur le sens temporel *principatus*.

En revanche, l'usage de *principatus* est surprenant : pourquoi Cicéron choisit-il un mot si peu fréquent ? Qu'apporte-t-il de plus que le simple *principium* ? En effet, le substantif latin *principatus* signifie d'abord « premier rang », « commandement en chef »[173] et tire son sens du latin *principium*, « commandement », dont il est un dérivé. Son emploi dans le *Timaeus* peut étonner car dans le *De natura deorum*, il est explicitement présenté comme traduction du concept grec d'ἡγεμονικόν[174]. Lorsque le stoïcien Balbus parle d'ἡγεμονικόν, il fait référence à la « partie dirigeante » d'un être : pour les Stoïciens, elle est l'une des huit parties de l'âme humaine, la raison, mais elle peut aussi, comme l'explique Balbus, s'appliquer au monde qui

---

[172] Cicéron, *Tim.* II, 5.

[173] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. princeps.

[174] Cicéron, *Nat. Deor.* II, 29 : *Natura est igitur quae contineat mundum omnem eumque tueatur et ea quidem non sine sensu atque ratione. Omnem enim naturam necesse est quae non solitaria sit neque simplex sed cum alio iuncta atque conexa, habere aliquem in se principatum ut in homine mentem, in belua quiddam simile mentis unde oriantur rerum adpetitus. […] Principatum autem id dico quod Graeci ἡγεμονικὸν uocant quo nihil in quoque genere nec potest nec debet esse praestantius. Ita necesse est illud etiam in quo sit totius naturae principatus esse omnium optumum omniumque rerum potestate dominatuque dignissimum* (« Il y a donc un élément qui maintient uni le monde entier et le conserve, un élément qui n'est dépourvu ni de sensation ni de raison. En effet, tout élément qui n'est ni isolé ni simple, mais joint et uni à autre chose, a nécessairement en lui un principe dominateur, par exemple l'intelligence dans l'homme et, dans la bête, ce semblant d'intelligence d'où naissent les inclinations. J'appelle principe dominateur ce que les Grecs nomment hegemonikon (ἡγεμονικὸν), c'est-à-dire ce qui, en chaque espèce d'êtres, ne peut ni ne doit être surpassé par rien. Aussi est-il nécessaire que l'être en qui réside le principe dominateur de la nature entière soit le meilleur de tous et le plus digne d'exercer le pouvoir et la domination sur toutes choses. » Traduction C. Auvray-Assayas).

est un dieu selon la doctrine du Portique. Cicéron utilise à nouveau le terme *principatus* pour désigner une partie de l'âme, qui correspond encore une fois à la raison, dans ses *Tusculanes* :

> *Eius doctor Plato triplicem finxit animum, cuius principatum, id est rationem, in capite sicut in arce posuit, et duas partes parere uoluit, iram et cupiditatem, quas locis disclusit : iram in pectore, cupiditatem supter praecordia locauit.*[175]
>
> Son maître [celui de Xénocrate], Platon, imagina une âme tripartite, dont il plaça la partie dirigeante, c'est-à-dire la raison, dans la tête, comme une citadelle. Il voulut que les deux autres parties, la colère et le désir, s'y soumettent et il les sépara : la colère dans la poitrine, le désir au-dessous du diaphragme.

Dans ce texte, Cicéron s'appuie sur la doctrine platonicienne de la tripartition de l'âme, que Platon développe notamment dans le quatrième livre de la *République*[176]. Selon le philosophe grec, l'âme est composée d'une partie rationnelle, τὸ λογιστικόν – qui doit commander les deux autres[177] – d'une partie « ardente », le θυμός, qui joue un rôle d'intermédiaire entre la première et la troisième partie, et d'une partie « désirante », l'ἐπιθυμητικόν[178].

Ces deux emplois de *principatus* dans des contextes philosophiques différents – mais toujours en lien avec l'âme humaine – sont fort éloignés du contexte du *Timaeus*. Il faut noter en revanche que chacun des deux emplois philosophiques conserve le sens de « commandement », de « domination » de *principatus* de manière explicite. C'est le cas dans la suite du *Timaeus*, où *principatus* est employé à deux reprises pour signifier la prédominance qui est donnée par le dieu à un objet sur un autre, qu'il s'agisse d'une catégorie d'êtres vivants sur d'autres[179], ou du cercle du même sur le cercle de l'autre[180].

Dans le cas qui nous occupe, l'expression *ab aliquo temporis principatu* n'est pas liée à la partie dirigeante de l'âme humaine, ni avec la prédominance accordée par le dieu à un objet

---

[175] Cicéron, *Tusc.* I, 20.
[176] Platon, *Resp.* IV, 436a-441c.
[177] Il faut remarquer cependant que ce n'est pas le terme ἡγεμονικός qui est employé par Platon dans ce contexte. On trouve en effet seulement trois occurrences de cet adjectif dans le corpus du philosophe athénien : *Philèbe*, 55d10 ; *Phaedr.* 252e3 ; *Protagoras*, 352b4. Cicéron semble suggérer un rapprochement en employant *principatus* qu'il a présenté comme une traduction d'ἡγεμονικόν. On pourrait y voir un amalgame entre le concept stoïcien et la notion platonicienne, mais il ne faut pas oublier que par l'élaboration du vocabulaire philosophique latin, Cicéron cherche à la fois à faire dialoguer les doctrines entre elles et donc à employer des termes communs, et, dans une moindre mesure, à souligner que la doctrine stoïcienne peut parfois se résumer à la création de néologismes qui ne font que désigner des concepts déjà définis par les platoniciens.
[178] O. RENAUT, « Le rôle de la partie intermédiaire (Thumos) dans la tripartition de l'âme », *Plato Journal*, nº 6, 2006.
[179] Cicéron, *Tim.* XI, 41.
[180] Cicéron, *Tim.* VII, 25.

sur un autre. Il nous semble plutôt que le choix de *principatus* renvoie à une figure étymologique, associant *principium* et *principatus*, sur le modèle du jeu littéraire initié par Platon. Comme lorsqu'il emploie *aeternitas* pour οὐσία en 29c3, les figures stylistiques mises en place par le philosophe romain ne sont pas à négliger : elles font partie de sa démarche de *translatio*. Dans *Tim.* II, 5, le jeu étymologique sert aussi un but philosophique : en conservant l'étymologie de *principium*, équivalent sémantique d'ἀρχή, tout en ajoutant le génitif *temporis*, Cicéron dévoile son interprétation du texte platonicien. En effet, il lève l'ambiguïté possible dans la compréhension d'ἀρχή et souligne que le monde a bien eu un commencement temporel, rejetant par là même la possibilité d'une lecture métaphorique du texte de Platon. Ce choix, en particulier l'ajout du génitif *temporis* qui ne connaît pas d'équivalent strict dans le texte grec, conduit D. Sedley à considérer que Cicéron « choisit consciemment le langage adapté pour favoriser la lecture littéraliste contre la lecture rivale[181] ». Nous estimons pour notre part que Cicéron, bien conscient de la polémique qui oppose les successeurs de Platon à Aristote[182], transpose le *Timée* de façon à poser les termes du débat et à ouvrir le dialogue avec l'opposition aristotélicienne. En effet, il nous semble que cette « lecture littéraliste » doit être rattachée à ce que Cicéron précise dans le *prooemium* : nous avons vu qu'il rejette la lecture dogmatique du *Timée* et envisage une discussion « à la manière habituelle de Carnéade » entre Nigidius et le péripatéticien Cratippe. Dans ces conditions, les choix de formulation cicéroniens participent à la construction de son dialogue *in utramque partem* car ils donnent des éléments sur lesquels rebondir au contradicteur aristotélicien.

Cependant, si l'Arpinate favorise une « lecture littéraliste », il reste à savoir laquelle : considère-t-il que le monde et le temps sont nés ensemble ou que seul le temps ordonné naît avec le monde ? Un rapprochement avec l'exposition de la théorie platonicienne par l'épicurien Velléius incite à privilégier la seconde hypothèse. En effet, dans le premier livre du *De natura deorum*, Velléius est chargé du premier exposé, qui doit rendre compte de la théologie épicurienne. Il commence son discours en s'emportant violemment contre ses opposants, renvoyant dos à dos les doctrines cosmologiques académicienne et stoïcienne. Parmi les différents éléments que Velléius considère comme inconséquents, on trouve la question de la naissance du monde et du temps :

[181] D. SEDLEY, « Cicero and the Timaeus », *op. cit.*, p. 197-198. C. Hoenig suit l'interprétation de D. Sedley, voir C. HOENIG, *Plato's Timaeus and the Latin tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 95.
[182] Voir par exemple, Cicéron, *Luc.* 119 où Cicéron cite ce que l'on considère comme le fragment 20 du *De Philosophia* d'Aristote comme réponse aux arguments cosmologiques stoïciens. Selon Aristote le monde n'a ni naissance ni vieillissement ni mort, contrairement à ce que défend l'école du Portique, et son argumentation contre la naissance du monde peut s'appliquer à la réfution du *Timée*.

Ab utroque autem sciscitor cur mundi aedificatores repente exstiterint, innumerabilia saecla dormierint ; non enim si mundus nullus erat saecla non erant. Saecla nunc dico non ea quae dierum noctiumque numero annuis cursibus conficiuntur ; nam fateor ea sine mundi conuersione effici non potuisse ; sed fuit quaedam ab infinito tempore aeternitas quam nulla circumscriptio temporum metiebatur, spatio tamen qualis ea fuerit intellegi potest, quodg ne in cogitationem quidem cadit ut fuerit tempus aliquod nullum cum tempus esset.[183]

Mais je vous demande à tous les deux [Balbus et Cotta] pourquoi les architectes du monde se sont éveillés tout à coup, après avoir dormi pendant des siècles sans nombre ; car il n'est pas vrai de dire que, si le monde n'existait pas, les siècles n'existaient pas non plus. Pour le moment, je n'entends pas par siècles ceux qui résultent d'un nombre fixe de jours et de nuits, au cours des révolutions annuelles ; ceux-là, je reconnais qu'ils n'auraient pu être produits sans le mouvement circulaire du monde. Mais il existait depuis un temps infini une éternité que ne mesuraient pas des délimitations temporelles : on peut pourtant concevoir ce qu'elle fut grâce à la notion d'espace, car il est absolument inconcevable qu'il ait existé un temps quelconque quand le temps n'existait pas.

En tant qu'épicurien, Velléius rejette le modèle artificialiste. Il considère en effet que des mondes (et non un seul) ont naissance et meurent, mais que les atomes et le vide existent de toute éternité. Il s'oppose ici aux doctrines qui postulent que le temps est né avec le monde. La phrase « *non enim si mundus nullus erat saecla non erant* » montre qu'il s'oppose à une interprétation du *Timée* selon laquelle le monde et le temps naissent en même temps en affirmant la distinction entre le temps ordonné, mesurable par les mouvements des astres, et l'éternité, non mesurable, qui préexiste à la naissance du monde. Sa conception se rapproche donc, sur ce point précis et dans une certaine mesure, de la deuxième interprétation du *Timée* mentionnée par R. Sorabji[184] : le temps ordonné a commencé avec le monde, mais un temps désordonné lui préexistait. Si ce discours est pris en charge par le personnage de Velléius que Cicéron, en tant qu'auteur, façonne pour l'occasion, il peut cependant être considéré comme témoignage de la doxographie épicurienne. Velléius est en effet présenté comme le meilleur représentant de la doctrine épicurienne et ses propos correspondent à ce que défendrait un épicurien, à savoir qu'« avant Épicure, aucun philosophe n'a proposé une conception satisfaisante de la nature des dieux[185] ». C'est pourquoi D. Sedley considère que Velléius

[183] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 21. Trad. C. Auvray-Assayas.
[184] Voir R. SORABJI, *Time, creation and the continuum*, *op. cit.*, p. 268. Le rapprochement entre la réplique de Velléius et la deuxième interprétation de R. Sorabji a été fait par S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 225.
[185] C. AUVRAY-ASSAYAS, « Usages d'Aristote par Cicéron. Sur quelques modalités de la réception de la théologie attribuée au *Peri Philosophias* », dans F. Baghdassarian et G. Guyomarc'h (éd.), *Réceptions de la théologie aristotélicienne. D'Aristote à Michel d'Éphèse*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 2017, p. 115.

répond ici aux partisans de la lecture métaphorique du *Timée*[186] qui remonte aux premiers scholarques de l'Académie. Mais la distinction entre l'*aeternitas* et le temps ordonné laisse entendre que le Velléius de Cicéron connaît les deux lectures littéralistes concurrentes. Il semble alors répondre également à la première lecture littéraliste, selon laquelle rien n'existait avant le monde, pas même le temps non-mesurable, qui contrevient aux principes de la physique épicurienne[187].

Pour être assurée de la compréhension cicéronienne de la naissance du temps dans le *Timée*, il nous faudrait avoir accès à sa traduction du passage 37c3-38c3, que nous ne possédons pas. Il semble cependant que l'on puisse trouver un indice permettant de suggérer que Cicéron suit la seconde lecture du *Timée*. En effet, comme l'analyse S. Luciani, Velléius, en tant que personnage cicéronien, donne un rôle important au temps ordonné, « distinguant nettement *aeternitas* et *tempus* en se référant à l'ordre céleste » et suit ainsi une conception de l'*aeternitas* compatible avec la définition qu'en donne le *De inuentione*, où le temps est « une partie de l'éternité[188] ». Si l'on suit cette analyse, il ne s'agit certes pas de l'éternité en tant que modèle ontologique que l'on trouve dans le *Timaeus*, néanmoins la place donnée par Cicéron à l'*aeternitas* dans notre texte suggère que l'opposition entre *aeternitas* et *tempus* recoupe une opposition entre une éternité non mesurable et un temps ordonné. De fait, les emplois de *tempus* dans le *Timaeus* désignent le temps ordonné par les mouvements circulaires des astres, qui n'a donc cours qu'à partir de la naissance du cosmos[189]. C'est pourquoi il nous semble qu'en ajoutant le génitif *temporis* en II, 5, Cicéron indique que le cosmos prend naissance en même temps que le temps ordonné.

Bien que certains points ne puissent demeurer qu'au titre d'hypothèses faute de matière suffisante, il apparaît que le contexte dans lequel le *Timaeus* se comprend le mieux est celui du débat lancé par Aristote concernant la naissance temporelle du monde[190]. Dans sa *translatio*, Cicéron met en lumière son interprétation du *Timée* de Platon, qui correspond à l'interprétation

---

[186] D. SEDLEY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 199.
[187] Lucrèce précise notamment que les atomes sont éternels. Voir Lucrèce, I, 626-627.
[188] S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 227.
[189] Cicéron, *Tim.* IX, 33 : *Nesciunt hos siderorum errores id ipsum esse quod rite dicitur tempus multitudine infinita, uarietate admirabili praeditos* (« C'est pourquoi [les êtres humains] ne savent pas que ces errances des astres, pourvues d'une multitude infinie et d'une variété extraordinaire, sont cela même que l'on appelle couramment le temps. »). Voir aussi *Tim.* IX, 30 ; IX, 34 ; XIV, 52.
[190] C'est pourquoi il ne nous semble pas nécessaire de considérer, comme le fait G. White, que Cicéron « pythagorise » le *Timée* lorsqu'il parle de naissance de temporelle du monde. En effet, G. White s'appuie sur une remarque d'Aristote en *Métaphysique*, N, 1091a12-22, qui attribue aux « Pythagoriciens » la thèse d'une naissance temporelle du monde, fondée sur la dérivation temporelle des nombres. En ce sens, le *Timaeus* pourrait être compatible avec cette doctrine, mais rien ne nous indique qu'il s'agit de l'objectif de Cicéron, qui ne fait pas de référence au nombre pythagoricien, ni dans le *Timaeus*, ni dans le *De natura deorum*. Voir G. WHITE, Copia Verborum, *op. cit.*, p. 287-289.

sur laquelle s'appuie Aristote dans sa critique du *Timée*. De cette manière, on peut considérer que sa démarche s'explique par le rôle que doit jouer la *translatio* du *Timée* dans l'économie du dialogue : il s'agit de mener une discussion *in utramque partem* sur le *Timée* de Platon, donnant également la parole à la contradiction aristotélicienne.

2.2.2. *L'éternité du monde sensible : du paradoxe platonicien à la polémique aristotélicienne*

Un second élément montre l'ancrage du *Timaeus* dans les débats philosophiques entre écoles, particulièrement la polémique lancée par Aristote. En effet, dans le *Timaeus*, Cicéron laisse entendre que le cosmos, bien qu'engendré, est éternel – ce qui semble pourtant contredire le texte grec, dans lequel Timée a précédemment établi que ce qui est engendré n'est pas éternel. À nouveau, l'interprétation qui ressort du texte latin apparaît compatible avec la lecture aristotélicienne du texte. Après avoir confronté le texte latin au texte source, nous nous interrogerons sur les raisons de cette convergence avec la lecture d'Aristote.

En *Tim.* II, 7, le texte de Cicéron s'éloigne nettement du dialogue de Platon, Cicéron procédant à des ajouts dont il nous faudra comprendre la motivation :

> Τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι.[191]
>
> Puisqu'il en est ainsi, de nouveau, il est de toute nécessité que notre monde soit l'image de quelque chose.
>
> *Ex quo efficitur ut sit necesse hunc, quem cernimus, mundum simulacrum aeternum esse alicuius aeterni.*[192]
>
> De là s'ensuit que ce monde que nous voyons est nécessairement la copie éternelle de quelque chose d'éternel.

Rappelons le raisonnement que Timée a mené jusque-là. Il a établi une distinction ontologique entre ce qui est et ce qui est engendré, affirmant que ce qui a naissance a nécessairement une cause, à la différence de ce qui est. Si l'on prend l'être comme modèle pour fabriquer quelque chose, on obtient quelque chose de beau, alors que si l'on prend comme modèle ce qui a naissance, ce n'est pas le cas. Le monde est visible, et plus généralement sensible, donc perceptible. Or, ce qui est perceptible a naissance. À cela, il faut ajouter que le monde est beau, et celui qui le fabrique est bon. Or, si le fabricant est bon, il a voulu que le

[191] Platon, *Ti.* 29b1-2.
[192] Cicéron, *Tim.* II, 7.

monde soit beau et, pour cela, a choisi de prendre pour modèle l'être. C'est en conclusion de ce raisonnement qu'intervient notre passage. L'expression τούτων ὑπαρχόντων reprend l'ensemble du raisonnement afin de conclure que le monde est une copie.

Or, dans le texte latin, on repère trois ajouts qui modifient profondément la phrase : la relative *quem cernimus*, qui précise *mundum*, et les deux adjectifs *aeternus*, le premier, épithète de *simulacrum* et le second, d'*alicuius*. Dans ces conditions, la phrase latine comporte un sens différent et le prédicat est modifié : la conclusion qu'elle exprime semble porter sur le caractère éternel du modèle *et* de la copie. Cette phrase est étonnante à deux titres. D'abord, elle semble contredire l'affirmation de Timée selon laquelle le monde est sensible et donc engendré. Ensuite, et surtout, elle semble contredire le texte latin lui-même puisque, comme on l'a vu dans les pages précédentes, Cicéron insiste particulièrement sur l'opposition entre l'*aeternitas* de « ce qui est » et le commencement temporel de « ce qui a naissance ». Comment, dès lors, expliquer les choix de Cicéron ? Si l'on peut émettre l'hypothèse – indémontrable en l'état – d'un ajout dû à un copiste négligent ou d'une variante dans le texte[193], il semble qu'une analyse précise du texte latin associée à la contextualisation de la démarche cicéronienne permette de proposer des éléments de réponse plus satisfaisants.

Tout d'abord, l'ajout de l'adjectif *aeterni* est aisément justifiable : le latin emploie généralement l'expression *alicuius rei* au génitif pour éviter de confondre le neutre avec un masculin. Le substantif *res* ayant une connotation trop matérielle, on comprend que Cicéron ait cherché un procédé différent pour désigner le modèle éternel[194]. Comme il l'a fait précédemment, il utilise l'adjectif *aeternus*, puisque l'éternité est, dans sa traduction, la caractéristique prépondérante de « ce qui est[195] ». Quant à la relative *quem cernimus*, apposée à *mundum*, bien qu'elle soit un ajout cicéronien, elle correspond à l'exposé de Timée et au *Timaeus* latin. En effet, lorsque Timée énonce que le monde est engendré, il le déduit du fait qu'il est sensible[196], ce que Cicéron exprime de la façon suivante : *ortus est, quandoquidem cernitur et tangitur et est undique corporatus*[197]. Dès lors, la relative *quem cernimus* renvoie naturellement à ce passage et au caractère sensible du cosmos.

---

[193] Ces hypothèses sont évoquées, sans enthousiasme, par N. LAMBARDI, *Il* Timaeus *ciceroniano*, *op. cit.*, p. 130 ; J. G. F. POWELL, « Cicero's Translations from Greek », dans J. G. F. Powell (éd.), *Cicero the Philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 281.
[194] J. G. F. POWELL, « Cicero's Translations from Greek », *op. cit.*, p. 287.
[195] S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 219-220.
[196] Platon, *Ti.* 28b7-8 : γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἁπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων (« il est né. En effet, il est visible, tangible, avec un corps »).
[197] Cicéron, *Tim.* II, 5 : « il est né, puisqu'on le voit, qu'on le touche et qu'il a en tous points pris corps ».

Si ces deux ajouts semblent correspondre au discours de Timée, le dernier reste cependant particulièrement problématique puisqu'il contredit la distinction précédente qui oppose le sensible et l'intelligible en référence à ce qui a naissance et ce qui est éternel. On peut sans aucun doute voir dans la répétition d'*aeternus* le goût de Cicéron pour les balancements syntaxiques[198] (surtout lorsque le grec est bref), mais au vu de l'enjeu philosophique de cet ajout, l'explication n'apparaît pas suffisante. Certains commentateurs y ont vu une influence stoïcienne dont Cicéron ne parviendrait pas à se débarrasser. C'est le cas de N. Lambardi, qui voit dans ce passage une « trace évidente d'un Platon interprété dans une tonalité stoïcienne[199] » et s'appuie pour l'affirmer sur le travail controversé de M. Van Den Bruwaene[200]. C. Lévy lit également ce passage, associé à d'autres, comme une trace d'une influence antiochéenne, qui expliquerait que Cicéron valorise le monde sensible au détriment du modèle intelligible[201].

Il faut pourtant remarquer que le paradoxe qui naît de la phrase latine, à savoir que le monde est à la fois engendré et éternel, est également présent dans le texte grec. C. Hoenig propose par exemple de mettre en perspective notre passage avec un extrait du texte de Platon : le discours du dieu aux divinités qu'il a fait naître[202].

> Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. Τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε.[203]
>
> Dieux fils de dieux, œuvres dont je suis, moi, l'artisan et le père, par mon entremise vous êtes nés indissolubles, tant que moi, du moins, je ne veux pas que vous soyez dissous. Assurément, tout ce qui a été uni peut être dissous, en revanche, ce qui a été bien ajusté et qui est bon, vouloir le dissoudre, c'est le propre d'un mauvais. C'est pourquoi puisque, en vérité, vous êtes nés, vous n'êtes pas immortels ni indissolubles du tout, mais vous ne serez en rien dissous, ni n'obtiendrez un sort de

---

[198] C. LÉVY, « Cicero and the *Timaeus* », dans G. Reydams-Schils (éd.), *Plato's* Timaeus *as a cutural icon*, Notre Dame, Ind, University of Notre Dame Press, 2003, p. 103 ; C. HOENIG, *Plato's Timaeus and the Latin tradition*, *op. cit.*, p. 97.
[199] N. LAMBARDI, *Il* Timaeus *ciceroniano*, *op. cit.*, p. 130.
[200] M. VAN DEN BRUWAENE, « ΨΥΧΗ et ΝΟΥΣ dans le « Somnium Scipionis » de Cicéron », *L'antiquité classique*, vol. 8, nº 1, 1939, p. 127-152, en particulier p. 131. Dans cet article, M. Van Den Bruwaene étudie la traduction du *Phèdre* dans le *Somnium Scipionis* et en déduit une influence stoïcienne si forte qu'il fait l'hypothèse que le texte que Cicéron traduit a subi la médiation de Posidonius. Sa démonstration a été réfutée point par point par P. BOYANCE, « Sur le Songe de Scipion », *L'Antiquité Classique*, vol. 11, nº 1, L'Antiquité Classique, 1942, p. 5-22.
[201] C. LÉVY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 103.
[202] C. HOENIG, *Plato's Timaeus and the Latin tradition*, *op. cit.*, p. 97-98.
[203] Platon, *Ti.* 41a7-b2.

mortel, puisque vous avez obtenu en partage ma volonté, qui est un lien plus fort encore et qui détient plus d'autorité que ceux par lesquels, lorsque vous naissiez, vous étiez unis ensemble.

Le paradoxe de l'éternité – ou du moins, ici, de l'indissolubilité – des divinités nées du dieu est ici clairement explicité et attribué à la seule volonté de ce dernier, et peut s'appliquer en général à τό καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ (« ce qui a été bien ajusté et qui est bon »), c'est-à-dire tout ce qui est fabriqué par le dieu artisan. On peut donc penser que Cicéron, en ajoutant l'adjectif *aeternum*, anticipe simplement le texte grec[204].

Mais dans ce cas, il faut objecter à l'Arpinate qu'il ne différencie pas l'éternité du modèle intelligible – une éternité a-temporelle – et la perpétuité du monde – une durée infinie à partir d'un commencement[205], en rapport avec le mouvement du ciel, ordonné et éternel. Là encore, cela peut s'expliquer par un « flou terminologique[206] » concernant le lexique de l'éternité que l'on retrouve non seulement dans ce passage de la *translatio* cicéronienne, mais également dans le texte de Platon lui-même. En effet, dans un autre passage du *Timée*, dont nous ne possédons pas de *translatio* cicéronienne, Timée explicite le rapport du monde au temps et à l'éternité :

> Ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν ἀιδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. Καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῷον ἀίδιον ὄν, καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. Ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.[207]
>
> Lorsque le père qui l'avait engendré pensa qu'il [notre monde], né comme parure des dieux éternels, avait été mis en mouvement et vivait, il l'admira et, parce qu'il s'en trouvait réjoui, il pensa en outre à le rendre encore plus semblable à son modèle. Dans ces conditions, de la manière dont ce modèle est lui-même un vivant éternel, il entreprit de rendre aussi de cette manière notre tout semblable autant que possible. En tout cas, la nature du vivant se trouvait être éternelle et cela, assurément, il n'était pas possible de l'attribuer complètement à ce qui est engendré. Mais il pensait à fabriquer une image mobile de l'éternité et, tout en ordonnant le ciel, il fabrique une image qui avance selon le

[204] Cicéron « anticipe » également la suite de l'exposé lorsqu'il emploie *species* en *Tim.* II, 4. p. 321.
[205] M. BALTES, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Leiden, E. J. Brill, 1976, p. 30.
[206] S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 220.
[207] Platon, *Ti.*, 37c6-d7. Ce passage connaît de multiples interprétations et est à l'origine de nombreux débats scientifiques.

> nombre éternellement, image de l'éternité qui reste dans l'un, ce que précisément nous avons appelé le temps.

Parmi les différents enjeux de ce texte, celui qui nous intéresse ici concerne l'éternité du mouvement attribué au monde engendré. Alors que Timée semble chercher à distinguer l'éternité du modèle et celle de la copie, soulignant qu'il n'est « pas possible d'attribuer complètement [l'éternité du modèle] à ce qui est engendré », il emploie pourtant le même adjectif pour qualifier l'éternité du modèle et le mouvement éternel de la copie : αἰώνιος[208]. La différence tient dans ce que l'éternité attribuée au monde est l'éternité de son mouvement (ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα), alors que l'éternité du modèle est immobile (μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ). Sans témoignage de la part de Cicéron sur ce passage, il est difficile de déterminer la lecture que peut avoir l'Arpinate de ce texte. Cependant, il ne semble pas avoir souligné la distinction entre l'éternité du mouvement attribué au monde et l'éternité du modèle. En effet, on a vu l'association établie entre αἰών, ἀίδιος et *aeternitas*[209] mais on remarque ici que l'usage qu'il fait de l'adjectif *aeternus* reste particulièrement ambigu. En cela, Cicéron semble rester proche du lexique employé par Platon, tout en omettant la particularité du mouvement attribué au monde.

C'est pourquoi, plutôt que de considérer l'ajout de l'adjectif *aeternum* comme une erreur d'interprétation de Cicéron ou de l'attribuer à l'influence d'écoles dogmatiques, nous suggérons d'y voir une marque d'insistance concernant ce qu'il lit comme un paradoxe déjà présent dans le texte grec. Dans cette perspective, on peut compléter l'analyse de l'ajout de la relative *quem cernimus*. En effet, en insérant dans le texte, à une place inhabituelle qui la met en valeur (entre le démonstratif et le substantif), une référence au caractère sensible du monde engendré dont il affirme par ailleurs l'éternité, Cicéron insiste d'autant plus sur le caractère paradoxal de son énoncé. Cet effet stylistique témoigne d'une volonté assumée de la part de l'écrivain de faire naître le questionnement chez son lectorat.

En effet, l'éternité du monde sensible dans le *Timée* de Platon est un sujet qui suscite le débat philosophique depuis les premiers commentateurs du dialogue grec. Si Timée ne présente évidemment pas l'éternité du monde sensible comme un paradoxe dans son discours, c'est néanmoins ainsi que son exposé a été reçu par les autres écoles philosophiques, comme en témoigne le discours critique de Velléius à l'égard des cosmologies platonicienne et stoïcienne :

---

[208] Sur les distinctions entre les différents termes qui expriment l'éternité, voir notamment É. BENVENISTE, « Expression indo-européenne de l'éternité », *op. cit.* ; D. O'BRIEN, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », *op. cit.* ; I. RAMELLI et D. KONSTAN, *Terms for eternity*, *op. cit.*, p. 12-28.
[209] Voir plus haut, p. 301-304.

Sed illa palmaris quod, qui non modo natum mundum introduxerit sed etiam manu paene factum is eum dixerit fore sempiternum. Hunc censes primis, ut dicitur, labris gustasse phusiologiam, id est naturae rationem, qui quicquam quod ortum sit putet aeternum esse posse ? Quae est enim coagmentatio non dissolubilis, aut quid est cuius principium aliquod sit, nihil sit extremum ? Pronoea uero si uestra est, Lucili, eadem, requiro quae paulo ante, ministros, machinas, omnem totius operis dissignationem atque apparatum ; sin alia est cur mortalem fecerit mundum non, quem ad modum Platonicus deus, sempiternum ?[210]

Mais voici qui mérite la palme : celui qui nous a présenté, non seulement la naissance du monde, mais pour ainsi dire sa fabrication manuelle, dit que ce monde existera toujours ! Crois-tu qu'il ait goûté, ne serait-ce que du bout des lèvres, comme on dit, à la physiologie, c'est-à-dire à la science de la nature, le philosophe qui pense qu'une chose ayant eu une naissance peut être éternelle ? Quel est en effet le composé qui soit indissoluble, l'être qui, ayant eu un commencement, n'ait pas de fin ? Quant à votre *Pronoia*, Lucilius, si elle est identique au démiurge, je repose mes questions de tout à l'heure : quels furent ses ouvriers, ses machines, la conception et la mise en œuvre de tout l'ouvrage ? Mais si elle est différente, pourquoi a-t-elle fait le monde périssable, et non pas éternel, comme l'a fait le dieu de Platon ?

Ce passage du *De natura deorum* est intéressant pour notre enquête à deux égards. Premièrement, il montre que les opposants à la doctrine platonicienne lisaient l'éternité du monde sensible comme un paradoxe indépassable, et qu'ils soulignaient le manque de rigueur de l'exposé de Timée. Comme on l'a indiqué précédemment, les contre-arguments de Velléius contre les écoles qu'il attaque, le Portique et l'Académie, proviennent de doxographies connues et conformes à celles qui circulaient chez les Épicuriens[211]. La critique que l'on trouve dans le *De natura deorum* est d'ailleurs également celle qu'adresse principalement Aristote à Platon dans le chapitre 10 du premier livre de son *De caelo*. Ce chapitre, dans lequel il cherche à démontrer que le monde n'a pas eu de naissance et est incorruptible, est l'occasion de souligner les contradictions de ses adversaires et de les réfuter. Contre Platon, il affirme que « prétendre que le monde est engendré et pourtant éternel fait partie des choses impossibles[212] », révélant ainsi son interprétation du texte de Platon :

[210] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 20. Traduction C. Auvray-Assayas.
[211] Voir plus haut, n. 164, p. 193 : C. AUVRAY-ASSAYAS, « Usages d'Aristote par Cicéron », *op. cit.*, p. 115.
[212] Aristote, *De caelo*, I, 10, 279b17-18. Trad. C. Dalimier et P. Pellegrin.

> Εἰσὶ γάρ τινες οἷς ἐνδέχεσθαι δοκεῖ καὶ ἀγένητόν τι ὂν φθαρῆναι καὶ γενόμενον ἄφθαρτον διατελεῖν, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ· ἐκεῖ γάρ φησι τὸν οὐρανὸν γενέσθαι μέν, οὐ μὴν ἀλλ᾽ ἔσεσθαί γε τὸν λοιπὸν ἀεὶ χρόνον.[213]
>
> Il y en a, en effet, qui sont d'avis qu'un être qui n'a pas eu naissance peut se corrompre, et que, né, il peut demeurer incorruptible, comme dans le *Timée*. Car [Platon] y dit que le ciel est né, et que cependant il existera pour l'éternité à venir.

Si on rapproche le *Timaeus* de cet extrait du *De caelo*, on remarque premièrement que le texte de Cicéron, sans être proprement fautif, présente le texte de Platon en tenant compte du débat philosophique entre les écoles, particulièrement entre les écoles dont les représentants sont présents lors du dialogue envisagé. En ajoutant l'adjectif *aeternum* dans sa traduction, il souligne le paradoxe de manière à renforcer la légitimité de la contradiction aristotélicienne, à lui donner des « points d'appui » en quelque sorte. Ces formulations ne signifient pas que Cicéron défend une lecture aristotélicienne du *Timée* ou qu'il cherche à s'opposer à celui qu'il considère comme le premier des philosophes. Il faut au contraire les ancrer dans le projet de l'ouvrage qui est de faire dialoguer les doctrines entre elles, dans une perspective spécifiquement anti-dogmatique. Dans ces conditions, l'insistance cicéronienne sur l'éternité du monde sensible peut s'expliquer par la présence d'un représentant de l'école péripatéticienne dans le dialogue-cadre.

Deuxièmement, il faut remarquer de Velléius, dans sa critique des cosmologies platoniciennes et stoïciennes, emploie de manière *a priori* indifférente les adjectifs *aeternus* et *sempiternus*. Les deux adjectifs qualifient le monde « selon Platon » sans qu'une potentielle différence sémantique ne permette une quelconque distinction conceptuelle concernant l'éternité. Pourtant, Nigidius, dans ses *Commentaria Grammatica*, avait établi des distinctions lexicales et conceptuelles à propos de l'éternité qui témoignent d'une finesse d'analyse susceptible de contribuer au débat en question :

> *Sempiternum immortalium rerum, perpetuum mortalium est ; perpetuitas enim in nostra natura est, quae perpeti accidentia potest, sempiternitas infinita est, eo quod semper.*[214]
>
> On dit *sempiternus* des choses immortelles, *perpetuus*, des choses mortelles. En effet, la *perpetuitas* est dans notre nature, qui est capable d'endurer jusqu'au bout les événements, la *sempiternitas* est infinie, en cela qu'elle est toujours.

[213] Aristote, *De caelo*, I, 10, 280a28-32. Trad. C. Dalimier et P. Pellegrin légèrement modifiée.
[214] Nigidius Figulus, frg. 1 Swoboda (= Suétone, *Prata*, 289).

En référence à la distinction nigidéenne, C. Hoenig souligne que l'on aurait pu attendre de Cicéron qu'il emploie *perpetuus* pour désigner la durée de vie infinie de la copie qu'est le monde[215]. Mais l'usage ne semble pas tout à fait fixé dans l'œuvre philosophique de Cicéron, y compris dans le *Timaeus*. En effet, il emploie l'adjectif *sempiternus* pour qualifier la vie de l'âme du monde, qui traduit le grec ἄπαυστος[216], mais l'adverbe *perpetuo* se rapporte aux astres[217] et traduit le grec ἀίδιον, et *perpetuitas*, qui est un ajout dans la traduction cicéronienne, se rapporte à la vie des divinités nées du dieu[218]. Chaque occurrence renvoie à quelque chose qui a été fabriqué ou engendré par le dieu : l'âme du monde, les astres, ou les divinités. L'emploi de l'adjectif *sempiternus* pour qualifier la vie de l'âme du monde rappelle les développements des *Tusculanes* sur la survie de l'âme où Cicéron « prend conscience que l'immortalité de l'âme n'est pas réductible à l'infinité du temps physique[219] ». Dès lors, la finesse des distinctions conceptuelles dont il rend compte concernant le temps et l'éternité[220] ainsi que les indices distillés dans son œuvre[221] nous permettent de faire l'hypothèse, malheureusement indémontrable, selon laquelle Cicéron prévoyait de faire intervenir Nigidius au sein du débat concernant l'éternité du monde afin qu'il établisse une distinction entre l'éternité du modèle, qui serait la *sempiternitas*, soit la qualité de ce qui n'a ni commencement ni fin, et l'éternité de la copie, la *perpetuitas*, soit la qualité de ce qui a un commencement, mais pas de fin.

À ce stade de notre étude, il convient de faire un point d'étape : la question du temps et de l'éternité dans le contexte cosmologique est un enjeu important du *Timaeus*. Elle est à la fois

---

[215] C. HOENIG, *Plato's Timaeus and the Latin tradition*, *op. cit.*, p. 98, n. 135. Il faut remarquer que dans la première version des *Académiques*, lorsqu'il rend compte des différentes doctrines cosmologiques, il emploie *sempiternus* pour qualifier le cosmos platonicien. Voir *Luc.* 118 : *Plato ex materia in se omnia recipiente mundum factum esse censet a deo sempiternum* (« Platon considère qu'à partir d'une matière qui reçoit tout en elle le monde sempiternel a été créé par le dieu »).

[216] Cicéron, *Tim.* VIII, 26 : *seseque ipse uersans diuinum sempiternae sapientisque uitae induxit exordium* (« et, tournant sur elle-même, elle amorça le commencement divin d'une vie sempiternelle et sage »).

[217] Cicéron, *Tim.* X, 36 : *ex quo genere ea sunt sidera, quae infixa caelo non mouentur loco, quae sunt animantia eaque diuina, ob eamque causam suis sedibus inhaerent et perpetuo manent* (« à ce genre [le genre divin] appartiennent les astres qui, fichés dans le ciel, ne changent pas de position et qui sont des êtres animés et divins, et pour cette raison, restent attachés à leurs places, et demeurent indéfiniment. »).

[218] Cicéron, *Tim.* XI, 40 : *Sed quoniam estis orti, inmortales uos quidem esse et indissolubiles non potestis, neutiquam tamen dissoluemini, neque uos ulla mortis fata periment nec fraus ualentior quam consilium meum, quod maius est uinculum ad perpetuitatem uestram quam illa, quibus estis tum, cum gignebamini, conligati.*

[219] S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 382.

[220] Voir S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, en particulier p. 165-182 et p. 195-221.

[221] Par exemple, l'usage de l'indéfini *quaedam* dans l'expression *quaedam aeternitas* employée par Velléius dans *Nat. Deor.* I, 21 est interprété par S. Luciani comme une intervention de Cicéron dans le discours de son personnage épicurien qui exprime une certaine distance avec la conception de l'éternité comme un temps infini et suggère par là qu'il « peut exister plusieurs types d'éternité ». Le *Timaeus* semble être l'occasion d'exposer ces différentes conceptions. Voir S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 381-382.

un sujet particulièrement complexe dans l'économie de la doctrine platonicienne qui, à ce titre, mérite d'être traitée par le philosophe romain, mais elle est également le point de départ de nombreuses controverses entre les différentes écoles philosophiques, qu'il s'agisse du Peripatos représenté par Cratippe dans le dialogue, ou du Jardin, représenté par un Velléius qui semble reprendre dialectiquement les arguments péripatéticiens contre les thèses artificialistes du stoïcien Balbus et de l'académicien Cotta. En replaçant les éléments marquants du *Timaeus*, c'est-à-dire les choix qui paraissent à première vue s'éloigner du texte grec, dans le contexte précisé par le *proœmium* du *Timaeus*, on observe dans la démarche cicéronienne la volonté de réactualiser les conditions d'un débat philosophique. C'est pour cette raison qu'il met en valeur les passages sujets à polémiques, et plus précisément ceux qui furent l'objet des critiques aristotéliciennes, laissant de côté la distinction platonicienne entre permanence et mouvement. Dès lors, si la lecture du *Timée* proposée par Cicéron dans son *Timaeus* est parfois compatible avec celle qu'en fait Aristote, ce n'est pas par affinité particulière avec la doctrine péripatéticienne, mais pour mieux poser les termes du débat dans la perspective d'une construction dialogique.

3. Le discours sur l'intelligible et le discours sur le sensible : de l'εἰκὼς μῦθος au *probabile*

La troisième distinction conceptuelle qui découle de la distinction entre ce qui est et ce qui est né concerne le discours que l'on porte sur l'un ou l'autre. C'est ainsi que Timée justifie les limites du discours qu'il va faire sur le cosmos. Il ne peut en effet y avoir de discours vrai, ferme et stable, que sur « ce qui est toujours ». En revanche, lorsque le discours porte sur « ce qui est engendré », il relève de la πίστις[222]. C'est pourquoi il présente le discours cosmologique comme un εἰκώς μῦθος dont il faut se contenter. Cet aspect du *Timée* est peut-être celui qui a été le plus

[222] Platon, *Ti.* 29c4. On peut également se reporter à Platon, *Resp.* IV 508c-510e, où le philosophe grec développe la fameuse image de la « ligne », qui relève d'une explication similaire, mais plus complexe, de la connaissance.

commenté, à la fois dans l'Antiquité et dans la recherche contemporaine. Le traitement qu'en fait Cicéron, en revanche, continue de susciter des questions. Comment Cicéron interprète-t-il le *Timée* lorsqu'il choisit de remplacer l'εἰκώς μῦθος par le simple adjectif au neutre, *probabile* ? L'analyse de ce choix et du cadre épistémologique dans lequel il s'insère fera l'objet de la troisième partie de ce chapitre.

3.1. *L'intelligible et l'opinable : le* Timée *vu par la dialectique néo-académicienne*

3.1.1. *La distinction platonicienne entre νοήσις et δόξα et sa traduction latine*

Parmi les modes de distinction entre τὸ ὄν ἀεί et τὸ γιγνόμενον, Timée mentionne le mode d'appréhension par l'être humain de chaque catégorie. « Ce qui est » est appréhendé par l'intellect et « ce qui naît », par l'opinion, selon l'explication que donne Timée en 28a :

> Τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.[223]
>
> L'un [ce qui est toujours] peut être saisi par l'intellection accompagnée de raison, étant toujours le même, l'autre [ce qui devient], au contraire, peut être opiné par l'opinion accompagnée de sensation dépourvue de raison, naissant et périssant, sans jamais être réellement.

Timée développe la distinction entre l'intelligible et l'opinable selon un balancement presque parfaitement symétrique, marqué par la particule adversative αὖ. Chacun des deux, l'intelligible et l'opinable, est décrit selon le mode d'appréhension cognitif humain qui est adapté à sa nature. Syntaxiquement, le balancement en τὸ μέν… τὸ δε… est structuré en miroir autour d'une proposition indépendante comportant un adjectif verbal (περιληπτόν et δοξαστόν) et d'une proposition participiale (ou plusieurs), qui décrit la nature de chacun des deux objets. On observe de plus une symétrie dans la structure de chaque proposition : les propositions indépendantes comportent toutes deux, outre leur adjectif verbal, un complément au datif associé à un groupe prépositionnel régi par μετά. La symétrie syntaxique laisse penser que les notions employées se répondent également sur le plan sémantique. L'adjectif verbal περιληπτόν (qui peut être saisi) répond à δοξαστόν (qui peut être opiné) et νοήσις répond à δόξα. Il faut remarquer dès maintenant la figure étymologique employée par Platon dans le deuxième membre du balancement : il aurait pu, comme il le fait plus loin[224], employer περιληπτόν à nouveau. En outre, les termes νοήσις et δόξα, du fait de la structure symétrique, renvoient à

[223] Platon, *Ti.* 28a1-4.
[224] Platon, *Ti.* 28c1 : δόξῃ περιληπτὰ μετ' αἰσθήσεως.

deux notions de même nature. Le terme νοήσις, dérivé de νόος, renvoie à l'action, au processus permis par l'intellect, comme le montre le suffixe -σις[225], de même que δόξα est le nom d'action dérivé de δοκέω, renvoyant à la faculté de produire une opinion. De la même façon, les groupes prépositionnels se répondent, de façon plus marquée encore avec l'opposition λόγου/ἀλόγου, qui insiste sur la dimension exclusive du balancement. Quant aux propositions participiales, elles reprennent le vocabulaire de la phrase grecque précédente (τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε ;) associant ce qui est intelligible à ce qui est toujours et identique (κατὰ ταὐτὰ) et ce qui est opinable à ce qui a naissance, en précisant qu'il s'agit d'objets impermanents, soumis à une durée limitée (γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον), ce qui les différencie absolument de ce qui est (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν). Ainsi présenté, l'exposé de Timée comporte une grande cohérence en ce qu'il distingue le domaine de l'intellection et le domaine de l'opinion et justifie cela, si l'on considère que les participiales ont une valeur causale, par la nature de τὸ ὄν et de τὸ γιγνόμενον. C'est donc la nature de l'objet qui est déterminante pour l'épistémologie ici présentée.

Mais la traduction proposée par Cicéron ne suit pas strictement la construction du grec.

> *Quorum alterum intellegentia et ratione comprehenditur, quod unum atque idem semper est ; alterum, quod adfert opinionem sensus rationis expers, quod totum opinabile est, id gignitur et interit nec umquam esse uere potest.*[226]

Ce texte pose plusieurs problèmes de compréhension et de traduction. Si l'Arpinate conserve une structure en miroir avec *alterum… alterum*, la deuxième partie du balancement s'éloigne nettement de la structure grecque par opposition à la première, qui reste relativement proche du texte grec. L'adjectif verbal περιληπτόν, qui prend un sens de possibilité, est rendu par un verbe passif au sens similaire, perdant cependant le sens modal, et la participiale est traduite par une subordonnée en *quod* suivi de l'indicatif, qui peut correspondre à une proposition relative comme à une subordonnée causale. Les deux interprétations de la subordonnée en *quod* peuvent correspondre au sens de la participiale grecque, même s'il nous semble que le sens causal est plus proche du sens grec : c'est parce que « ce qui est » est toujours le même qu'il est saisissable ou qu'on le saisit par l'intellection et la raison. La seconde partie du balancement semble en revanche s'éloigner plus nettement du texte de Platon : la phrase latine contient deux subordonnées en *quod* suivi de l'indicatif, dont le contenu renvoie non pas à la nature de « ce qui a naissance » mais à son rapport à l'opinion, le fait de mourir, naître et

[225] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. νόος.
[226] Cicéron, *Tim.*, II, 3.

de n'être jamais réellement étant exprimé par la proposition principale. Avant de se pencher sur les effets produits par les tournures cicéroniennes, il convient dans un premier temps de mentionner les problèmes d'établissement du texte, lesquels conditionnent des interprétations différentes de la phrase latine.

Le texte que nous proposons, à la suite de l'édition de C. Auvray-Assayas, est celui qui est transmis par tous les manuscrits, mais le groupe *quod adfert opinionem sensus rationis expers* semble avoir posé problème aux copistes et surtout aux relecteurs[227]. Dans les éditions récentes, W. Ax et F. Pini suppléent un *ad* devant *opinionem*[228]. R. Giomini modifie *opinionem sensus* en *opinio et sensus*, considérant que cela permet de conserver une « traduction passive » malgré la forme active du verbe[229] : *opinio et sensus* sont alors sujets de *adfert* et la proposition se comprend comme « le second, que l'opinion et la sensation dépourvue de raison apportent ». C. Auvray-Assayas conserve quant à elle le texte des manuscrits avant les modifications de l'édition Aldine et propose la construction suivante : *sensus* serait un génitif complément d'*opinio* (à comprendre comme « l'opinion issue de la sensation ») et le groupe *rationis expers* ne se rapporterait donc pas à *sensus* mais à *alterum*. Elle justifie cette construction à la fois par le fait que l'on trouve le groupe *opinio sensus* à plusieurs reprises chez Cicéron[230], et par le témoignage de Boèce[231]. Cependant le groupe *sensus rationis expers* paraît être une traduction littérale du syntagme grec αἰσθήσεως ἀλόγου. Selon nous, cette lecture est suggérée par la place des mots, et par le fait que le témoignage de Boèce est trop éloigné du texte de Cicéron que nous avons pour être fiable[232]. On peut proposer une autre construction du même texte, en considérant que *sensus* est un nominatif sujet de *adfert* et que *rationis expers* s'y rapporte. La première proposition subordonnée introduite par *quod* peut être une causale et la seconde une relative apposée à *alterum*. Avant de justifier notre choix de traduction, nous présentons dans

[227] À partir de l'édition Aldine de 1523, le texte a été régulièrement modifié par les éditeurs pour le rapprocher du grec. Voir édition de C. Auvray-Assayas, note philologique b : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/Grk_Timaeus-tei.xml/Lat_mainDiv/Fra_mainDiv/Gre_mainDiv?focus=#appelb et notre chapitre 1.

[228] O. PLASBERG et W. AX (éd.), *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46 : De divinatione, De Fato, Timaeus Ottonis Plasberg schedis usus recognovit W. Ax*, Leipzig [puis] Stuttgart, B.G. Teubner, 1977 ; F. PINI, *M. Tulli Ciceronis Timaeus Franciscus Pini recognouit*, A. Mondadori, Milan, 1965.

[229] R. GIOMINI, *Ricerche sul testo del Timeo ciceroniano*, Roma, Angelo Signorelli, 1967, p. 45.

[230] C. Auvray-Assayas cite trois cas : Cicéron, *Fin.* III, 35 ; *Tusc.* IV, 15 ; *Diu.* II, 143.

[231] Boèce, en proposant une variante *opinioni* plutôt qu'*opinionem*, lie syntaxique *rationis expers* à *alterum* lorsqu'il écrit : *alterum affert opinioni sensus expers rationis*. Voir Boèce, *In Ciceronis Topica*, III, 5, 27.

[232] Le passage en question de Boèce condense particulièrement l'extrait cité du texte cicéronien : *Vnde etiam idem Cicero in Timaeo : « Quid est, quod semper sit nec ullum habeat ortum, et quod gignatur nec umquam sit ? Quorum alterum intelligentiae ratione comprehenditur, alterum affert opinioni sensus rationis expers. » Hic igitur id, quod semper sit, rationi adiecit ; id uero, quod nunquam sit, sensibus iunxit.* (Boèce, *In Ciceronis Topica*, III, 5, 27).

le tableau suivant, pour faciliter la lecture, le texte latin, la traduction de C. Auvray-Assayas, et celle que nous proposons dans ce travail :

Tableau 5. Traductions Timaeus*, II, 3.*

Texte de Cicéron (éd. C. Auvray-Assayas)	Traduction 1 (C. Auvray-Assayas)	Traduction 2 (notre proposition)
Quorum alterum intellegentia et ratione comprehenditur, quod unum atque idem semper est ; alterum, quod adfert opinionem sensus rationis expers, quod totum opinabile est, id gignitur et interit nec umquam esse uere potest.	L'un est compris par l'intelligence et la raison, ce qui est un et toujours identique ; l'autre, qui donne lieu à l'opinion issue de la sensation, dépourvu de raison, qui est entièrement matière à opinion, est produit et périt et ne peut jamais véritablement être.	Le premier des deux est saisi par l'intellection et la raison, parce qu'il est toujours un et le même ; le second, parce que la sensation dépourvue de raison suscite l'opinion, lui qui est tout entier saisissable par l'opinion, naît et meurt sans jamais pouvoir être réellement.

Quelle que soit la traduction française retenue, on remarque que la symétrie entre chaque partie du balancement du texte grec n'est pas conservée par Cicéron : la première subordonnée en *quod* renvoie à la nature de « ce qui est », tandis que les deux autres mentionnent l'opinion, c'est-à-dire le processus par lequel le sensible est appréhendé. Ce décalage fait dire à N. Lambardi que Cicéron inverse la prédication entre la participiale et la principale par rapport au texte grec et elle considère, après O. Plasberg et A. Engelbrecht[233], que Cicéron n'a pas noté la symétrie du texte grec[234]. Sans aller jusqu'à considérer que Cicéron n'a pas su remarquer un effet stylistique aussi évident dans le texte de Platon, il est cependant clair qu'il a fait le choix de ne pas le rendre de cette façon, et de changer de point de vue pour établir la fonction de l'opinion.

En revanche, les traductions 1 et 2 diffèrent en ce qu'elles n'attribuent pas le même prédicat à la phrase latine. Dans la traduction 1, l'information principale concernant « ce qui a naissance » est le fait qu'il soit *rationis expers*, « dépourvu de raison », alors que dans le texte grec, comme l'adjectif ἀλόγου qualifie αἰσθήσεως, l'information principale concerne l'opposition entre sensation et raison en tant que processus d'appréhension des objets. La

[233] A. ENGELBRECHT, « Zu Ciceros Übersetzung aus dem Platonischen Timaeus », *Wiener Studien*, nº 34, 1912, p. 216-218.
[234] N. LAMBARDI, *Il* Timaeus *ciceroniano*, *op. cit.*, p. 26.

traduction 2 repose sur l'hypothèse que le syntagme αἰσθήσεως ἀλόγου est conservé par Cicéron et différencie les deux *quod* qui, n'étant pas coordonnés, sont, en toute logique, de nature différente. La première proposition en *quod* est traduite comme une causale, puisqu'elle formule la thèse générale selon laquelle la sensation dépourvue de raison suscite l'opinion, et la seconde comme une relative, qui annonce précisément que ce qui a naissance est saisissable par l'opinion. Selon cette perspective, Cicéron développe le texte grec. En effet, non seulement Cicéron inverse la syntaxe principale/participiale en exprimant le prédicat de la principale grecque par une relative (*quod totum opinabile est*) et le prédicat de la participiale dans la principale latine (à laquelle il ajoute cette fois le modalisateur *potest*), mais il insère en outre une proposition causale (*quod adfert opinionem sensus rationis expers*) qui développe le processus de formation de l'opinion. Il apparaît alors, à nouveau, que lorsqu'il semble s'éloigner du texte de Platon, Cicéron cherche en fait à l'expliciter.

Ce qui confirme notre hypothèse d'une explicitation cicéronienne, c'est qu'elle concorde avec l'emploi d'un vocabulaire technique et rare concernant l'opinion. On remarque dans notre passage le terme *opinabilis*, peu fréquent dans le corpus cicéronien[235]. Alors qu'il n'a pas rendu la valeur modale de l'adjectif verbal περιληπτόν, traduit par le simple *comprehenditur*, Cicéron emploie un adjectif qui contient la valeur modale de possibilité (dans le suffixe en -*bilis*) qui est contenue dans le grec δοξαστόν. Plus loin, Platon utilise une formulation légèrement différente pour désigner l'appréhension du sensible par la δόξα : δόξῃ περιληπτά μετ' αἰσθήσεως. Alors qu'en 28a il employait une figure étymologique avec l'adjectif verbal δοξαστόν et qu'il précisait que l'αἰσθήσις était ἀλόγος, ces subtilités ne semblent plus nécessaires en 28c1, où il s'agit de rappeler que les choses sensibles (αἰσθητά) sont appréhendées par l'opinion accompagnée de la sensation, sans reproduire l'opposition entre les deux types d'appréhension. Cicéron choisit de traduire cette formulation différemment du passage précédent, mais il emploie à nouveau un terme technique et peu usité pour renvoyer à ce qui relève de l'opinion[236]. Il affirme en effet que les choses qui agissent sur les sens *in opinatione considunt*. Le suffixe -*atio*, propre aux *nomina actionis*, indique que le substantif désigne un procès verbal[237] ; ce qui marque une différence entre *opinatio* et *opinio*. Dans ces

[235] On compte sept occurrences de cet adjectif dans le corpus cicéronien en dehors du *Timaeus*, toutes concentrées dans des œuvres de la période 45-44 : *Acad.* I, 31 ; *Diu.* I, 24 à deux reprises ; *Tusc.* III, 74 ; IV, 76 ; IV, 79 ; IV, 83.

[236] On trouve seulement huit occurrences du terme *opinatio* en dehors du *Timaeus* dans le corpus cicéronien, dans les *Tusculanes* et les deux versions des *Académiques* : *Luc.* 78 deux fois ; *Luc.* 108 ; *Acad.* I, 42 ; *Tusc.* IV, 15 et trois fois en *Tusc.* IV, 26.

[237] Sur ces « noms d'actions », voir les analyses d'O. Spevak qui distingue les « noms verbaux », soit des substantifs qui conservent des propriétés valencielles et aspectuelles, et ceux qui ne conservent pas ces propriétés,

conditions, il convient d'examiner le sens que peut avoir le jeu stylistique et étymologique mis en place par le philosophe romain dans son texte. Nous faisons en effet l'hypothèse que la précision du lexique de l'opinion est liée à une prise de position cicéronienne concernant les débats épistémologiques qu'il rapporte dans les autres dialogues de 45-44.

3.1.2. Opinio, opinabilis, opinatio *et les débats épistémologiques selon Cicéron*

C'est pendant les années 45-44 que Cicéron développe l'usage des termes *opinabilis* et *opinatio*, particulièrement dans des textes marqués par l'influence académicienne : les *Académiques*, première et seconde version, les *Tusculanes* et le *De divinatione*. Cette section propose d'étudier les usages d'*opinatio* et d'*opinabilis* dans ces ouvrages pour mieux contextualiser le choix de Cicéron dans le *Timaeus*.

On relève plusieurs occurrences de l'adjectis *opinabilis* dans les œuvres philosophiques de l'année 45 et du début de l'année 44. Dans le *De diuinatione*, on trouve l'expression *diuinatio opinabilis*. Dans ce dialogue écrit au début de l'année 44, Cicéron met en scène une discussion entre son frère Quintus et lui-même au sujet de l'art de la divination. Quintus défend son adhésion aux thèses stoïciennes concernant les différents types de divination dans le premier livre et Cicéron lui répond dans le second, en suivant la méthode de la Nouvelle Académie. Quintus commence son intervention en distinguant deux types de divination, la divination naturelle, qui est l'expression directe des dieux, et la divination technique, qui nécessite une interprétation humaine[238]. Lorsqu'il emploie l'expression *diuinatio opinabilis*, c'est de cette dernière qu'il parle car « elle s'appuie en effet sur la conjecture, au-delà de laquelle elle ne peut aller »[239].

On trouve également cet adjectif dans les *Tusculanes*, où les passions sont présentées comme *opinabiles*. Après une première mention de l'adjectif dans le livre III[240], qui traite du chagrin, le terme revient régulièrement dans le livre IV[241], qui traite des passions en général. L'argumentaire du philosophe, qui retrace la théorie stoïcienne, est le suivant : puisque les passions relèvent de l'opinion – elles sont *opinabiles* – il suffit de combattre l'opinion pour s'en affranchir. C'est un moyen pour affirmer que nos passions dépendent de nous.

Mais c'est dans les *Académiques* que l'on trouve une mention de l'adjectif *opinabilis* en contexte plus spécifiquement académicien ou néo-académicien. En effet, dans la seconde

---

désignant souvent un résultat, une faculté, ou un concept. Voir O. SPEVAK, « Les noms verbaux en latin », *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, nº 1, 2015, p. 289-321.

[238] Cicéron, *Diu.* I, 11-12.

[239] Cicéron, *Diu.* I, 24 : *coniectura enim nititur, ultram quam progredi non potest* (Trad. F. Guillaumont).

[240] Cicéron, *Tusc.* III, 74.

[241] Cicéron, *Tusc.* IV, 76 ; 79 ; 83.

version des *Académiques*, Varron prend en charge le premier exposé et développe les thèses antiochéennes face à Cicéron qui devait défendre celles de la Nouvelle Académie. Alors qu'il en vient à la troisième partie de la philosophie, la logique, Varron rend compte d'une distinction qui rappelle le début du *Timaeus*. Il explique en effet que péripatéticiens et académiciens s'accordaient sur le critère de vérité – il énoncera les différentes innovations par la suite, celles du Stoïcien Zénon incluses – qu'il tient pour être l'intellect (*mens*). Il oppose l'intellect, auquel on peut se fier, et les sens, incapables de percevoir les choses. Cette opposition permet d'introduire le concept platonicien d'« idée », que l'auteur Cicéron traduit par *species*. L'intellect mène donc à la vérité, mais les sens sont *hebetes et tardos* (« obtus et lents ») et ne permettent d'appréhender que des objets qui ne cessent de se mouvoir (contrairement aux idées). Varron résume : *Itaque hanc omnem partem rerum opinabilem appellabant*[242] (« c'est pourquoi ils appelaient toute cette partie des choses [ce qui est appréhendé par les sens] "opinable" »). Ici, comme dans le *Timaeus*, l'opinable désigne ce qui est appréhendé par les sens, selon un mode d'appréhension imparfait qui ne donne pas accès à une connaissance vraie.

Dans la suite de son exposé, Varron introduit notamment les innovations proposées par le stoïcien Zénon, selon une vision antiochéenne. Le débat épistémologique entre stoïciens et néo-académiciens donne tout son sens à l'usage cicéronien des termes de la famille étymologique d'*opinio* dans le *Timaeus*. L'*opinabilis* correspond à tout ce qui est perceptible par les sens et qui donne accès non pas à la vérité mais à une opinion. Quant au terme *opinatio*, il semble ajouter une nuance sémantique par rapport au plus simple *opinio* et sert à distinguer le processus de formation d'une opinion et son résultat. Lorsqu'il est employé dans une perspective stoïcienne, il a toujours une connotation spécifique : il renvoie à l'erreur et au jugement faux. Par exemple, dans la quatrième *Tusculane*, le philosophe rapporte les définitions stoïciennes des passions et s'attarde sur leur rapport à l'opinion. Il donne alors la définition de l'*opinatio* qu'ont les philosophes stoïciens, à savoir une *inbecilla adsensio*[243], un faible assentiment[244]. Il déploie ensuite la conception stoïcienne des passions comme maladies de l'âme et utilise à

[242] Cicéron, *Acad.* I, 30-31.

[243] Cicéron, *Tusc.* IV, 15 : *Opinationem autem quam in omnis definitiones superiores inclusimus, uolunt esse inbecillam adsensionem* (« ils [les Stoïciens] considèrent que l'*opinatio*, que nous avons incluse dans toutes les définitions précédentes, est un faible assentiment »).

[244] L'intertextualité entre ce passage et *Acad.* I, 41-42, où Varron développe la théorie zénonienne de la connaissance, est manifeste. Concernant le rapport du stoïcisme tel que rapporté dans l'œuvre de Cicéron au concept d'opinion, la meilleure analyse est celle que donne C. Lévy, qui considère qu'il faut « comprendre la *doxa* zénonienne comme le *devenir* des *katalepseis* quand elles ne sont pas le fait d'un sage ». L'opinion issue de cette compréhension est donc *imbecilla*. Voir C. LEVY, « Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie : essai d'étude diachronique », dans J. Brunschwig et M. C. Nussbaum (éd.), *Passions and Perceptions : studies in Hellenistic philosophy of mind. Proceedings of the Fifth symposium Hellenisticum*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 258.

nouveau le terme *opinatio*, en alternance avec le terme *opinio*, laissant penser à première vue que les deux termes sont interchangeables. Nous nous permettons de citer le passage en entier :

> *Definiunt autem animi aegrotationem opinationem uehementem de re non expetenda, tamquam ualde expetenda sit, inhaerentem et penitus insitam. Quod autem nascitur ex offensione ita definiunt, opinionem uehementem de re non fugienda inhaerentem et penitus insitam tamquam fugienda : haec autem opinatio est iudicatio se scire quod nesciat. Aegrotationi autem talia quaedam subiecta sunt : auaritia, ambitio, mulierositas, peruicacia, ligurritio, uinolentia, cuppedia et si qua similla. Est autem auaritia opinatio uehemens de pecunia, quasi ualde expetenda sit, inhaerens et penitus insita, similisque est eiusdem generis definitio reliquarum. Offensionum autem definitiones sunt eius modi, ut inhospitalitas sit opinio uehemens ualde fugiendum esse hospitem eaque inhaerens et penitus insita, similiterque definitur et mulierum odium, ut Hippolyti, et, ut Timonis, generis humani.*[245]
>
> On définit le mal de l'âme comme une *opinatio* violente, fixée et profondément implantée, laissant penser que l'on doit désirer grandement quelque chose qui n'est pas désirable. On définit d'autre part ce qui naît de l'aversion comme une opinion violente, fixée et profondément implantée, laissant penser que l'on doit fuir quelque chose qui n'est pas à fuir : cette *opinatio* correspond au fait de juger que l'on sait quelque chose que l'on ne sait pas. D'autres maux du même genre s'apparentent au mal de l'âme : l'avarice, l'ambition, la passion pour les femmes, l'obstination, la gourmandise, l'ivrognerie, la friandise, et d'autres similaires. L'avarice est l'*opinatio* violente, fixée et profondément implantée, laissant penser qu'il faut rechercher à tout prix l'argent, et il existe une définition similaire pour chaque genre de maux restants. Quant aux aversions, leurs définitions sont les suivantes : l'inhospitalité est l'opinion violente, fixée et profondément implantée, selon laquelle il faut éviter d'avoir des hôtes, et on définit de la même manière la haine des femmes, comme celle d'Hippolyte, ou du genre humain, comme celle de Timon.

Dans cet extrait, le substantif *opinatio*, que nous avons choisi de ne pas traduire ici afin d'éviter de fixer un sens à ce terme latin avant la fin de notre enquête, paraît exactement substituable au mot *opinio*. En effet, l'alternance entre l'un et l'autre est parfaitement rythmée, les deux termes ont systématiquement les mêmes appositions (*uehementem* et *inhaerentem et penitus insitam*), et le contenu de la pensée en question est précisé de façon sinon identique, du moins similaire, en étant introduite par *tamquam* ou *quasi*. À ce stade, il semble que l'alternance permette à Cicéron d'établir un jeu stylistique, fondé sur un rapprochement phonétique et étymologique, qui enrichit un texte répétitif d'une forme de *uariatio*. Mais on peut également voir en germe, en se fiant aux habitudes cicéroniennes[246], l'introduction subtile d'une

[245] Cicéron, *Tusc*. IV, 26-27.
[246] Il faut avoir en tête les conclusions de J. Glucker, qui a montré que l'hypothèse des *birth-pangs* (ou « affres de la naissance », qui se caractérisent en contexte traductologique par l'ajout de notes explicatives de la traduction

distinction entre *opinatio* et *opinio*, bien qu'elle ne soit pas proprement explicitée. En effet, le terme *opinatio* est d'abord associé à *aegrotatio*, un autre terme abstrait qui porte le même suffixe, puis à *iudicatio* qui, lui, désigne précisément l'action de porter un jugement, c'est-à-dire un processus. Au contraire, l'une des *opiniones* est présentée comme *quod nascitur ex offensione*. Cette tournure résultative suggère que l'*opinio* est un produit qui correspond au jugement finalement implanté dans notre esprit. Enfin, il faut noter que les deux termes renvoient à une tromperie ou à une erreur dans ce contexte stoïcien.

Certes, ce passage des *Tusculanes* n'a pas pour objectif de distinguer l'*opinatio* de l'*opinio* et l'opposition entre processus et résultat n'y est pas systématiquement maintenue car elle n'est pas essentielle pour l'argumentation. On retrouve cependant ces connotations de processus et de jugement erroné dans les occurrences d'*opinatio* dans le *Lucullus* et dans la seconde version des *Académiques*. En effet, dans la suite de son exposé, Varron, après avoir distingué l'intelligible et l'opinable, développe la théorie zénonienne de la connaissance selon un point de vue antiochéen[247]. Zénon distingue selon lui la *scientia*, le savoir, et l'*inscientia*, l'ignorance, et place entre les deux la *comprehensio*, c'est-à-dire la représentation permise par les sens une fois qu'elle est acceptée et approuvée (*acceptum et approbatum*[248]). L'*opinatio* appartient, d'après Varron, à la catégorie de l'*inscientia* :

> *Errorem autem et temeritatem et ignorantiam et opinationem et suspicionem et uno nomine omnia quae essent aliena firmae et constantis assensionis a uirtute sapientiaque remouebat.*[249]
>
> En revanche, l'erreur, la témérité[250], l'ignorance, l'*opinatio*, le soupçon, en un mot tout ce qui est étranger à un assentiment ferme et constant, il le rejetait hors de la vertu et de la sagesse.

choisie lors de la première occurrence d'une traduction du grec en latin) ne tient pas chez Cicéron : ce n'est pas nécessairement lors de la première occurrence d'une traduction philosophique latine que l'Arpinate explique son choix. On peut alors en déduire qu'il en va de même pour l'introduction de subtilités conceptuelles dans le lexique latin. Voir J. GLUCKER, « Cicero's remarks on translating philosophical terms : some general problems. », *Greek into Latin from Antiquity to nineteenth century*, 2012, p. 41.

[247] Dans les *Académiques*, Varron est le porte-parole d'Antiochus. À ce titre, il développe les thèses suivies par Antiochus et ses disciples face à la Nouvelle Académie de Philon de Larissa. Face au doute systématique de la Nouvelle Académie, Antiochus défend une position qui rapproche les Académiciens, les Péripatéticiens et les Stoïciens, en particulier à partir de la théorie zénonienne de la connaissance. Sur Antiochus, voir J. GLUCKER, *Antiochus and the late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1978 ; J. BARNES, « Antiochus of Ascalon », dans J. Barnes et M. T. Griffin (éd.), *Philosophia Togata I : Essays on Philosophy and Roman society*, Oxford, Clarendon Press, 1989, vol. I/II, p. 51-96 ; D. N. SEDLEY (éd.), *The philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge university press, 2012.

[248] Cicéron, *Acad.* I, 41.

[249] Cicéron, *Acad.* I, 42. Traduction J. Kany-Turpin légèrement modifiée.

[250] Dans ce contexte, la témérité correspond au fait d'affirmer quelque chose sans pouvoir le démontrer. Arcésilas exhorte à la brider (*continere*). Voir *Acad.* I, 45.

Là encore, l'*opinatio* est associée à l'erreur et au jugement faux, mais elle est également associée à des *nomina actionis*, qui renvoient à des processus, laissant entendre que l'*opinatio* désigne la formation de l'opinion[251].

À la conception stoïcienne de la connaissance s'opposent les thèses de la Nouvelle Académie. D'un point de vue historique, Arcésilas (315-240) est le premier scholarque de l'Académie à avoir théorisé la suspension du jugement sur toutes choses (ἐποχή περὶ παντῶν) qui conduit le sage à ne rien affirmer[252], s'opposant ainsi, notamment, à la théorie stoïcienne de la connaissance. Contre les arguments d'Arcésilas, les stoïciens fustigent l'ἀπραξία, l'inaptitude à l'action, que suscite la thèse de celui-ci[253], ce qui prolonge le débat philosophique entre Stoïciens et Académiciens. Carnéade (214-129), scholarque de l'Académie, fait alors évoluer les positions de son école face aux Stoïciens en introduisant la notion de πιθανόν, traduit en latin par Cicéron par *probabile*, que nous traduirons ici par « plausible[254] ». Le πιθανόν n'est pas un critère de vérité, mais un critère d'action. Ainsi, si Carnéade confirme qu'aucune représentation sensible n'apporte la vérité, certaines peuvent nous persuader (de πείθω, dont est tiré πιθανόν) et à ce titre nous permettre de « constituer un guide d'action dans un contexte d'incertitude cognitive[255] ». C'est pour cela que Carnéade distingue les représentations compréhensibles (usant d'un vocabulaire stoïcien), et les représentations qui ne le sont pas, parmi lesquelles se trouvent les représentations probables, qui suscitent une approbation :

> *Duo placet esse Carneadi genera uisorum ; in uno hanc diuisionem, alia uisa esse quae percipi possint <alia quae percipi non possint,> in altero autem, alia uisa esse probabilia alia non probabilia. Itaque quae contra sensus contraque perspicuitatem dicantur ea pertinere ad superiorem diuisionem, contra posteriorem nihil dici oportere. Quare ita placere, tale uisum nullum esse ut perceptio consequeretur, ut autem probatio multa. Etenim contra naturam esset <si> probabile nihil esset ; sequitur omnis uitae ea quam tu Luculle commemorabas euersio.* [256]
>
> Carnéade est d'avis qu'il existe deux classes de représentations ; dans la première, il distingue les représentations « compréhensibles » et celles qui ne le sont pas ; dans la seconde, celles qui sont probables et celles qui ne le sont pas. Aussi, les arguments contre les arguments contre les sens et contre l'évidence se rapportent à la première division, contre la dernière, il n'y aurait rien à dire. Donc, à mon avis, aucune représentation n'avait qualité à entraîner une saisie, beaucoup, en

[251] Il en va de même en *Luc.* 78, où *opinatio* est coordonnée à *perceptio* pour signifier la même chose, et en *Luc.* 108, où *opinatio* est à nouveau coordonné à *temeritas*.
[252] Voir Cicéron, *Acad.* I, 45.
[253] Plutarque, *Contre Colotès*, 1122A.
[254] Cela nous permet de différencier, en français, la traduction d'εἰκώς et de *probabilis*.
[255] S. MARCHAND, *Le scepticisme : vivre sans opinions*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2018, p. 98.
[256] Cicéron, *Luc.* 99. Trad. J. Kany-Turpin.

> revanche, suscitaient une approbation. En effet, il serait contraire à la nature qu'il n'y eût rien de probable ; et la conséquence, tu l'évoquais toi-même, Lucullus : la ruine de la vie tout entière.

Or, dans le *Timaeus*, Cicéron choisit d'employer l'adjectif *probabilis* quand Platon parle d'εἰκώς μῦθος. Ainsi, en employant ce lexique spécialisé de l'opinion dans sa traduction, qu'il associe quelques lignes plus loin à *probabile*, Cicéron ancre manifestement sa *translatio* du *Timée* dans une perspective non pas seulement platonicienne, mais néo-académicienne et lit ce texte au prisme de la tradition philosophique postérieure.

3.2. *Εἰκώς,* ueri similitudo *et* probabile

Dans la suite de notre passage, les choix lexicaux opérés par Cicéron soulignent une adaptation nette du *Timée*. Alors que, dans le texte grec, Timée explique que l'objet qu'il se fixe, le cosmos, limite son discours à être un εἰκώς λόγος, Cicéron emploie à nouveau des termes et des formulations qui renvoient au débat épistémologique entre stoïciens et néo-académiciens. Nous proposons dans cette section de nous pencher sur les termes *ueri simile* et *probabile*, qui définissent dans le *Timaeus* la nature du discours que l'on porte sur le cosmos.

3.2.1. *Εἰκώς dans le* Timée *: quel discours peut-on porter sur le monde ?*

Il faut cependant, avant d'analyser le *Timaeus*, rappeler rapidement les enjeux soulevés par le texte grec et l'expression εἰκώς λόγος/μῦθος, à la fois dans le corpus platonicien et dans sa réception. Nous ne proposerons pas ici une nouvelle interprétation de l'εἰκώς μῦθος du *Timée*, mais nous tenterons de souligner les différentes possibilités d'interprétation de ce discours afin de mieux saisir les enjeux des choix lexicaux de Cicéron.

L'expression εἰκώς μῦθος intervient pour la première fois dans le *Timée* en 29d2 et revient dans le texte grec à deux reprises[257], quand l'expression εἰκώς λόγος est statistiquement plus présente[258]. Avant d'introduire l'expression εἰκώς μῦθος, Timée établit une distinction entre deux types de discours, qui reprend la distinction précédente entre l'intelligible et le sensible. Il considère en effet que les discours sont apparentés (συγγενεῖς) à ce sur quoi ils portent et qu'il faut les catégoriser selon leur objet. Ainsi, les discours portant sur les objets immuables donc intelligibles sont irréfutables et invincibles, dans la mesure du possible. En revanche, ceux qui portent sur des objets qui sont les images des premiers, c'est-à-dire le sensible modelé sur l'intelligible, sont εἰκότας et « en rapport avec les images ». Pour parler du cosmos, Timée

[257] Platon, *Ti.* 59c6 ; 68d2. Ces occurrences ne font pas partie de ce que Cicéron a traduit.
[258] Platon, *Ti.* 30b6 ; 48d2 ; 53d5-6 ; 55d5 ; 56a1 ; 57d6 ; 68b7 ; 90e8. Seule la première occurrence fait partie de la traduction cicéronienne.

annonce qu'il faut se satisfaire d'un εἰκώς μῦθος. En présentant son propre discours cosmologique comme ce qu'on a longtemps nommé un « mythe vraisemblable », Timée annonce que son discours n'est pas assimilable à une quelconque vérité. Il convient d'examiner le sens que peuvent avoir ces deux expressions dans le discours de Timée.

L'εἰκώς μῦθος a d'abord été rattaché à la tradition des poèmes cosmogoniques ou théogoniques, qu'il s'agisse de Xénophane et Parménide ou même d'Hésiode[259] en référence à l'usage du terme μῦθος, qui signifie « fable », « conte », voire « légende ». Le mythe est considéré ici dans le contexte spécifique de la Grèce ancienne où il est un « objet culturel[260] ». Si l'on admet, comme le propose Platon, que le cosmos lui-même est un dieu, alors parler de sa naissance et de sa fabrication relève bel et bien de la théogonie[261]. Cela permet d'ailleurs d'expliquer la mention des dieux dans l'expression θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως en 29c4-5[262]. Considérer l'εἰκώς μῦθος comme un mythe théogonique permet également de rattacher le discours de Timée à un genre littéraire à part entière, qui propose une narration, un « agencement des faits », de la naissance de l'univers. P. Hadot considère ainsi que le récit de Timée « reproduit dans le langage » (en suivant la théorie de la μίμησις aristotélicienne) les événements de la naissance du monde, selon les modalités poétiques et esthétiques d'un « microcosme littéraire »[263]. Le « discours de vraisemblance », comme le nomme P. Hadot, est alors intrinsèquement lié au contenu du texte de Platon. Mais on peut donner au terme, μῦθος le sens moins fort de « récit », « narration » et lui ôter sa connotation « mythologique ». C'est ce que fait G. Vlastos notamment, en considérant que l'usage alterné de λόγος et μῦθος ne peut pas s'expliquer autrement[264]. Il faut noter également que Platon lui-même, dans le *Timée*, semble ironiser sur les mythes cosmologiques et théogoniques qui affirment comme vraies des

---

[259] Voir par exemple, F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology : The « Timaeus » of Plato*, London, Routledge & K. Paul, 1956, p. 30.

[260] Sur la question, voir en particulier L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe ?*, Paris, La Découverte, 1982, p. 171.

[261] M. BURNYEAT, « ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ », *Rhizai*, II, nº 2, 2005, p. 144-145 ; L. BRISSON, « Why is the *Timaeus* Called an Eikôs Muthos and an Eikôs Logos ? », dans C. Collobert, P. Destrée et F. J. Gonzalez (éd.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden ; Boston, Brill, 2012, p. 374-375.

[262] Platon, *Ti.* 29c4-7 : ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς (« si donc, Socrate, à plusieurs reprises, sur plusieurs sujets, les dieux et la naissance du tout, nous ne nous trouvons pas capables de proposer, en tout point et totalement, des discours en accord avec eux-mêmes et qui sont arrangés avec précision, ne t'étonne pas. »). On trouve cette précision chez L. BRISSON, « Why is the *Timaeus* Called an Eikôs Muthos and an Eikôs Logos ? », *op. cit.*, p. 374 n. 26.

[263] P. HADOT, « Physique et poésie dans le Timée de Platon », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 33, 1983, p. 113-133.

[264] « Commentators often pick the expression εἰκότα μῦθον out of Timaios' epistemological introduction (29b-d), and use it though the emphasis were on μῦθον instead of εἰκότα. This is certainly wrong. Εἰκός is the important word. » G. VLASTOS, « The Disorderly Motion in the Timaios », *The Classical Quarterly*, vol. 33, nº 2, Cambridge University Press, 1939, p. 72.

choses invérifiables[265]. En s'appuyant sur le fait que μῦθος est largement moins employé que λόγος par Timée lorsqu'il nomme son propre discours[266], G. Vlastos souligne l'importance du terme εἰκώς dans l'interprétation de cette expression.

De l'adjectif εἰκώς, de multiples interprétations ont été proposées, et nous ne rendrons compte que des plus signifiantes. A. E. Taylor, dans son commentaire au *Timée*, a avancé qu'il fallait comprendre εἰκώς comme « *provisional* », considérant que le discours de Timée était, comme la science contemporaine, soumis à évoluer en fonction des nouvelles connaissances acquises[267]. Cette interprétation anachronique a été rapidement rejetée, en premier lieu par F. M. Cornford, qui considère qu'εἰκώς peut être traduit par « *likely* » – on dirait en français « probable » – parce que le discours de Timée porte sur le sensible sur lequel on ne peut établir aucune vérité, sans qu'aucune évolution ne soit possible[268]. C'est la distinction ontologique présentée par Timée entre τὸ ὂν ἀεί et τὸ γιγνόμενον qui porte en elle la distinction entre certitude et « vraisemblance[269] ». Le discours de Timée est probable simplement parce qu'il porte sur ce qui est une image de l'intelligible[270] – et le style même de Platon insiste sur ce point[271]. Il faut, avec L. Brisson, voir trois couples liés les uns aux autres : le couple ontologique entre modèle et image, le couple épistémologique entre vérité et croyance, et le couple « linguistique » entre discours vrai et discours probable[272]. Le discours de Timée est donc εἰκώς parce qu'il porte sur le sensible, qui est une image de l'intelligible, c'est-à-dire sur des objets moins stables et immuables.

---

[265] Le passage de *Ti.* 40d6-41a6 est généralement considéré comme ironique. Il sera particulièrement intéressant d'étudier l'adaptation qu'en fait Cicéron, qui introduit plusieurs éléments de la *pietas* romaine. C'est ce que nous ferons dans le chapitre 7.

[266] L. Hartmann constate par ailleurs que l'expression εἰκώς λόγος au singulier désigne toujours un argument unique, concret, fourni et compréhensible logiquement ou mathématiquement, la même expression au pluriel renvoie à des arguments en contexte méthodologique. Quant à l'εἰκώς μῦθος, il désigne, au singulier, l'ensemble de la représentation et au pluriel, tout type de discours construit à partir d'εἰκότες λόγοι. Voir L. HARTMANN, « "Die grosse Rede des Timaios) ein Beispiel wahrer Rhetorik? », dans C. Jorgenson, F. Karfík et Š. Špinka (éd.), *Plato's* Timaeus*: Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Leiden ; Boston, Brill, 2020, p. 42.

[267] A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's* Timaeus, *op. cit.*, p. 60.

[268] F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, *op. cit.*, p. 29-31. Voir aussi M. BURNYEAT, « ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ », *op. cit.*, p. 143.

[269] G. VLASTOS, « The Disorderly Motion in the Timaios », *op. cit.*, p. 73.

[270] C'est le point de vue de L. Brisson, largement développé dans ses ouvrages mais surtout dans L. BRISSON, *Le même et l'autre*, *op. cit.*, p. 105 ; L. BRISSON, « Why is the *Timaeus* Called an Eikôs Muthos and an Eikôs Logos ? », *op. cit.*, p. 382.

[271] C'est ce que suggère, selon nous, le jeu phonétique que l'on décèle dans l'expression « ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας » en 29c2, à comprendre au sein de la phrase complète : τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας (« mais les autres [discours], [qui sont apparentés à] ce qui a été représenté suivant ce modèle-là qui est une image, sont probables et en rapport avec les images »).

[272] L. BRISSON, « Why is the *Timaeus* Called an Eikôs Muthos and an Eikôs Logos ? », *op. cit.*

Mais d'autres chercheurs ont avancé des interprétations différentes d'εἰκώς, qui ne s'appuient pas nécessairement sur cette tripartition. M. Burnyeat considère par exemple qu'il faut prendre en compte le vaste éventail des significations de l'adjectif εἰκώς en grec, qui ne se limite pas au sens de « probable », mais qui renvoie également aux sens de « rationnel », « raisonnable » ou encore « approprié », « convenable ». Il affirme que l'on peut faire tenir tous ces sens d'εἰκώς ensemble dans l'expression εἰκώς μῦθος : non seulement l'εἰκώς μῦθος est raisonnable et rationnel parce qu'il rend compte de l'action d'un dieu bon et rationnel[273], mais il est également « approprié » et correspond à « ce qui doit être » (*ought*, en anglais) parce que le dieu procède, tel un artisan, selon une « raison pratique » et fait ainsi du mieux possible[274]. En le fondant sur la bonté du dieu, Timée donne à son discours, selon M. Burnyeat, la plus grande probabilité d'être vrai.

Cette revue rapide, qui fait état d'une partie seulement des interprétations de l'expression εἰκώς μῦθος/λόγος, montre non seulement la difficulté certaine à laquelle fait face chaque interprète de ce texte depuis l'Antiquité – difficulté à laquelle Cicéron n'a certainement pas échappé – mais également, et c'est lié, la spécificité du discours de Timée au sein de l'œuvre platonicienne. Par conséquent, le sens de l'expression εἰκώς μῦθος/λόγος est difficilement discernable. En la transposant en latin, Cicéron la charge nécessairement de son interprétation mais également des thèses épistémologiques qu'il attribue au *Timée*.

3.2.2. Veri similitudo *et* probabile *: Cicéron contre une interprétation dogmatique*

Au IVe siècle de notre ère, Calcidius, philosophe néoplatonicien entreprendra de traduire en latin et de commenter une partie du *Timée* de Platon (17a-53c[275]). Dans son ouvrage, il traduira le terme grec μῦθος par le substantif très neutre *explanatio*[276]. Cicéron, cinq siècles plus tôt, dans son *Timaeus*, décide… de ne pas le traduire du tout. La seule occurrence d'εἰκώς μῦθος qui figure dans la partie du *Timée* que Cicéron transpose en latin, est rendue par un adjectif au neutre pluriel : *probabilia*. Faut-il en déduire qu'il rejette la caractérisation du discours platonicien comme μῦθος ? Il pouvait en effet employer les substantifs *fabula*[277] ou même

[273] M. BURNYEAT, « ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ », *op. cit.*, p. 156.
[274] M. BURNYEAT, « ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ », *op. cit.*, p. 163.
[275] Sur Calcidius et sur son *Commentaire au* Timée *de Platon*, voir B. BAKHOUCHE, *Calcidius, Commentaire au Timée de Platon*, Paris, Vrin, 2011.
[276] Calcidius, *Comm.* 29c-d : *Memento enim tam me qui loquor quam uos qui iudicatis homines fore atque in rebus ita sublimibus mediocrem explanationem magni cuiusdam esse onus laboris* (« Souviens-toi en effet que moi qui parle, comme vous qui jugez, ne sommes que des hommes, de sorte que, en des matières si sublimes, une explication, même médiocre, exige un travail important. » trad. B. Bakhouche).
[277] Dans le *De finibus*, Cicéron emploie le terme *fabula* pour désigner un épisode de l'*Odyssée* à propos d'Ulysse et des sirènes. Voir *Fin.* V, 49.

narratio[278]. Quant à l'adjectif εἰκώς, Cicéron n'emploie pas un seul et même terme latin, mais successivement *ueri similitudo* et *probabile*. Pourquoi Cicéron ne conserve-t-il pas l'unité sémantique du texte grec ? Quelle interprétation du texte grec les choix lexicaux de Cicéron impliquent-ils ?

Face à ces constats, C. Lévy a suggéré que les choix de Cicéron montraient certes que ce dernier refusait d'attribuer au récit cosmologique la connotation d'une création imaginaire – qu'il aurait eue avec le terme *fabula* – mais surtout qu'ils renvoyaient à une lecture néo-académicienne du *Timée*[279]. En effet, en employant les termes *ueri similitudo* et *probabilis*, Cicéron déploie dans son *Timaeus* une épistémologie conforme à celle de la Nouvelle-Académie, comme cela a déjà été remarqué[280]. Nous ne rouvrirons pas ici le vaste dossier du sens du *probabile* dans la philosophie cicéronienne, qui est une notion complexe et employée dans des contextes divers. Il s'agira plutôt de mettre à profit les études existantes sur ce sujet pour mesurer les enjeux d'un tel choix lexical dans le *Timaeus*.

3.2.2.1. Les deux types de discours

Dans le texte grec, c'est la distinction entre les deux types de discours en fonction de l'objet sur lequel ils portent, qui amène Timée à caractériser le discours cosmologique. C'est pourquoi nous commencerons par analyser cette distinction dans les textes grec et latin avant de nous pencher plus précisément sur les emplois de *probabile*.

De l'opposition entre l'intelligible et le sensible, Timée tire une opposition entre un modèle et sa copie, qui le conduit à établir une distinction entre le discours qui porte sur le modèle et le discours qui porte sur la copie sensible. Le premier discours relève de la vérité, le second de la croyance. Ce raisonnement étant légèrement modifié par Cicéron dans son *Timaeus*, il est nécessaire d'analyser ces variations car elles conditionnent en partie la suite du raisonnement dans le texte latin. Nous nous permettons donc à nouveau de citer les deux passages en entier.

> Μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν. Ὧδε οὖν περί τε εἰκόνος καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὥνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ

[278] Ce n'est pas la première fois que Cicéron adapte un « mythe » de Platon en modifiant sa nature. On peut en effet penser à la *République* : celle de Platon se clôt sur le mythe d'Er le Pamphilien, alors que celle de Cicéron se clôt sur l'apparition d'un ancêtre en songe. C. Auvray-Assayas a justement remarqué l'importance des traditions romaines dans cette adaptation cicéronienne. Voir C. AUVRAY-ASSAYAS, *Cicéron*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 53.
[279] C. LÉVY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 99.
[280] Ce rapprochement a été noté et explicité par *Id.* ; D. SEDLEY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 202-205 ; C. HOENIG, *Plato's Timaeus and the Latin tradition*, *op. cit.*, p. 60-70.

ἀμεταπτώτους – καθ᾽ ὅσον οἷόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικήτοις, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν – τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας· ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.[281]

Et le plus important, c'est de commencer toute chose par son commencement naturel. C'est de cette façon donc, qu'au sujet d'une image et de son modèle, il faut établir une distinction en disant qu'aux choses mêmes dont ils sont les interprètes, les discours sont aussi apparentés. Donc, à ce qui est stable, ferme et manifeste avec l'intellect [sont apparentés] des discours stables et immuables – autant qu'il est possible et qu'il convient à des discours d'être irréfutables et invincibles, de cela il ne doit rien leur manquer ; mais les autres, [qui sont apparentés à] ce qui a été représenté suivant ce modèle-là mais qui est une image, sont probables et en rapport avec les discours précédents : ce que l'essence est à la naissance, la vérité l'est à la croyance.

Difficillimum autem est in omni conquisitione rationis exordium ; de iis igitur, quae diximus, haec sit prima distinctio. Omni orationi cum iis rebus, de quibus explicat, uidetur esse cognatio. Itaque cum de re stabili et inmutabili disputat oratio talis sit qualis illa quae neque redargui neque conuinci potest ; cum autem ingressa est imitata et efficta simulacra, bene agi putat, si similitudinem ueri consequatur : quantum enim ad id quod ortum est aeternitas ualet, tantum ad fidem ueritas.[282]

Et le plus difficile, dans chaque recherche, c'est le début du raisonnement ; par conséquent, au sujet de ce dont nous avons parlé, voici la première distinction à établir. Chaque discours a, semble-t-il, une parenté avec les sujets qu'il développe. C'est pourquoi, lorsque c'est d'une chose stable et immuable que traite le discours, il est tel qu'il ne peut ni être réfuté, ni être vaincu ; mais lorsqu'il aborde les choses imitées et reproduites que sont les copies, on estime que c'est déjà bien s'il atteint une ressemblance au vrai : en effet, ce que l'éternité est à ce qui est né, la vérité l'est à la croyance.

Le texte latin est plus resseré et condensé que le texte grec. Cicéron omet certains éléments, en ajoute d'autres, modifiant ainsi le sens du texte source à certains égards. La première phrase latine, pour commencer, a posé quelques problèmes d'édition et donc d'interprétation. G. Valla, dans son édition, donne *orationis* plutôt que *rationis*, contre tous les manuscrits. Comme C. Auvray-Assayas, nous conservons le texte des manuscrits, mais nous proposons ici une traduction différente de la sienne. Alors que C. Auvray-Assayas fait porter *rationis* sur *conquisitione*[283], en traduisant « dans toute enquête menée rationnellement », il nous semble que l'on peut considérer que *rationis* est à la place habituelle du génitif, c'est-à-dire avant le substantif sur lequel il porte, et traduire par « le début du raisonnement », ce qui

[281] Platon, *Ti.* 29b2-c3.
[282] Cicéron, *Tim.* II, 7-III, 8.
[283] Comme le fait F. Pini dans sa traduction italienne : Marco Tullio Cicerone, *Il Timeo*, a cura di F. Pini, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1968, p. 78.

désigne alors la *prima distinctio* que Cicéron introduit par la suite – en ajoutant l'adjectif *primus* par rapport au texte grec. En revanche, alors que Timée précise qu'il s'agit du commencement κατὰ φύσιν, littéralement « conforme à la nature », le texte latin ne suggère rien de tel.

Par la suite, Cicéron apporte des modifications plus importantes au texte. En effet, alors que Platon considère que les discours sont des interprètes (ἐξηγηταί désigne habituellement des personnes) de ce dont ils parlent et justifient ainsi leur lien de parenté (que Cicéron désigne par le terme *cognatio*), Cicéron ne rend pas compte de cette métaphore puisqu'il se limite au syntagme *de quibus explicat*[284]. Plus important sur le plan du raisonnement, Cicéron supprime la modalisation introduite en grec par l'expression καθ' ὅσον et concentre le raisonnement. En effet, dans le texte grec, le premier type de discours, celui qui porte sur ce qui est « stable, ferme et manifeste avec l'intellect » (μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς) est stable et immuable (μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους), mais Timée ajoute une précision : καθ' ὅσον οἷόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικήτοις, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν[285]. Dans le texte latin, Cicéron supprime la modalisation comprise dans l'expression καθ' ὅσον οἷόν τε καὶ προσήκει, ainsi que la proposition τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν. En revanche, il introduit comme conséquence (*talis sit qualis*) de la parenté du discours avec ce qui est « stable et immuable » le fait de ne pas pouvoir être réfuté ni vaincu, qui correspond sémantiquement aux termes grecs ἀνελέγκτοις et ἀνικήτοις. Pour résumer, ce que Platon exprime prudemment comme quelque chose qui ne peut pas être absolument atteint (le fait d'être irréfutable et invincible), Cicéron en fait la conséquence logique de la parenté du discours avec son objet, stable et immuable – et il ne conserve pas d'équivalent à μετὰ νοῦ καταφανοῦς. De cette façon, il accentue la dimension affirmative du texte source et associe plus nettement le discours irréfutable et invincible à un objet qui n'est pas soumis au changement, sans mentionner le rôle de l'intellect.

Pour le second type de discours, Cicéron s'éloigne à nouveau du texte grec. Les expressions grecques ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος et ὄντος δὲ εἰκόνος sont respectivement rendues par les termes *imitata et efficta* et *simulacra*. Mais, alors que Timée donne à ces discours deux caractéristiques, à savoir être « probables » (εἰκότας) et « en rapport avec ceux-ci » (c'est-à-dire avec les discours qui relèvent du premier groupe), Cicéron introduit deux éléments particulièrement intéressants à analyser : l'expression *bene agi putat* ainsi que le syntagme *ueri similitudo*. L'hypothétique au subjonctif potentiel *si similitudinem ueri consequatur* souligne

[284] Le caractère proprement métaphorique de ce passage en grec a été discuté. Voir à ce sujet la discussion entre M. Burnyeat et L. Brisson : M. BURNYEAT, « ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ », *op. cit.*, p. 149 ; L. BRISSON, « Why is the *Timaeus* Called an Eikôs Muthos and an Eikôs Logos ? », *op. cit.*, p. 380-381.

[285] « Autant qu'il est possible et qu'il convient à des discours d'être irréfutables et invincibles, de cela [*i.e.* de ce qui est stable, ferme et manifeste avec l'intellect] il ne doit rien leur manquer ».

que la « vraisemblance » n'est pas nécessairement accessible et qu'elle est, associée à l'expression *bene agi putat* (« on estime que c'est déjà bien »), une catégorie inférieure à la vérité dont il faut se satisfaire.

En supprimant la modalisation qui concerne les discours portant sur l'intelligible, devenu en latin ce qui est seulement immuable, tout en ajoutant une modalisation concernant les discours qui portent sur les images, Cicéron radicalise la différence entre les deux types de discours posée par Timée. Il place le premier au rang de discours toujours irréfutable et invincible et présente le second comme un discours *à peine* vraisemblable. En d'autres termes, il survalorise la certitude que peut apporter le discours portant sur ce qui est immuable et souligne par contraste l'incertitude liée au discours sur les images. Cette hiérarchisation trouve son paroxysme dans la fameuse comparaison ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια qui devient *quantum enim ad id quod ortum est aeternitas ualet, tantum ad fidem ueritas* en latin. Nous avons déjà étudié le contraste stylistique établi par Cicéron entre le substantif abstrait *aeternitas* et la relative substantivée *quod ortum est*, mais il faut ajouter désormais que l'Arpinate associe l'*aeternitas* à la *ueritas*, c'est-à-dire le discours qui porte sur l'immuable, et la *fides* à ce qui est né, c'est-à-dire aux copies. Cette association entre le couple ontologique et le couple discursif correspond certes au raisonnement du texte grec, mais Cicéron, qui a associé l'être à l'éternité jusqu'ici, établit un lien avec un couple ontologique légèrement différent : c'est le caractère éternel de ce qui est qui confère la certitude au discours qui l'explique. En outre, en ne conservant pas en latin l'expression μετὰ νοῦ καταφανοῦς, Cicéron supprime le rôle de l'intellect dans la présentation de la distinction entre les deux types de discours. De ce fait, la *ueritas* du premier type de discours est seulement liée au caractère stable et immuable de son objet, sans que Cicéron ne rappelle la médiation de l'intellect dans le processus.

Quant au choix de *ueri similitudo*, il correspond au grec εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας. En employant un terme qui signifie littéralement la « ressemblance au vrai », Cicéron renvoie à l'analogie faite précédemment entre le sensible et l'intelligible. En effet, de même que le premier est l'image du second, de même le discours sur le premier est *semblable* au discours sur le second. Dans le texte de Cicéron, le discours qui porte sur le monde est semblable au vrai dans le sens où il ne peut que s'en approcher sans jamais l'atteindre. Il faut également noter qu'il est question, dans ce passage, du cas général des deux types de discours et non pas, précisément, du discours que l'on va porter sur le cosmos dans les lignes suivantes. C'est ce qui conduit C. Auvray-Assayas à considérer que Cicéron désigne ici l'objectif du discours sur le sensible et non son contenu, employant ainsi le terme *ueri similitudo* dans une perspective

proche de celle des *Tusculanes*[286]. À plusieurs reprises en effet, Cicéron rapproche les syntagmes *ueri similitudo* ou *ueri similis* de la méthode socratique[287] (parfois attribuée à la fois aux académiciens et péripatéticiens[288]), qui consiste à rechercher, dans la mesure du possible, la vraisemblance :

> *[…] e quibus nos id potissimum consecuti sumus quo Socratem usum arbitrabamur, ut nostram ipsi sententiam tegeremus, errore alios leuaremus et in omni disputatione quid esset simillimum ueri quaereremus. Quem morem cum Carneades acutissime copiossimeque tenuisset, fecimus et alias saepe et nuper in Tusculano, ut ad eam consuetudinem disputaremus.*[289]
>
> Parmi ces écoles, je me suis attaché de préférence à celle dont la méthode avait été, à mon avis, celle de Socrate : suspendre son jugement personnel, dissiper les erreurs d'autrui et rechercher dans toute discussion ce qui peut être le plus vraisemblable. Ce procédé, Carnéade l'avait pratiqué avec beaucoup de finesse et d'éloquence, c'est pourquoi nous avons tenu, pendant notre récent séjour à Tusculum, à suivre cette méthode de discussion, comme nous l'avions fait bien des fois déjà.

Dans les *Tusculanes*, l'usage de *ueri similitudo* est associé à la méthode de Socrate, employée à nouveau, plus tard, par Carnéade : cette vraisemblance est l'objectif que la discussion philosophique cherche à atteindre. Il apparaît que le terme *ueri similitudo* est employé dans le même sens dans le *Timaeus*. Cette hypothèse est en outre confortée par deux éléments que nous avons déjà pu établir : les deux ouvrages ont tous deux été composés durant l'été 45 et Cicéron fait une référence explicite à la méthode de Carnéade dans le *prooemium* du *Timaeus*. Qu'en est-il alors de *probabile* ?

3.2.2.2. *Si probabilia dicentur*

Venons-en aux emplois de l'autre terme latin employé pour traduire le grec εἰκώς : *probabile*. Cet adjectif joue un rôle fondamental dans la philosophie cicéronienne que nous ne traiterons pas ici dans sa globalité. Nous mettrons à profit les études existantes[290] afin de souligner les implications philosophiques et dialogiques du choix lexical de Cicéron.

L'adjectif *probabile* apparaît dans un premier temps comme un quasi-synonyme de *ueri simile,* puisque Lucullus précise, au sujet des Académiciens :

---

[286] C. AUVRAY-ASSAYAS, *Cicéron*, *op. cit.*, p. 56.
[287] Voir Cicéron, *Tusc.* I, 8 ; V, 11.
[288] Voir Cicéron, *Tusc.* II, 9 ; IV, 47.
[289] Cicéron, *Tusc.* V, 11. Trad. J. Humbert modifiée.
[290] Voir en particulier : J. GLUCKER, « *Probabile*, *verisimile*, and related terms », dans J. G. F. Powell (éd.), *Cicero the Philosopher : twelve papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 115-143 ; S. PEETZ, « Ciceros Konzept des *probabile* », *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 1, nº 112, 2005, p. 99-133 ; C. HOENIG, *Plato's Timaeus and the Latin tradition*, *op. cit.* ; C. AUVRAY-ASSAYAS, *Cicéron*, *op. cit.* ; C. LEVY, Cicero Academicus, *op. cit.* ; C. LEVY, « Cicéron était-il un "*roman sceptic*" ? », *Ciceroniana Online*, I, nº 1, 2017, p. 9-24.

Volunt enim […] probabile aliquid esse et quasi ueri simile, eaque se uti regula et in agenda uita et in quaerendo ac disserendo.[291]

Ils veulent […] qu'il y ait quelque chose de « probable » et, pour ainsi dire, « semblable au vrai », et ils prétendent s'en servir comme d'une règle dans leur conduite, leurs recherches, leurs discussions.

Cependant, l'adjectif *probabile* semble plus complexe qu'un simple *quasi uerisimile*. Ce terme, chez Cicéron, peut traduire le grec πιθάνον, littéralement le « crédible », comme l'εὔλογον, le « raisonnable[292] ». L'étude des différents usages des adjectifs *ueri simile* et *probabile* montre que les deux termes peuvent traduire le grec πιθάνον, mais que si Cicéron doit traduire πιθάνον et εἰκός dans un même texte, il associe plus volontiers le premier à *probabile* et le second à *ueri simile*[293]. Dans ce contexte, le πιθάνον, que Cicéron rend par le neutre *probabile*, est une notion, introduite par Carnéade, qui renvoie spécifiquement au « sentiment de vérité que donnent certaines représentations », sans que l'on puisse « pour autant en tirer des conclusions quant à leur conformité à la réalité[294] ». En ce sens, ce qui est πιθάνον, dérivé de πείθω, est « crédible », « persuasif », et permet, dans le cadre de la théorie de la connaissance carnéadienne, d'avoir accès, sinon à un critère de vérité, à un critère d'action. Ce πιθάνον-là est donc largement différent du πιθάνον stoïcien, qui est lui plus proche du sens de probabilité statistique que détient le terme français « probable » aujourd'hui[295]. Ces différents emplois jouent un rôle fondamental dans le cadre du débat épistémologique qui a opposé stoïciens et académiciens[296].

Sémantiquement, le terme *probabile* s'éloigne également du πιθάνον en ce qu'il propose d'adopter un point de vue différent concernant la persuasion. Considérant que *probabile* détient

---

[291] Cicéron, *Luc.* 32. Trad. J. Kany-Turpin.

[292] C. MORESCHINI, « Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone », *Annali della Scuola Normale Superiori di Pisa*, IX, serie III, 1979, p. 89-178. Voir par exemple, Cicéron, *Nat. Deor.* I, 12 pour un usage de *probabile* qui correspond à πιθάνον et *Off.* I, 8 pour un *probabile* qui correspond à εὔλογον.

[293] J. GLUCKER, « *Probabile*, *verisimile*, and related terms », *op. cit.*

[294] C. LÉVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 284.

[295] J.-B. GOURINAT, « Cicéron fondateur du probabilisme ? Remarques sur l'emploi du terme *probabilis* chez Cicéron », dans P. Galand-Hallyn et E. Malaspina (éd.), *Vérité et apparence: mélanges en l'honneur de Carlos Lévy offerts par ses amis et ses disciples*, Turnhout, Brepols Publishers, 2016, p. 258. Sur le débat entre le caractère statistique du probable/πιθάνον stoïcien et du πιθάνον carnéadien, voir M. BURNYEAT, « Carneades was no probabilist », non publié.

[296] Le terme *probabile* a également des emplois spécifiques en rhétorique, en particulier dans *Inu.* I, 46, où Cicéron donne au *probabile* la définition suivante : *Probabile est autem id quod fere solet fieri aut quod in opinione positum est, aut quod habet in se ad haec quandam similitudinem, siue id falsum est, siue uerum* (« est plausible ce qui arrive presque toujours ou ce qui relève de l'opinion ou ce qui détient en soi une ressemblance avec tout cela, que cela soit vrai ou faux »). Cette définition souligne, comme l'a montré C. Lévy, que Cicéron apporte « à la théorie néoacadémicienne la notion de fréquence », qui relève de la théorisation aristotélicienne de l'εἰκός. Voir C. LEVY, « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance : essai de synthèse », dans *La Langue Latine, langue de la philosophie*, Rome, Diffusion de Boccard, 1992, p. 106.

un sens passif et signifie « ce qui peut être prouvé/approuvé », C. Auvray-Assayas remarque que le terme *probabile* se place du côté du sujet et concerne la disposition d'un argument à recevoir l'approbation d'un auditoire, quand le πιθάνον, en tant que ce qui est « persuasif », renvoie à l'efficacité psychologique de l'argument sur l'auditoire[297]. De là, le *probabile* joue un rôle spécifique dans le dialogue cicéronien, parce qu'il permet d'avancer et d'agir :

> *Non enim sumus ii quibus nihil uerum esse uideatur sed ii qui omnibus ueris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine ut in iis nulla insit certa iudicandi et adsentiendi nota. Ex quo exsistit et illud, multa esse probabilia quae, quamquam non perciperentur, tamen, quia uisum quendam haberent insignem et illustrem, his sapientis uita regeretur.*[298]
>
> Car nous ne sommes pas de ceux qui soutiennent que rien n'est vrai, mais nous disons que toutes les vérités sont mêlées d'erreurs et que la ressemblance entre elles est si grande que nul critère ne permet de juger ni de donner son assentiment. Il en résulte aussi cette conséquence que beaucoup de choses sont plausibles : sans être perçues ou appréhendées avec certitude, elles offrent cependant une représentation qui se caractérise par sa clarté et permettent de guider la conduite du sage.

C'est dans ce contexte qu'il faut analyser l'usage de *probabile* dans le *Timaeus*. Dans un premier temps, notons les ajustements syntaxiques opérés par Cicéron et leurs effets sur la signification du texte latin. Dans le texte grec, Timée expose deux mises en garde à Socrate :

> Ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς· ἀλλ᾽ ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή […].[299]
>
> Si donc, Socrate, à plusieurs reprises, sur plusieurs sujets, les dieux et la naissance du tout, nous ne nous trouvons pas capables de proposer, en tout point et totalement, des discours en accord avec eux-mêmes et qui sont arrangés avec précision, ne t'étonne pas. Mais si, donc, nous présentons des discours plus probables que tout, il faut s'en satisfaire […].

Les deux mises en garde sont exprimées sous la forme de subordonnées hypothétiques à l'éventuel, mises en balance avec des principales au subjonctif, pour la première, à l'indicatif avec une forte valeur modale d'obligation pour la seconde. Passons au *Timaeus* :

[297] C. AUVRAY-ASSAYAS, *Cicéron*, *op. cit.*, p. 38-39.
[298] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 12. Trad. C. Auvray-Assayas modifiée.
[299] Platon, *Ti.* 29c4-8.

Quocirca si forte de deorum natura ortuque mundi disserentes minus id quod habemus <in> animo consequemur, ut tota dilucide et plane exornata oratio sibi constet et ex omni parte secum ipsa consentiat, haut sane erit mirum, contentique esse debebitis, si probabilia dicentur.[300]

C'est pourquoi, si par harsard, discutant au sujet de la nature des dieux et de la naissance du monde, nous n'atteignons guère ce que nous avons à l'esprit, à savoir que le discours dans son ensemble, soit arrangé de façon claire et précise, qu'il soit cohérent, et qu'en chacune de ses parties il soit en accord avec lui-même, cela ne sera pas vraiment pas étonnant, et vous devrez être satisfaits, si des choses plausibles sont dites.

Le texte latin conserve globalement cette construction à l'éventuel futur, si ce n'est qu'il inverse principale et subordonnée pour le second couple hypothétique. Il est particulièrement notable que la tournure avec un comparatif d'infériorité μηδενὸς ἧττον εἰκότας soit complètement lissée par Cicéron qui emploie l'adjectif au degré zéro. Alors que le texte grec valorise, avec cette tournure au comparatif, le discours sur le point d'être tenu, puisqu'aucun autre discours ne sera plus probable que celui de Timée, Cicéron, en employant un adjectif au degré zéro, supprime toute hiérarchie parmi les discours qui portent sur le sensible. En outre, alors que Timée emploie la 1re personne du pluriel (παρεχώμεθα), Cicéron choisit une tournure passive (*dicentur*) et se place du point de vue des auditeurs du discours (*debebitis*).

Dans la suite immédiate du passage en revanche, la syntaxe grecque n'est pas suivie par Cicéron. Alors que Platon emploie le participe parfait μεμνημένους, Cicéron ajoute la tournure impersonnelle *aequum est*, de sorte qu'il semble anticiper la modalité de convenance contenue dans l'impersonnel πρέπει de la consécutive grecque. À nouveau, il emploie la formule passive *si probabilia dicentur*, ce que Platon exprime cette fois par une proposition participiale dont le verbe est actif. Cela a pour effet de mettre le locuteur à distance des propos qu'il tient :

[…] μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.[301]

[…] en nous rappelant que, vous qui êtes mes juges et moi qui vous parle, nous avons une nature humaine, de sorte que, si nous recueillons sur ces sujets un récit probable, il convient de ne rien chercher à trouver encore au-delà de ce récit-là.

[300] Cicéron, *Tim.* III, 8.
[301] Platon, *Ti.* 29c8-d1.

Aequum est enim meminisse et me qui disseram, hominem esse et uos qui iudicetis, ut si probabilia dicentur, ne quid ultra requiratis.[302]

Il convient en effet de se souvenir que moi, qui vous parle, et vous, qui me jugez, sommes des êtres humains de sorte que, si des choses plausibles sont dites, il ne faut pas chercher plus loin.

La syntaxe latine modifie le point de vue : alors que le grec adopte le point de vue des interlocuteurs du dialogue, qu'ils soient du côté de l'énonciation du discours (παρεχώμεθα) ou de l'auditoire (ἀποδεχομένους), Cicéron, pour évoquer la teneur du discours emploie une tournure passive sans complément d'agent, donnant un caractère plus généralisant à l'exposé.

Venons-en maintenant à l'adjectif *probabile*. En choisissant de rendre les mentions d'un discours ou d'un récit probable par la proposition *si probabilia dicentur*, Cicéron ancre sa lecture du *Timée* dans un cadre épistémologique néo-académicien. Dans un premier temps, il rejette tout rapport au μῦθος et se focalise sur le statut épistémologique de ce discours. Il en fait un discours qui a vocation à être jugé voire approuvé par ses auditeurs mais qui ne prétend pas rendre compte de la vérité. D'une certaine manière, il dédouane l'énonciateur du discours pour donner aux auditeurs le statut de juges – ce qui correspond tout à fait à l'expression platonicienne ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ[303]. La distinction qui est faite dans la traduction latine entre *ueri similitudo* et *probabilia* souligne alors que l'accès à la vérité doit être considéré comme un horizon inatteignable de la réflexion, mais qu'il « n'en est pas la condition[304] ».

Enfin, la dernière mention de l'εἰκώς λόγος dans la partie du *Timée* qui nous intéresse n'est ni transposée par *probabile* ni par *ueri simile* mais par la mention d'une recherche par conjecture. Voyons le texte grec d'abord :

Οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.[305]

Dans ces conditions donc, il faut dire, suivant un discours probable, que notre monde est né, en tant qu'être vivant, pourvu d'une âme et d'un intellect véritablement grâce à la prévoyance du dieu.

En latin, le passage est transposé ainsi :

[302] Cicéron, *Tim.* III, 8.
[303] Platon, *Ti.* 29d1 : « moi qui vous parle et vous qui êtes mes juges ».
[304] C. AUVRAY-ASSAYAS, *Cicéron*, *op. cit.*, p. 56.
[305] Platon, *Ti.* 30b6-c1.

Quam ob causam non est cunctandum profiteri – si modo inuestigari aliquid coniectura potest – hunc mundum animal esse idque intellegens et diuina prouidentia constitutum.[306]

C'est pour cette raison qu'il faut reconnaître sans hésiter – si du moins on peut mener quelque recherche par conjecture – que notre monde est un être vivant, qu'il est doté d'un intellect et qu'il a été constitué grâce à la prévoyance divine.

En traduisant κατὰ λόγον τὸν εἰκότα par cette incise qui mentionne la recherche par conjecture, Cicéron explicite et verbalise la méthode qu'il emploie lorsqu'il développe un discours plausible. À nouveau, un rapprochement avec les *Tusculanes* nous indique la façon dont Cicéron articule les conjectures et le *probabile* :

Geram tibi morem et ea quae uis ut potero explicabo, ne tamen quasi Pythius Apollo, certa ut sint et fixa, quae dixero, sed ut homunculus unus e multis probabilia coniectura sequens. Ultra enim quo progrediar, quam ut ueri similia uideam, non habeo […].[307]

Je me plierai à ce désir [ne pas poser de questions] et ferai mon possible pour élucider le sujet qui t'intéresse. Ce ne sera pas d'ailleurs à la façon d'un Apollon Pythien, de qui les paroles seraient décisives et intangibles ; non tu entendras un faible mortel, un représentant de l'humanité commune qui s'attachera à découvrir par la conjecture des solutions plausibles. Il n'est pas dans mes moyens d'aller au-delà de la vue du vraisemblable.

La méthodologie fondée sur des conjectures est associée à la limitation humaine du savoir, qui interdit au philosophe de livrer un discours dogmatique. On comprend dès lors aisément la dernière traduction de l'εἰκώς λόγος.

La complexité du concept de *probabile* chez Cicéron, qui mériterait un travail plus approfondi, souligne à quel point sa lecture du *Timée* est personnelle et originale. Concept à mi-chemin entre rhétorique et philosophie, le *probabile* fait du discours cosmologique un discours épistémologique à approuver ou non, selon la méthodologie académicienne. Ce choix de traduction conduit C. Hoenig à considérer que Cicéron propose une lecture « rhétorico-sceptique » du *Timée*[308]. Après les rapprochements que nous avons proposés avec les *Tusculanes*, il apparaît plus particulièrement que Cicéron adapte l'épistémologie du *Timée* à la méthode néo-académicienne. En ce sens, il souligne que l'objectif à atteindre est bien la *ueri similitudo*, mais désigne le discours cosmologique sur le point d'être prononcé dans le dialogue

[306] Cicéron, *Tim.* III, 10.
[307] Cicéron, *Tusc.* I, 17. Trad. J. Humbert.
[308] C. HOENIG, *Plato's Timaeus and the Latin tradition*, *op. cit.*, p. 60-71. Sur le « scepticisme » de Cicéron voir la discussion de C. LEVY, « Cicéron était-il un "*roman sceptic*" ? », *op. cit.* à propos de l'ouvrage R. WOOLF, *Cicero : the philosophy of a Roman sceptic*, London ; New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.

comme *probabile*. Inséré dans une *disputatio in utramque partem*, le *Timaeus* relève d'une épistémologie en tout point compatible avec la théorie de la connaissance néo-académicienne et la méthode carnéadienne. Il semble donc, comme l'a remarqué C. Hoenig, que Cicéron cherche ici à montrer que la Nouvelle Académie est plus proche de Platon que l'on a bien pu le croire :

> *Hanc Academiam nouam appellant, quae mihi uetus uidetur, si quidem Platonem ex illa uetere numeramus […].*[309]
>
> On appelle Nouvelle cette Académie qui me paraît ancienne, si c'est bien dans l'Ancienne Académie que nous rangeons Platon.

L'objectif de Cicéron, qui s'élève *contra physicos* dans le *prooemium* du *Timaeus*, est bien de souligner qu'aucune lecture dogmatique du *Timée* de Platon n'est envisageable.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons tenté de rendre compte de l'épistémologie proposée par Cicéron dans sa *translatio* du *Timaeus* et nos analyses ont abouti à plusieurs conclusions.

Tout d'abord, nous avons tenté de montrer qu'à partir de difficultés traductologiques liées à des différences linguistiques entre le grec et le latin, notamment l'absence de participe du verbe *esse*, Cicéron, ne pouvant pas avoir recours au calque sémantique, décale les modalités de la distinction ontologique du texte grec, au point d'exprimer l'essence (οὐσία) par *aeternitas*, éternité, dont il fait une caractéristique définitoire de l'être. Cherchant à maintenir cependant la distinction nette entre « ce qui est » et « ce qui a naissance », Cicéron caractérise principalement tout ce qui relève du sensible par son commencement temporel, jusqu'à employer le terme *origo* pour désigner le commencement temporel et causal de tout ce qui a naissance. Mais lorsqu'il

[309] Cicéron, *Acad.* I, 46. Trad. J. Kany-Turpin.

choisit d'insister sur le caractère temporel ou éternel de ce que Platon nomme τὸ ὄν et τὸ γιγνόμενον, Cicéron modifie une distinction sur laquelle sont fondées deux autres distinctions conceptuelles : la distinction entre le modèle et sa copie et la distinction entre le discours que l'on porte sur ce qui est et celui que l'on porte sur ce qui a naissance.

C'est pourquoi les caractéristiques du modèle et celles de sa copie sont également légèrement modifiées par Cicéron. En effet, les choix lexicaux de Cicéron créent une mise en réseau sémantique. Le modèle est caractérisé par son lien avec l'*aeternitas*, de façon graduelle : Cicéron parle d'abord de *species*, puis de *species aeternitatis* pour enfin employer *aeternitas* seul. À partir de la distinction ontologico-temporelle, Cicéron souligne également le rapport au temps et à l'éternité du modèle mais également de la copie. Ces choix de formulation ont pour résultats de souligner des paradoxes présents dans le texte grec. Le monde sensible, dont la durée de vie devrait logiquement être limitée, est qualifié d'éternel dans le texte latin – ce que Platon ne fait pas explicitement dans son dialogue. Cette précision n'est, à notre sens, pas anodine et doit être comprise au prisme du projet que nous avons pu discerner dans le *prooemium*. Cicéron cherche certes à expliciter le texte grec à son lectorat en se l'appropriant en latin, mais également à en favoriser l'actualisation en lien avec les débats philosophiques qui lui sont contemporains. On peut donc faire l'hypothèse que les ajouts cicéroniens concernant l'éternité du monde servent ce but : offrir au péripatéticien Cratippe des « prises » lexicales pour lui permettre de contredire – dans une seconde étape du dialogue – les thèses platoniciennes. Le *De natura deorum* montre que Cicéron avait connaissance, au moins en partie, de la pensée cosmologique aristotélicienne et que l'une des critiques aristotéliciennes face au *Timée* concernait précisément ce « paradoxe » du monde « engendré mais éternel[310] ». Nigidius Figulus pouvait aussi avoir son rôle à jouer : en fin connaisseur et penseur du lexique temporel, il aurait pu intervenir pour établir des distinctions conceptuelles qui, face aux objections supposées de Cratippe, auraient répondu aux critiques d'incohérence formulées par Aristote au moyen d'outils sémantiques dont il est le créateur.

Il ne faudrait pas, en effet, lire le *Timaeus* comme un désaveu de Platon. Au contraire, l'Arpinate cherche à souligner l'actualité du *Timée* dans sa *translatio* : l'épistémologie qui y est développée correspond, selon lui, aux thèses de la Nouvelle Académie. En rattachant le *Timée* à ce courant épistémologique, il veut répondre aux détracteurs de la Nouvelle Académie et montrer qu'elle n'est pas éloignée de Platon. En effet, en employant un lexique latin issu des thèses néo-académiciennes concernant la connaissance, Cicéron met en lumière les similitudes

[310]D. J. FURLEY, « Aristotelian Material in Cicero's *De natura deorum* », dans W. W. Fortenbaugh et P. Steinmetz (éd.), *Cicero's knowledge of the Peripatos*, New Brunswick, N.J., U.S.A, Transaction Publishers, 1989, p. 203.

entre la méthode employée par Timée concernant la cosmologie et la méthode héritée de Carnéade. La vraisemblance est l'objectif recherché, au moyen d'une méthode par conjecture, qui donne lieu à des discours plausibles. À nouveau, notre analyse du *prooemium* permet de mettre en perspective les choix traductologiques de Cicéron. L'Arpinate s'oppose nettement à la possibilité d'une lecture dogmatique du *Timée* lorsqu'il souligne les incertitudes inhérentes à un discours philosophique qui porte sur le sensible. De cette façon, que ce soit dans sa façon de « traduire » le *Timée* ou dans le rôle que peuvent tenir les protagonistes du dialogue, la « méthode habituelle de Carnéade » régit l'ensemble de la démarche de Cicéron : même les thèses platoniciennes peuvent être discutées.

Cependant, l'adaptation de l'εἰκώς μῦθος platonicien à l'épistémologie de la Nouvelle Académie pose une autre question à laquelle il nous faut maintenant répondre : puisque Cicéron semble rejeter le μῦθος du texte grec au profit du *probabile*, comment appréhende-t-il alors la figure du dieu artisan et père du monde, qui trouve pourtant sa justification dans le cadre de l'εἰκώς μῦθος ?

Chapitre 6. *Effector mundi et molitor deus*. Le dieu du *Timaeus*

Introduction

On retient souvent du *Timée* de Platon l'image du « démiurge » divin. Ce terme français est emprunté au substantif grec δημιουργός, qui signifie généralement « artisan » et que Platon emploie dans le *Timée*. À ce titre, l'usage du terme grec δημιουργός par Platon, a été l'objet de nombreuses interrogations. Ce substantif sert aussi à qualifier, dans l'εἰκώς μῦθος que prononce Timée, le dieu fabricant du cosmos, père de l'univers et des dieux inférieurs, dont la bonté et l'intellect ont permis l'existence du monde parfait dans lequel nous vivons. Platon est le premier à faire appel à une telle image pour rendre compte du cosmos et l'action artisanale structure son texte. C'est certainement en raison de l'originalité de cette qualification que l'on s'est souvent focalisé sur « le démiurge » dans les analyses du *Timée*. Toutefois, dans le texte grec, le dieu ne peut se résumer à son qualificatif d'artisan : il est un intellect (νοῦς), parfois aussi qualifié de « père » de l'univers, il est bon et agit en vue du bien. En outre, on retrouve les images de la production artisanale et de l'engendrement associés au dieu dans les verbes d'action dont le dieu est sujet. Les métaphores employées par Platon jouent ainsi un rôle important dans la construction du récit cosmologique.

Dans ces conditions, il nous paraît important de nous pencher sur le traitement cicéronien de ce dieu dans le *Timaeus*. Cicéron n'emploie pas une terminologie fixe en latin pour le désigner. En cela, il suit Platon. Cependant, il ne fait pas nécessairement les mêmes choix lexicaux, et n'emploie pas non plus les mêmes images et, le cas échéant, pas avec la même fréquence que Platon. C'est pourquoi l'analyse des qualificatifs du dieu, les dénominations choisies ainsi que le choix des verbes dont le dieu est sujet apparaît d'emblée comme une étape nécessaire pour mieux cerner l'interprétation cicéronienne du dieu du *Timée*.

À cela s'ajoute l'importance des débats philosophiques qui ont suivi Platon et précédé Cicéron. On a vu que la critique aristotélicienne du *Timée* avait joué un rôle important dans la

réception du *Timée* comme cela apparaît dans le traitement cicéronien du temps dans le *Timaeus*. Il est à ce titre légitime de se demander s'il en est de même pour le rôle du dieu dans la cosmologie platonicienne. En effet, la critique aristotélicienne du *Timée* concerne également la théologie : Aristote, qui défend la thèse d'un premier moteur immobile, fustige le dieu platonicien qu'il estime laborieux. Cette remarque amène plusieurs questions : quelle connaissance Cicéron avait-il de ce débat ? Peut-on déceler dans sa *translatio* du *Timée* des éléments qui rendent compte des critiques aristotéliciennes comme c'était le cas dans le chapitre précédent ?

Afin de tenter de répondre à ces questions, nous commencerons par faire un point sur le dieu du *Timée*, ainsi que sur les débats suscités à ce sujet, chez les successeurs de Platon, à ce propos. Il nous faudra également déterminer quelle connaissance Cicéron possédait de ces éléments. Ce n'est qu'une fois cette première étape achevée que nous pourrons interroger plus précisément le texte latin. Nous analyserons en premier lieu le traitement cicéronien des désignations du dieu comme père du monde puis comme artisan du cosmos, afin de mieux cerner les usages cicéroniens de ces métaphores. Enfin, nous remarquerons que Cicéron attribue au dieu des caractéristiques temporelles et psychologiques qui ne figurent pas chez le dieu de Platon.

1. Qui est le dieu du *Timée* ?

Avant de nous lancer dans l'analyse du *Timaeus*, il convient de faire le point sur le dieu du récit cosmologique de Platon. Souvent considéré comme « le démiurge » parce que Platon le qualifie parfois de δημιουργός, le dieu est l'objet de nombreuses interprétations. Nous commencerons par relire le texte grec avant de nous pencher sur les débats qu'il a suscités chez les successeurs de Platon, puis sur le témoignage de Cicéron.

1.1. *Le dieu du* Timée *chez Platon et ses successeurs*

1.1.1. *Le dieu du* Timée *: bref état de la question*

« Fabricant et père de notre tout[1] », celui qui, dans le *Timée*, est qualifié de δημιουργός apparaît comme cause, par son action, de l'existence du monde sensible ordonné, réalisé en suivant le modèle intelligible. Il accomplit plusieurs fonctions, a plusieurs dénominations et qualifications, mais c'est le qualificatif de δημιουργός qui, parce qu'il témoigne de l'originalité de la démarche platonicienne, a fait couler beaucoup d'encre. C'est donc par lui que nous commençons notre étude.

Le substantif grec δημιουργός est composé de δήμιο- et de l'archaïque -ϝοργός, qui a donné ἔργον[2]. Il revêt deux acceptions : en dorien, il désigne un magistrat ; en ionien-attique, il désigne généralement un « artisan », mais il est, en ce qui concerne ce dernier sens, concurrencé par le terme βάναυσος[3], souvent péjoratif. Étymologiquement, le terme désigne celui « dont les activités concernent le peuple », de la même façon que le ἱερουργός est celui qui accomplit des ἱερά, comme le montre F. Bader[4]. Dans les deux occurrences de δημιουργός que l'on trouve chez Homère, le terme comporte déjà ce sens, comme le montrent les hyponymes associés. Dans le chant XIX, δημιοεργός renvoie aux hérauts :

> τῶ οὔτε ξείνων ἐμπάζομαι οὔθ' ἱκετάων
> οὔτε τι κηρύκων, οἳ δημιοεργοὶ ἔασιν […].[5]
>
> [Pénélope parle :] c'est pourquoi je ne m'intéresse en rien ni aux hôtes ni aux suppliants ni aux hérauts, qui ont des activités publiques.

Dans le chant XVII, le δημιουργός peut désigner tout à la fois le devin, le médecin, le charpentier ou l'aède :

> τίς γὰρ δὴ ξεῖνον καλεῖ ἄλλοθεν αὐτὸς ἐπελθὼν
> ἄλλον γ', εἰ μὴ τῶν, οἳ δημιοεργοὶ ἔασι ;
> μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων,
> ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν, ὅ κεν τέρπῃσιν ἀείδων.

---

[1] Platon, *Timée*, 28c3-4 : « Τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς ».
[2] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. δημιουργός.
[3] Ce terme est très peu présent dans le corpus platonicien. Voir Platon, *Théétète*, 176d1 ; *Banquet*, 203a6 ; *Resp.* 522b4 ; *Lois*, 644a4.
[4] F. BADER, *Les composés grecs du type de demiourgos*, Klincksiek, Paris, 1965, p. 136-138. F. Bader démontre que l'étymologie généralement admise auparavant, « celui qui travaille pour le peuple », est incorrecte.
[5] Homère, *Od.* XIX, vv. 134-135.

οὗτοι γὰρ κλητοί γε βροτῶν ἐπ᾽ ἀπείρονα γαῖαν […].[6]

Qui donc appelle un hôte venu d'ailleurs, en allant le chercher soi-même, si ce n'est quelqu'un parmi ceux qui ont des activités publiques ? Un devin ou un médecin qui soigne les maux, ou un charpentier qui travaille le bois, ou même un aède inspiré par les dieux, qui charme par ses chants. Ils sont en effet choisis parmi les mortels sur la terre immense.

Au chant XIX, le démiurge-héraut est « pris comme symbole de l'activité publique »[7] ; au chant XVII, ceux qui sont dits δημιοεργοὶ possèdent une fonction économique et/ou religieuse, donc publique. Notons cependant le caractère formulaire des deux seules occurrences de δημιουργός dans le corpus homérique[8] : dans ces emplois de δημιουργός, le sens du terme reste relativement vague. En outre, l'association entre le substantif δημιουργός et le héraut, le devin, le médecin tout comme le charpentier souligne que le δημιουργός ne produit pas nécessairement un objet tangible : seul le charpentier, présenté dans le second extrait homérique comme un hyponyme du substantif δημιουργός, le fait.

C'est pourquoi, comme chez Homère, le δημιουργός des dialogues platoniciens[9] n'est pas cantonné à une activité artisanale ou manuelle. Il est en réalité caractérisé par une activité productrice. Dans le *Gorgias*, par exemple, Socrate définit le cordonnier (σκυτοτόμος) comme un « ὑποδημάτων δημιουργός », un « fabricant de chaussures »[10]. Dans le *Cratyle*, le même Socrate assimile le nomothète à un ὀνοματουργός, un « fabricant de noms » et précise qu'il est le plus rare de tous les δημιουργοί parmi les hommes[11]. Dans une page célèbre du dixième livre de la *République*, Platon emploie le terme δημιουργός pour qualifier plusieurs types de « producteurs » : le ζωγραφός, le peintre, qui produit une image du lit, le κλινοποιός, qui désigne le menuisier fabricant des lits, et le dieu, qui est responsable de l'idée du lit, est nommé, sur le même modèle, φυτουργός du lit[12]. Ces quelques exemples tirés du corpus platonicien montrent à quel point le terme δημιουργός a des acceptions variées, qui se retrouvent cependant autour d'un trait commun : la ποίησις. Comme le montre A. Balansard, « la notion de

[6] Homère, *Od.* XVII, vv. 382-386.
[7] F. BADER, *Les composés grecs du type de demiourgos*, *op. cit.*, p. 138.
[8] Comme l'a justement remarqué A. BALANSARD, *« Technè » dans les* Dialogues *de Platon : l'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia-Verlag, 2001, p. 72.
[9] On trouve, dans l'ensemble du corpus platonicien, 143 occurrences du substantif δημιουργός.
[10] Platon, *Gorg.* 447d3-4.
[11] Platon, *Crat.* 388e7-389a3 : Οὐκ ἄρα παντὸς ἀνδρός, ὦ Ἑρμόγενες, ὄνομα θέσθαι [ἐστὶν] ἀλλά τινος ὀνοματουργοῦ· οὗτος δ᾽ ἐστίν, ὡς ἔοικεν, ὁ νομοθέτης, ὃς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται. (« Il n'appartient donc pas, Hermogène, à tout homme de nommer les choses, mais à un faiseur de noms ; or, ce dernier est, à ce qu'il semble, le législateur, qui est le plus rare des *démiurges* parmi les êtres humains »).
[12] Platon, *Resp.* X, 596a-597e.

δημιουργός s'articule à celle de production[13] » : le δημιουργός est celui qui produit quelque chose, sans que ce qui est produit ne revête nécessairement la matérialité d'un artefact, puisqu'il peut s'agir d'une image ou d'une forme intelligible. La production est en effet définie chez Platon comme « la cause d'une venue à l'être en général » et plus spécifiquement d'une venue à l'être ordonnée[14].

Quel sens revêt alors le terme δημιουργός dans le *Timée* et quel effet ce terme était-il censé produire sur le lecteur ? Quand le lecteur du *Timée* rencontre la première occurrence du terme δημιουργός, celle-ci renvoie à la classe des artisans dans la cité égyptienne de Saïs, qui reproduirait les lois de l'antique Athènes[15]. La deuxième occurrence intervient dans une phrase où Timée explique le rapport entre le modèle et la copie sous la forme d'une généralité (comme en témoigne l'usage de l'éventuel) :

> Ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν[16].
>
> Donc, toute chose dont l'artisan, portant chaque fois son regard sur ce qui se tient identique, se servant en outre d'une telle chose comme modèle, fabrique la forme et la puissance, est de cette façon nécessairement accomplie comme belle.

Dans cet extrait, le terme δημιουργός désigne le fabricant d'une copie, faite à partir d'un modèle. Avant de désigner celui que nous appelons aujourd'hui, après des siècles de commentaires, « le démiurge », le substantif δημιουργός est un hyperonyme qui englobe toutes sortes d'artisans et, plus largement, de producteurs, c'est-à-dire de détenteurs d'un art poïétique. Les tâches artisanales attribuées métaphoriquement au dieu sont nombreuses et ont été recensées par L. Brisson[17] : l'artisan divin accomplit des tâches relevant du travail de la métallurgie lorsqu'il mélange les ingrédients de l'âme du monde puis de l'âme humaine[18] ; Platon emploie un vocabulaire qui réfère au travail de construction du charpentier pour désigner la construction du monde[19] ; il fait référence à la poterie, lorsqu'il emploie un verbe qui désigne

[13] A. BALANSARD, *« Technè » dans les* Dialogues *de Platon*, *op. cit.*, p. 79.
[14] Voir A. MACE, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006, p. 67, qui s'appuie notamment sur Platon, *Soph.* 219b4-6. Voir aussi *Id*, p. 70.
[15] Platon, *Ti.* 24a6.
[16] Platon, *Ti.* 28a6-b1.
[17] L. BRISSON, *Le même et l'autre*, *op. cit.*, p. 35-53.
[18] C'est le cas notamment lorsque le dieu mélange les ingrédients de l'âme du monde (Platon, *Ti.* 35a1-b1) et de l'âme humaine (Platon, *Ti.* 41d4-7).
[19] Platon, *Ti.* 36d8-e2. Il s'agit du verbe τεκταίνομαι, que nous étudierons par la suite.

l'action de tournage du potier pour décrire la fabrication du monde sphérique[20]. Platon précise que le dieu « sème » les âmes et les « implante » dans les corps, comme le ferait un paysan[21]. On trouve également, dans la partie du *Timée* qui n'est pas transposée en latin par Cicéron, des références à la peinture[22], au modelage de la cire[23], du tressage de treillis de pêche[24]. Ce survol rapide des différents types d'artisanat auxquels Platon fait référence souligne l'importance de cette image dans le récit du *Timée*.

Mais le dieu n'est pas seulement qualifié de δημιουργός. Il est aussi désigné comme ποιητής καὶ πατήρ τοῦδε τοῦ παντός, « fabricant et père de notre tout[25] ». À plusieurs reprises, il est désigné par sa capacité à engendrer le monde, ou les divinités[26]. À l'image de l'artisan s'ajoute ainsi celle du père, qui rappelle les cosmogonies existantes fondées sur des récits d'unions sexuelles[27]. Ces deux images, celle de l'artisan et celle du père, visent à faire du dieu la cause du tout : toujours suivies d'un complément du nom, ces appellations permettent de marquer le rapport de causalité qui lie le dieu et le monde. C'est pourquoi le dieu est aussi nommé ὁ ἄριστος τῶν αἰτίων[28], « la meilleure des causes ». Du reste, le substantif le plus employé par Platon est θεός[29].

À partir de ces informations, de très nombreuses lectures s'affrontent chez les commentateurs modernes[30]. Mais face au récit cosmologique du *Timée*, les réactions et

[20] Platon, *Ti.* 33b4-5.
[21] Platon, *Ti.* 41e4-5 ;42a3.
[22] Voir Platon, *Ti.* 55c4-6.
[23] Platon, *Ti.* 75c5-2, qui concerne le « modelage » de la chair ; puis du corps humain en 74e1-3.
[24] Platon, *Ti.* 78b3-c3, où la formation du système respiratoire est assimilée à la fabrication d'un treillis de pêche.
[25] Voir en particulier Platon, *Ti.* 28c3.
[26] Platon, *Ti.* 41a7 ; 42e7-43a1.
[27] L. BRISSON, *Le même et l'autre*, *op. cit.*, p. 31. Sur les cosmogonies en Grèce ancienne, voir aussi J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 112-130.
[28] Platon, *Ti.* 29a.
[29] Nous avons relevé 38 occurrences du lemme θεός pour désigner le « fabricant et père de notre tout » dans le *Timée*.
[30] Nous ne rendrons pas compte des très nombreuses lectures et études concernant le dieu de Platon ici. Mentionnons rapidement les études qui nous ont aidée à appréhender le *Timée* pour notre travail. Certains commentateurs ont une lecture dite littérale du *Timée* et y voient un récit créationiste : D. N. SEDLEY, *Creationism and its critics in Antiquity*, Berkeley, University of California press, 2007. Voir aussi d'autres nuances de ce type d'interprétations : T. K. JOHANSEN, « The *Timaeus* on the Principles of Cosmology », dans G. Fine (éd.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2019, p. 285-307 ; S. BROADIE, *Nature and Divinity in Plato's* Timaeus, Cambridge, Cambridge University Press, 2011. D'autres considèrent que le dieu est un νοῦς : Voir F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, *op. cit.*, p. 34-39 ; H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, *op. cit.*, p. 607 et, plus largement, l'appendice IX, p. 603-610, qui offre une synthèse utile des positions préexistantes. L. Brisson défend quant à lui une conception du démiurge en tant que νοῦς séparé du monde sensible et des formes intelligibles : L. BRISSON, *Le même et l'autre*, *op. cit.*, p. 81-84 ; L. BRISSON, « The Intellect and the cosmos : The demiurge in the *Timaeus* », *Methodos*, nº 16, 2016. Voir enfin D. LAROSE, « Le démiurge du *Timée* de Platon ou la représentation mythique de la causalité paradigmatique de la forme du dieu », *Méthodos*, nº 16, 2016. L'article de D. Larose propose notamment une excellente synthèse des principales interprétations du démiurge qui le précèdent.

critiques diverses n'ont pas manqué de s'exprimer parmi les successeurs de Platon. Ce sont ces premières lectures qui nous intéressent, car elles façonneront la lecture de Cicéron.

1.1.2. *La réception directe du dieu du* Timée*, de l'Académie à Aristote*

Chez les successeurs directs de Platon, on ne parle pas de δημιουργός pour qualifier le dieu. Speusippe[31], neveu de Platon, prend la tête de l'Académie après la mort du philosophe athénien, en 347, et inaugure ce qu'on appellera *a posteriori* l'« Ancienne Académie[32] ». Il faut rappeler ici que les premiers successeurs de Platon, bien que chacun ait développé une doctrine personnelle – ou plutôt une interprétation personnelle de la doctrine platonicienne – semblent s'être accordés sur l'abandon de la « théorie des Formes » telle que Platon en a fait l'hypothèse dans ses dialogues. Speusippe en particulier a délaissé les Formes intelligibles au profit des nombres et aurait développé, d'après le pseudo-Jamblique, une lecture pythagorisante du *Timée*, selon laquelle le modèle du monde serait un nombre, la décade[33]. D'après Plutarque[34], Xénocrate, son successeur, aurait également défendu une lecture pythagorisante du *Timée* dans laquelle la génération du nombre constituerait une étape de la génération de l'âme du monde, formée d'un mélange d'essence divisible et d'essence indivisible[35].

À ce titre, si l'on en croit Aristote, la lecture du *Timée* défendue par les premiers successeurs de Platon est une lecture à visée « didactique » :

---

[31] Nous ne rentrerons pas ici dans le détail des différentes interprétations des doctrines de Platon par l'Ancienne Académie. Rappelons simplement que l'étude des scholarques qui ont directement suivi Platon, comme Speusippe ou Xénocrate, pose un problème de sources : nous ne connaissons leurs œuvres que par des résumés ou par le témoignage d'Aristote, qui s'oppose à Platon et à l'Académie et dont on peut légitimement contester l'objectivité concernant les doctrines de ses adversaires. De plus, les différences et les décalages entre les dialogues platoniciens et ce que l'on reconstitue des doctrines de l'Ancienne Académie ont conduit à donner plus ou moins d'importance à l'enseignement oral de Platon. Pour l'« École de Tübingen », la doctrine non-écrite de Platon, aussi désignée par l'expression grecque ἄγραφα δόγματα, aurait eu une importance considérable dans la constitution du platonisme et s'éloignerait radicalement du contenu des dialogues. Sur ce sujet, nous renvoyons à L. BRISSON, « Présentation », *Les Études philosophiques*, nº 1, Presses Universitaires de France, 1998, p. 1-9, qui retrace finement les débats, et à l'ensemble du numéro des *Études philosophiques*, qui donne la parole aux défenseurs des doctrines non-écrites, en particulier H. KRÄMER, « La doctrine non écrite de Platon », A. Pernet (trad.), *Les Études philosophiques*, nº 1, 1998, p. 31-56, mais aussi à F. FRONTEROTTA, « Une énigme platonicienne : la question des doctrines non-écrites », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 11, nº 2, 1993, p. 115-157, qui retrace les nuances entre les différents usages envisageables de l'enseignement oral de Platon pour la constitution de la doctrine académicienne.

[32] On considère traditionnellement que l'Académie est appelée « ancienne » à partir de Speusippe, premier scholarque de l'Académie en 348/7, désigné par Platon lui-même, suivi de Xénocrate, Crantor et Polémon. L'arrivée d'Arcésilas de Pitane, élu dans les années 260, inaugure, selon les versions, la « Moyenne » (selon Sextus Empiricus, *PH*, I, 220) ou la « Nouvelle » Académie. Si l'on suit Sextus, on doit désigner par « Nouvelle Académie » celle de Carnéade puis Clitomaque, jusqu'à Philon de Larissa.

[33] Voir Ps.-Jamblique, *Théologie arithmétique*, 82, 10-85, 23 = 28 Tarán. Cité et analysé par T. BENATOUÏL, « Speusippe et Xénocrate ont-ils systématisé la cosmologie du *Timée* ? », *op. cit.*, p. 22-23.

[34] Plutarque, *De an. procr.*, 1012b (= Xénocrate fr. 188 Isnardi Parente).

[35] Voir Platon, *Ti.* 35a-37a et T. BENATOUÏL, « Speusippe et Xénocrate ont-ils systématisé la cosmologie du *Timée* ? », *op. cit.*, p. 24.

Ἦν δέ τινες βοήθειαν ἐπιχειροῦσι φέρειν ἑαυτοῖς τῶν λεγόντων ἄφθαρτον μὲν εἶναι γενόμενον δέ, οὐκ ἔστιν ἀληθής· ὁμοίως γάρ φασι τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτέ, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ὡς μᾶλλον γνωριζόντων, ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένους.[36]

Le secours que tentent de se porter certains de ceux qui disent que [le monde] est incorruptible mais engendré n'est pas vrai. Ils disent en effet qu'ils ont parlé d'engendrement de la même manière que ceux qui tracent des figures géométriques : non comme si [le monde] avait été engendré un jour, mais dans un but pédagogique, sous prétexte de faire davantage comprendre, comme lorsque l'on a observé une figure géométrique en train d'être engendrée.

Le terme βοήθεια, « secours », laisse entendre que l'argument pédagogique servirait à réfuter l'objection que pointe Aristote[37], à savoir qu'il est incohérent de considérer que le monde est incorruptible et pourtant engendré[38]. Simplicius attribue cet argument à Xénocrate[39], une scholie anonyme au *De caelo* l'attribue à Speusippe et Xénocrate conjointement[40]. Ce contre-argument vétéro-académicien suggère, comme l'explicite T. Bénatouïl, que l'on « pourrait réécrire la production du monde sans la narration et expliciter ainsi le fait qu'il s'agit d'un artifice pédagogique[41] ». Dans cette perspective, le dieu et les images qui lui sont associées n'ont qu'un but pédagogique et peuvent être laissés de côté[42].

Cette position permettrait de protéger la doctrine platonicienne de la critique aristotélicienne. En effet le Stagirite rejette les idées platoniciennes, de façon plus nette encore que les premiers scholarques de l'Ancienne Académie. D'un point de vue cosmologique, sa position supprime la possibilité même d'un modèle intelligible et donc d'une production paradigmatique, comme il le précise au premier livre de sa *Métaphysique* :

Τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. Τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον ;[43]

[36] Aristote, *De caelo*, 279b32-280a2.
[37] Cette réfutation, comme le suggère C. Lévy, n'est pas nécessairement polémique. Elle peut, tout simplement, relever de l'expression d'une forme de solidarité intellectuelle entre l'Ancienne Académie et Platon. Voir C. LEVY, « Académie », dans *Le savoir grec*, Paris, Flammarion, 2021, p. 967.
[38] Voir à ce sujet le chapitre précédent, p. 335-343.
[39] Simplicius, *In de caelo*, 300, 33 Heiberg = 154 Isnardi Parente.
[40] Dans le *Codex Parisinus Graecus 1853* (E), p. 489 A 9-12 (= F 61b), d'après L. TARAN, *Speusippus of Athens*, *op. cit.*, p. 383.
[41] T. BENATOUÏL, « Speusippe et Xénocrate ont-ils systématisé la cosmologie du *Timée* ? », *op. cit.*, p. 25-27, ici p. 27.
[42] J. M. DILLON, « The *Timaeus* in the Old Academy », dans J. M. Dillon, *The Platonic heritage : further studies in the history of Platonism and early Christianity*, Farnham, Ashgate Variorum, 2012, p. 81.
[43] Aristote, *Métaphysique*, A, 9, 991a20-23 : trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin.

> Quant à dire que [les idées] sont des modèles et que les autres choses participent d'elles, c'est parler pour ne rien dire et faire des métaphores poétiques. Qu'est-ce donc qui travaille les yeux fixés sur les idées ?

Aristote raille une locution platonicienne employée dans le *Timée* en employant le syntagme πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον[44]. La réponse à la question rhétorique d'Aristote est bien sûr le dieu du *Timée*. Et pour Aristote, rien ne peut préexister à l'action d'un agent qui produirait le monde et qui donnerait dès lors, selon le Stagirite, un commencement temporel au monde. En s'opposant à Platon en ces termes, il interprète le dieu du *Timée* comme une cause efficiente ou motrice[45], productrice du monde et transcendante. Le Stagirite défend au contraire une cosmologie immanente : pour le dire rapidement, le monde tient son principe en lui-même. Comme précisé dans le passage du *De caelo* cité précédemment, le monde ne peut pas, selon Aristote, être à la fois engendré et incorruptible. Il est au contraire inengendré et incorruptible[46]. Cette conception permet à Aristote de rejeter l'existence d'une divinité productrice et transcendante dans la cosmologie aristotélicienne, car « considérer que le cosmos a été constitué revient en effet à considérer qu'un mouvement quelconque a précédé le mouvement naturel[47] ». En effet, pour constituer le monde, il faudrait une cause qui le mette en mouvement et qui lui soit extérieure. C'est pourquoi Aristote fait l'hypothèse d'un « premier moteur immobile[48] », qui tient le rôle de cause première du cosmos[49] : ce premier moteur est nécessaire[50], unique[51], immobile[52] et éternel[53] et prend la fonction de cause finale du monde, comme une « cause non causée[54] ».

---

[44] On ne la trouve pas telle quelle dans le *Timée*, mais on trouve la formulation βλέπω πρός suivi d'un groupe nominal qui désigne le modèle intelligible. Voir Platon, *Ti.* 28a5-6 (πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί) ou encore Platon, *Ti.* 29a3 (πρὸς τὸ ἀίδιον ἔβλεπεν).

[45] Sur la cause motrice, voir la définition donnée par Aristote en *Physique*, II, 3, 194b29-32 : ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως, οἷον ὁ βουλεύσας αἴτιος, καὶ ὁ πατὴρ τοῦ τέκνου, καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβάλλον τοῦ μεταβαλλομένου (« De plus, on appelle cause le principe premier d'où part le changement ou la mise en repos, par exemple celui qui a délibéré est cause responsable d'une décision, le père celle de l'enfant, et d'une manière générale ce qui fait de ce qui est fait et ce qui change de ce qui est changé » trad. P. Pellegrin).

[46] Le raisonnement complet se trouve en *De caelo*, I, 10-12.

[47] M.-L. BOUREAU, « Aristote contre les "faiseurs de monde" : enjeux de la cosmologie dans le système naturel d'Aristote », *Les Études philosophiques*, n° 125, vol 2, 2018, p. 226.

[48] Voir Aristote, *Physique*, VIII, 256a13-20.

[49] Sur le cheminement philosophique du démiurge platonicien au premier moteur aristotélicien, voir M. BASTIT, « Du démiurge au premier moteur. Essai autour du démiurge platonicien », *Méthexis*, vol. 16, Brill, 2003, p. 23-42.

[50] Aristote, *Physique*, VIII, 258b16-259a8.

[51] Aristote, *Physique*, VIII, 258a8-13.

[52] Aristote, *Physique*, VIII, 258a13-259b33.

[53] Aristote, *Physique*, VIII, 259b33-260a19.

[54] P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 55.

En introduisant son « premier moteur immobile » dans le cadre de sa critique de la doctrine platonicienne[55], Aristote souligne qu'il distingue son premier moteur du dieu du *Timée*, auquel il n'accorde pas le rôle de cause finale, puisqu'il considère que ses prédécesseurs n'ont pas parlé de cause finale :

> τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν οὐδ' ὅνπερ πέφυκεν. οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μὲν ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν.[56]
>
> Quant à ce en vue de quoi ont lieu les actions, les changements et les mouvements, ils disent bien d'une certaine façon qu'il s'agit d'une cause, mais ils n'en parlent pas de cette façon ni ne disent pourquoi elle est naturellement une cause. Car ceux qui parlent de l'intellect ou de l'amitié posent ces causes comme un bien, mais ils n'en parlent toutefois pas comme si c'était en vue d'elles-mêmes que quelque chose était ou naissait. Ils en parlent plutôt comme ce dont proviennent les mouvements.

Dans cet extrait de la *Métaphysique*, Aristote souligne que la bonté du dieu n'est pas considérée comme une cause finale par Platon, alors même que ce dernier précise que le dieu agit en vue du bien[57]. Ainsi, si certains ont pu voir une identité quasiment parfaite entre le premier moteur immobile et le dieu platonicien[58], ce n'est pas la lecture que fait Aristote, qui se positionne explicitement contre la doctrine platonicienne. En effet, lorsqu'Aristote pose la question rhétorique « qu'est-ce donc qui travaille les yeux fixés sur les idées ? » il assimile le dieu du *Timée* à une cause efficiente – et non une cause finale. Cette assimilation s'appuie sur la métaphore de l'artisan employée par Platon : l'artisan est bien la cause efficiente de l'artefact qu'il produit et l'idée de l'artefact, sa cause formelle. Ainsi, en défendant une lecture littérale du *Timée*, aussi bien en ce qui concerne la naissance temporelle du monde qu'au sujet de la production du monde par le dieu, Aristote formule une interprétation du *Timée* qui lui permet de s'y opposer.

Par conséquent, on voit qu'après Platon, l'image du dieu comme artisan est à la fois critiquée par Aristote et, en retour, délaissée par ses disciples. Face à un concept platonicien aux multiples facettes et à son abandon par les successeurs de Platon, il apparaît nécessaire de

---

[55] Sur la doctrine du premier moteur dans la *Métaphysique* d'Aristote, voir F. BAGHDASSARIAN, *La question du divin chez Aristote : discours sur les dieux et science du principe*, Louvain, Peeters, 2016, p. 142-168.
[56] Aristote, *Métaphysique*, A, 7, 988b6-11. Trad. J.-F. Pradeau.
[57] Voir Platon, *Ti.* 29e-30a.
[58] G. S. CLAGHORN, *Aristotle's Criticism of Plato's* Timaeus, The Hague, Springer Dordrecht, 1954, p. 118-120. Voir aussi l'analyse de S. MENN, « Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good », *The Review of Metaphysics*, vol. 45, nº 3, 1992, p. 543-573.

se pencher sur ce que Cicéron comprend de la divinité platonicienne dans ses dialogues philosophiques.

1.2. *« Deus Platonis » : les témoignages cicéroniens en dehors du* Timaeus

Nous avons tenté jusque-là de mettre en évidence les points qui ont pu poser problème à Cicéron à la fois dans sa réception de l'image du dieu-artisan du monde et dans sa démarche de traduction. Nous avons vu que le terme même de δημιουργός peut revêtir des sens divers, qui ne sont pas mobilisés par Platon de manière équivalente, et que ce mot n'est pas le seul employé pour désigner le dieu du *Timée*. De plus, la réception – et donc la transmission – de cette image par les successeurs de Platon comme par son opposant principal, Aristote, la fait évoluer : alors que l'Ancienne Académie avait tendu à délaisser l'image artisanale, Aristote fixe la figure d'un dieu artisan pour mieux réfuter la cosmologie platonicienne.

Avant de se pencher sur les dénominations latines désignant le dieu du *Timée*, il semble nécessaire de proposer une synthèse des témoignages cicéroniens en dehors de sa *translatio* du *Timée*, de façon à mieux envisager les enjeux de la démarche de l'Arpinate.

1.2.1. *Comment Cicéron nomme-t-il le dieu ?*

De même que Platon emploie majoritairement le terme θεός[59], Cicéron, lorsqu'il fait référence à la divinité comme cause du monde ordonnée, emploie généralement le terme *deus*. C'est ce substantif que l'on trouve dans la liste des doctrines physiques du *Lucullus* : *Plato ex materia in se omnia recipiente mundum factum esse censet a deo sempiternum*[60]. C'est ce terme aussi que Cicéron emploie dans les *Tusculanes* : *ille qui in Timaeo mundum aedifacauit, Platonis deus*[61].

Mais Cicéron ne se contente pas du terme *deus*. Il emploie des tournures qui renvoient à une action artisanale d'une part, et à une action d'engendrement d'autre part. Dans le *De natura deorum*, c'est Velléius, à qui Cicéron attribue un long discours anti-platonicien et anti-

[59] On compte, dans le passage que Cicéron transpose en latin, 12 occurrences du terme θεός désignant le dieu cause du monde ordonné. Voir annexe 2, p. 531.

[60] Cicéron, *Luc.* 118 : « Platon considère qu'à partir d'une matière qui reçoit tout en elle le monde sempiternel a été fait par dieu ».

[61] Cicéron, *Tusc.* I, 63 : « celui qui a construit le monde dans le *Timée*, le dieu de Platon ». On peut également faire l'hypothèse que le *supremus deus* mentionné dans le *De Legibus* renvoie au démiurge, mais le contexte du *Timée* n'étant pas explicite, le *deus* en question peut tout autant renvoyer à un ensemble de doctrines. Voir Cicéron, *Leg.* I, 22 : *Animal hoc prouidum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem uocamus hominem, praeclara quadam condicione generatum esse a supremo deo* (« cet être apte à prévoir et à déduire, complexe, doué de pénétration et de mémoire, plein de raison et d'intelligence, que nous appelons l'homme, a été créé dans une situation exceptionnelle par la divinité suprême. » trad. G. de Plinval).

stoïcien[62], qui donne le plus d'informations sur la réception de l'image du dieu du *Timée* au sein des polémiques philosophiques. L'épicurien, défenseur d'une physique sans finalisme, s'en prend au dieu du *Timée* et nous permet, ainsi, de comprendre comment les épicuriens romains[63] se représentaient le *deus Platonis*. Velléius oppose dans un premier temps le dieu du *Timée* et la Providence stoïcienne :

> *Audite, inquit, non futtilis commenticiasque sententias, non opificem aedificatoremque mundi Platonis de Timaeo deum nec anum fatidicam Stoicorum Pronoeam quam latine licet Prouidentiam dicere, neque uero mundum ipsum, animo et sensibus praeditum, rotundum, ardentem, uolubilem deum, portenta et miracula non disserentium philosophorum sed somniantium.*[64]
>
> Écoutez, dit-il : ce ne sont pas des opinions inconsistantes et imaginaires, il ne s'agit pas du dieu ouvrier et architecte du monde, comme celui de Platon dans le *Timée*, ni de la vieille prophétesse des stoïciens, cette *Pronoia* qu'on peut appeler en latin *Prouidentia*, ni du monde lui-même, pourvu d'âme et de sens, ce dieu sphérique, feu ardent qui tourne sur lui-même, prodiges et merveilles inventés par des philosophes qui rêvent au lieu de raisonner.

Le « dieu de Platon » est ici associé à des termes renvoyant au domaine de l'artisanat : *opifex* et *aedificator*. Le premier substantif, formé à partir d'*opus*, « l'œuvre », et de *facio*, « faire », désigne celui qui produit une œuvre, tel un artisan ou un créateur. Le substantif *aedificator* est plus précis : formé à partir d'*aedes*, « la demeure », et de *facio*, il désigne celui qui bâtit, qui construit un bâtiment. Cicéron l'emploie également dans le *Timaeus*[65]. Velléius précise son interprétation du dieu qu'il identifie un artisan et un bâtisseur du monde. Il fait à nouveau référence au dieu platonicien quelques lignes plus loin :

> *Iam de Platonis inconstantia longum est dicere qui in Timaeo patrem huius mundi nominari neget posse, in Legum autem libris quid sit omnino deus anquiri oportere non censeat.*[66]
>
> Il serait trop long maintenant de parler de l'inconséquence de Platon : il dit dans le *Timée* qu'il est impossible de donner un nom au père de notre monde, mais dans les *Lois*, il pense qu'il ne convient absolument pas de chercher à savoir ce qu'est dieu.

[62] Voir chap. 5, p. 332-335.
[63] Comme nous l'avons déjà précisé, C. Auvray-Assayas analyse cette tirade comme un témoignage de la doxographie épicurienne, au vu du statut de Velléius. Voir C. AUVRAY-ASSAYAS, « Usages d'Aristote par Cicéron », *op. cit.*, en particulier p. 115.
[64] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 18. Trad. C. Auvray-Assayas.
[65] Cicéron, *Tim.* II, 7.
[66] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 30. Trad. C. Auvray-Assayas.

Cette fois-ci, Velléius le nomme *pater huius mundi* et non plus artisan, faisant ainsi une référence explicite au texte du *Timée* :

> Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.[67]
>
> Cependant, trouver le créateur et père de notre tout est une épreuve, et, une fois qu'on l'a trouvé, il est impossible de le dire à tous.

Velléius modifie alors légèrement le propos de Platon[68]. Il ne s'agit plus de « trouver » mais de « nommer » le dieu de Platon. Quant au groupe nominal ποιητὴν καὶ πατέρα, il devient simplement *pater*, sans proposition de traduction pour ποιητής. On peut tirer plusieurs informations concernant le traitement du dieu de Platon par Cicéron à partir de ces deux passages de la tirade de Velléius.

Dans un premier temps, on remarque que le vocabulaire latin pour désigner le dieu n'est pas fixé. En effet, en employant la double dénomination *opifex/aedificator*, l'auteur-Cicéron marque, à notre sens, ses tâtonnements dans le lexique et signale qu'aucun des deux termes, pris isolément, ne rend pleinement compte du terme grec. C'est pourquoi, même si le sémantisme des deux substantifs latins est proche, Cicéron conserve ce qui apparaît comme un doublet synonymique. Dans le second passage cité, Velléius ne fait plus du dieu un artisan, mais un *pater*. Or, dans le texte grec auquel il fait référence, Timée qualifie le dieu de ποιητής et de πατήρ. Ainsi il semble modifier le sens de la dénomination grecque : soit il considère que *pater* rend compte des deux termes grecs, soit il omet de traduire le terme ποιητής – et la deuxième hypothèse paraît plus probable, puisque πατήρ et *pater* sont linguistiquement des équivalents stricts. La comparaison de ces deux extraits montre que le *deus Platonis* peut être désigné à la fois par le sémantisme de l'artisan et par celui du père, sans que cela ne pose de problème pour identifier le dieu dont il est question.

Dans un second temps, il apparaît que l'épicurien Velléius met en valeur les qualificatifs d'artisan et de père qui sont attribués au dieu de Platon. Dans ces conditions, il convient de s'interroger à propos du *Timaeus* : ces éléments sont-ils également mis en valeur dans le *Timaeus* – ce qui impliquerait que la lecture de l'épicurien est également celle que Cicéron met en valeur dans son *Timaeus* – ou bien Cicéron dessine-t-il un tout autre personnage ?

---

[67] Platon, *Ti.* 28c3-5.

[68] Ce passage du *Timée* sera traduit encore différemment par Cicéron dans son *Timaeus* : nous nous pencherons sur sa traduction du doublet ποιητὴν καὶ πατέρα dans les prochaines sections de ce travail, p. 393-403.

1.2.2. *L'ombre portée d'Aristote ?*

Un dernier passage du corpus philosophique cicéronien nous semble mériter l'attention avant que l'on ne se penche sur le *Timaeus*. Dans le premier livre des *Tusculanes*, Cicéron s'attache à démontrer que la mort n'est pas un mal. Il commence par étayer la thèse de l'immortalité de l'âme et s'appuie notamment sur ses différentes facultés, soulignant qu'elle est principe de mouvement, qu'elle permet la réminiscence et qu'elle est le siège de l'invention, de l'imagination et surtout de l'intelligence. Afin de démontrer le caractère divin et immortel de l'âme, il établit alors un parallèle entre l'âme et le dieu : de même que la beauté du monde, qui nous frappe lorsqu'on le contemple, montre avec évidence qu'une divinité en est à l'origine, de même les facultés de l'âme et sa beauté révèlent la nature divine et immortelle de l'âme. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'extrait suivant :

> *Haec igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumusne dubitare quin iis praesit aliquis vel effector, si haec nata sunt, ut Platoni videtur, vel, si semper fuerunt, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris ?*[69]
>
> Quand donc nous voyons ces spectacles et mille autres semblables, pouvons-nous douter qu'il y préside un être, soit un producteur, si le monde a eu naissance, comme Platon le pense, ou, s'il a toujours été, comme en juge Aristote, un régulateur de cette si grande œuvre, de ce si grand ouvrage ?

La contemplation aboutit à l'évidence suivante : même si on ne la voit pas directement, mais à travers son œuvre, il existe une divinité à l'origine du monde. Cependant, Cicéron oppose ici deux conceptions de cette divinité : l'*effector* et le *moderator*. Le premier est rattaché à la conception platonicienne, plus particulièrement au fait que, selon la lecture cicéronienne de Platon, le monde a eu naissance, c'est-à-dire un commencement. Quant au *moderator*, associé à Aristote, il n'est pas le producteur du monde puisque ce dernier n'a pas eu de commencement. Cicéron semble placer sur le même plan l'*effector* platonicien et le *moderator* aristotélicien. Mais la différence entre ces deux entités divines réside dans la présence ou l'absence d'engendrement temporel du monde. Cependant, si le substantif *effector*, nom d'agent pouvant désigner l'ouvrier, fait évidemment référence au dieu du *Timée*, le terme *moderator* n'est pas aussi évident à analyser.

À quoi fait référence le *moderator* pour Cicéron ? En latin, le *moderator* est celui qui régule, dirige, règle. Le substantif est en effet formé à partir du verbe *moderor*, lui-même issu

[69] Cicéron, *Tusc.* I, 70.

de *modus*, la mesure[70]. Dans le cinquième livre de la *République*, Scipion l'emploie dans un sens politique, pour désigner le « modérateur de l'État » :

> *Vt enim gubernatori cursus secundus, medico salus, imperatori uictoria, sic huic moderatori rei publicae beata ciuium uita proposita est, ut opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, uirtute honesta sit ; huius enim operis maximi inter homines atque optimi illum esse perfectorem uolo.*[71]
>
> Le pilote vise à faire une heureuse traversée, le médecin à donner la guérison, le général à obtenir la victoire ; de même notre modérateur de l'État a pour but de procurer une vie heureuse à ses concitoyens : qu'elle soit assurée par la puissance, riche de biens, éclatante de gloire, honorable par la vertu. Je veux qu'il soit le réalisateur de cette tâche, la plus grande et la plus belle qui puisse être confiée à un homme.

Mais au livre suivant, dans le « Songe de Scipion », alors que l'Africain encourage Scipion Émilien à porter son regard sur les astres, c'est le soleil qui est présenté comme *dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio*[72]. Le soleil dirige le mouvement des astres, qui est à l'origine de notre division du temps. Dans ces deux exemples, le *moderator* est associé à un génitif : il dirige quelque chose, qu'il s'agisse de l'État ou des astres. En un sens, il leur « donne une direction » – ce qui correspond à l'idée de finalité du premier moteur immobile. Comme une sorte de synthèse de ces deux emplois, on retrouve, dans le *De natura deorum*, le terme *moderator* pour désigner « l'architecte » du monde, dans une formule qui rappelle celle des *Tusculanes*. Le stoïcien Balbus a la parole et, au sein d'une argumentation qui vise à réfuter la théorie épicurienne de la rencontre hasardeuse des atomes, il évoque un personnage de berger chez Accius :

> *Ergo ut hic primo aspectu inanimum quiddam sensuque uacuum se putat cernere, post autem signis certioribus quale sit id de quo dubitauerat incipit suspicari, sic philosophi debuerunt, si forte eos primus aspectus mundi conturbauerat, postea, cum uidissent motus eius finitos et aequabiles omniaque ratis ordinibus moderata inmutabilique constantia, intellegere inesse aliquem non solum habitatorem in hac caelesti ac diuina domo sed etiam rectorem et moderatorem et tamquam architectum tanti operis tantique muneris.*[73]
>
> Ainsi donc, comme cet homme, au premier abord, croit voir quelque objet inanimé, privé de sensibilité, puis, sur des indices plus sûrs, commence à soupçonner la nature de cette chose qui l'avait déconcerté, de même les philosophes, si d'aventure ils ont été troublés par leur première vision du

[70] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. modus.
[71] Cicéron, *Rép.* IV, 6 = Z. VI. 8, cité dans *Att.* VIII, 11, 1. Trad. G. Achard.
[72] Cicéron, *Rép.* VI, 17 : « conducteur, guide et régulateur des autres astres, intelligence et équilibre du monde ».
[73] Cicéron, *Nat. Deor.* II, 90. Trad. C. Auvray-Assayas légèrement modifiée.

monde, auraient dû comprendre ensuite, en voyant ses mouvements définis et uniformes, et toutes choses réglées selon un ordre fixe avec une constance immuable, qu'il y a dans cette demeure céleste et divine non pas seulement un habitant, mais un être qui dirige et donne la direction, un architecte, pour ainsi dire, pour un si grand ouvrage et une si grande réalisation.

Dans cet extrait, comme dans le « songe de Scipion », on retrouve le *topos* de l'observation du ciel qui mène à la saisie d'une évidence : il existe un être responsable de l'ordre et de la beauté du monde, appelé certes *moderator* mais aussi *rector* ou *architectus*, ici. En revanche, en dehors de l'emploi cité dans les *Tusculanes*, aucun autre usage de *moderator* ne semble faire référence explicitement à une doctrine péripatéticienne, ni à l'idée que le monde n'aurait pas eu naissance. Nous proposons alors de rapprocher le *moderator* des *Tusculanes* au discours de Velléius dans le premier livre du *De natura deorum*. Dans sa critique de la physique académicienne et stoïcienne, dont nous avons déjà parlé[74], le porte-parole du Jardin mentionne en effet le Stagirite :

Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro uno[75] *Platone dissentiens ; modo enim menti tribuit omnem diuinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mundo eique eas partis tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur, tum caeli ardorem deum dicit esse, non intellegens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designarit deum*[76].

Aristote, au troisième livre de son ouvrage *Sur la philosophie*, introduit beaucoup de confusion en n'étant pas d'accord avec son unique maître Platon : tantôt c'est à l'intellect qu'il assigne la divinité tout entière, tantôt il dit que le monde lui-même est dieu, tantôt il subordonne le monde à un autre être, auquel il confie la tâche de régler et de maintenir le mouvement du monde comme par une sorte de déroulement, après quoi il dit que le feu du ciel est dieu, sans comprendre que le ciel est une partie de ce monde qu'ailleurs il a lui-même désigné comme dieu.

[74] Voir chapitre précédent, p. 339-340.
[75] La leçon *uno* n'est pas présente dans les manuscrits *recentiores*, où l'on trouve à la place la leçon *suo* – et cette dernière a été préférée par les éditeurs depuis Davies (1718). Le sens de *uno* a été diversement compris : Aristote était-il en désaccord sur « un seul point » avec son maître Platon, comme le suggère A. P. BOS, *Cosmic and meta-cosmic theology in Aristotle's lost dialogues*, Leiden, Brill, 1989, p. 194-195 ? Cette interprétation est difficile à admettre, d'autant plus considérant la brièveté du fragment. Faire porter *uno* sur *magistro*, comme le propose C. Auvray-Assayas, reste la meilleure solution. Voir Cicéron, *De natura deorum, Livre 1*, C. Auvray-Assayas (éd. et trad), Caen, Presses universitaires de Caen (@ Fontes & Paginæ – Sources antiques), 2019, en ligne : https://www.unicaen.fr/puc/sources/ciceron/FR_livre1.xml/fr_livre1_1/lat_livre1_1.html, note J. Sur les désaccords concernant le sens à attribuer à *uno*, voir la synthèse de F. BAGHDASSARIAN, *La question du divin chez Aristote*, *op. cit.*, p. 94, n. 54.
[76] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 33. Trad. C. Auvray-Assayas modifiée.

Ce passage est considéré par W. D. Ross, comme un fragment du traité perdu *De Philosophia* d'Aristote[77]. Les fragments authentifiés de l'ouvrage laissent entendre qu'Aristote s'y serait attaché à démontrer l'existence du divin et à le caractériser, en s'opposant notamment au *Timée* et aux *Lois*. Mais compte tenu des difficultés suscitées par la reconstitution de l'argumentaire aristotélicien à partir des citations postérieures, il convient d'interpréter la démarche aristotélicienne avec prudence[78]. Dans ce passage précisément, Velléius considère la thèse aristotélicienne comme confuse car porteuse de quatre conceptions de la divinité : un dieu-*mens*, un mystérieux « *alius quidam* », l'*ardor caeli* et le monde lui-même. Cet extrait a considérablement embarrassé les commentateurs d'Aristote, qui cherchaient à déterminer le caractère transcendantal ou immanent de la divinité ainsi décrite. Concernant deux des quatre conceptions de la divinité, le ciel et le monde, il est probable que Velléius s'appuie sur le fait que κόσμος et οὐρανός peuvent, en particulier en contexte cosmologique, avoir le même référent, à savoir le monde ordonné en tant qu'univers. Il ajoute également une *mens* qui désigne « toute la divinité » et une divinité qui a la charge de « régler » le monde – c'est dans cette dernière désignation que l'on retrouve l'idée de régulation et de modération, cette fois-ci à travers le verbe *regere* en particulier (*replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur*). Les commentateurs d'Aristote, qui ne s'accordent pas sur l'interprétation de ce passage obscur, remarquent cependant que ces deux désignations de la divinité rappellent le Premier Moteur Immobile aristotélicien, cause première du monde qui lui transmet le mouvement, sans pour autant le nommer explicitement[79].

Il apparaît en tout cas que Cicéron, par l'intermédiaire de Velléius, attribue au Stagirite la doctrine d'un dieu-*mens* ou dieu-νοῦς qui englobe tout le divin, et celle d'un *rector* en charge du mouvement du monde. Il nous faudra garder cette observation à l'esprit en analysant le traitement du dieu de Platon dans le *Timaeus*, car l'extrait cité suggère que Cicéron connaissait les divergences entre Platon et Aristote en matière de cosmologie et les prenait en compte dans ses dialogues, au moins les *Tusculanes* et le *De natura deorum*, dont nous avons vu qu'ils ont

[77] Aristote, *De Philosophia*, fr. 26 Ross.

[78] Voir A. JANNONE, « Les œuvres de jeunesse d'Aristote et les Λόγοι ἐξωτερικοί », *Rivista di cultura classica e medioevale*, I, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1959, p. 197-207. Sur l'approche interprétative du *De Philosophia*, nous renvoyons à la synthèse extrêmement utile de F. Baghdassarian dans sa thèse de doctorat : F. BAGHDASSARIAN, *La question du divin dans la philosophie aristotélicienne*, Thèse de doctorat, Lyon, Université Jean Moulin - Lyon III, 2011, p. 17-34. Ces pages ne font cependant pas partie du livre remanié issu de sa thèse : F. BAGHDASSARIAN, *La question du divin chez Aristote*, *op. cit.*

[79] Pour une analyse de ce passage et son rapport au reste de la doctrine aristotélicienne, voir A. P. BOS, « A double theology in Aristotle *De Philosophia* fr. 26 Ross », dans A. P. Bos, *Cosmic and meta-cosmic theology in Aristotle's lost dialogues*, Leiden, Brill, 1989, p. 185-200, qui rappelle utilement les différentes interprétations précédentes. Voir aussi F. BAGHDASSARIAN, *La question du divin chez Aristote*, *op. cit.*, p. 94-100, qui ne voit pas de mention explicite du Premier Moteur Immobile dans ce passage et suggère d'associer l'*alius quidam* à la sphère des fixes.

été écrits à peu près au même moment que le *Timaeus*. Il importe donc de poser les questions suivantes : trouve-t-on des échos de ces débats entre écoles et des critiques d'Aristote dans le *Timaeus* ? Le cas échéant, comment peut se manifester la critique aristotélicienne dans la *translatio* du *Timée* ? Cicéron cherche-t-il à distinguer le dieu de Platon du *moderator* d'Aristote ?

1.3. *Préambule méthodologique*

Pour tenter de répondre à ces questions, nous nous proposons d'analyser les représentations du dieu dans le *Timaeus*. Pour cela, nous ne nous limiterons pas aux passages où Cicéron traduit le terme δημιουργός. En effet, Platon n'emploie pas ce seul terme pour désigner le dieu, et les six occurrences du substantif δημιουργός, qui sont peu nombreuses dans le texte grec, ne renvoient pas toutes au dieu artisan. C'est ce qu'on remarque à la lecture du Tableau 6.

Tableau 6. Le substantif δημιουργός et ses traductions latines

	Texte grec	Texte latin
1	28a : Ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης [28b] οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὗ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρώμενος, οὐ καλόν.	II, 4 : Quocirca si is qui aliquod munus efficere molitur, eam speciem, quae semper eadem est, intuebitur atque id sibi proponet exemplar, praeclarum opus efficiat necesse est ; sin autem eam quae gignitur, numquam illam, quam expetet, pulchritudinem consequetur.
	Donc, toute chose dont l'artisan, chaque fois qu'il porte son regard sur ce qui se tient identique, et qu'en outre il se sert d'une telle chose comme modèle, fabrique la forme et la puissance, est de cette façon nécessairement accomplie comme belle.	C'est pourquoi, si celui qui entreprend de réaliser une certaine œuvre porte son regard sur la forme qui est toujours la même, et qu'il la prend pour modèle, il produira nécessairement un ouvrage admirable ; mais s'il porte son regard sur celle qui naît, jamais il n'obtiendra la beauté qu'il recherche.
2	29a : Εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀίδιον ἔβλεπεν […].	II, 6 : Atque si pulcher est hic mundus et si probus eius artifex, profecto speciem aeternitas imitari maluit […].
	Or, s'il est beau, notre monde, et si son artisan est bon, il est évident qu'il portait son regard sur celui qui est éternel […].	Or, si notre monde est beau, et si son artisan est bon, il a assurément préféré imiter la forme de l'éternité […].
3	40b-c : Γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν, ἰλλομένην δὲ [40c] τὴν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασιν.	X, 37 : Iam uero terram altricem nostram, quae traiecto axi sustinetur, diei noctisque effectricem eandemque custodem, antiquissimam deorum omnium uoluit esse eorum, qui intra caelum gignerentur.
	Et la Terre, il l'a combinée pour être notre nourrice, pour qu'elle s'enroule autour de l'axe étendu entièrement, gardienne et artisane de la nuit et du jour, première et plus ancienne des divinités qui ont eu naissance à l'intérieur du ciel.	Quant à la terre, notre nourrice, qui est soutenue par un axe traversant, gardienne et productrice du jour et de la nuit, il voulut qu'elle fût la plus ancienne de toutes les divinités qui naquirent au sein du ciel.

4	41a : « Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι᾽ ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. »	XI, 40 : « Vos, qui deorum satu orti estis, adtendite. Quorum operum ego parens effectorque sum, haec sunt indissoluta me inuito. »
	Dieux des dieux, œuvres dont je suis, moi, l'artisan et le père, par mon entremise vous êtes nés indissolubles, puisque c'est moi qui refuse que vous soyez dissous.	Vous qui êtes nés de la semence des dieux, écoutez-moi. Ces œuvres dont je suis le parent et le producteur ne peuvent pas être dissoutes contre mon gré.
5	42e : […] καὶ λαβόντες ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζῴου, μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν, πυρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι [43a] μόρια […].	XIII, 47 : Itaque cum accepissent immortale principium mortalis animantis, imitantes genitorem et effectorem sui particulas ignis et terrae et aquae et animae a mundo […].
	Et, alors qu'il demeurait [ainsi], ses enfants, ayant compris l'ordre de leur père, y obéirent : ayant pris le principe immortel du vivant mortel, imitant leur artisan, empruntant au monde des parties de feu, de terre, d'eau et d'air […].	C'est pourquoi alors qu'ils avaient reçu le principe immortel de l'être animé mortel, imitant leur géniteur et producteur, ils empruntaient au monde des petites parties de feu, de terre, d'eau et d'air […].
6	46e : Ποιητέον δὴ κατὰ ταῦτα καὶ ἡμῖν· λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται.	XIV, 51 : Quocirca nobis sic cerno esse faciendum, ut de utroque nos quidem dicamus genere causarum, separatim autem de iis, quae cum intellegentia sunt efficientes pulcherrimarum rerum atque optumarum, et de iis, quae uacantes prudentia inconstantia perturbataque efficiunt.
	Il nous faut donc, nous aussi, agir identiquement. Il faut dire l'un et l'autre des deux genres de causes, en distinguant d'une part toutes celles qui, avec intelligence, sont artisanes des choses belles et bonnes, et d'autre part toutes celles qui, dépourvues de sagesse, accomplissent chaque fois ce qui se présente sans ordre.	C'est pourquoi je considère que, pour notre part du moins, nous devons faire en sorte de parler de l'un et l'autre genre de cause, en distinguant celles qui, dotées d'intelligence, sont productrices des plus belles et des meilleures choses, et de celles qui, dépourvues de prudence, produisent des choses inconstantes et désordonnées.

Ces six occurrences du terme δημιουργός et leur transposition latine apportent plusieurs informations. D'abord, δημιουργός, dans le texte de Platon, ne désigne pas systématiquement le dieu-artisan du monde, mais peut être employé, on l'a vu, dans un sens plus général. La terre est « gardienne et artisane de la nuit et du jour » (3) et les causes sont « artisanes des choses belles et bonnes » (6). En outre, en dehors de l'occurrence 6, les cinq autres occurrences renvoient à la notion de production : la production du monde ordonné (1 et 2), la production des autres divinités (4 et 5), enfin, dans une formulation un peu obscure, la production du jour et de la nuit (3), dans le sens où la terre, par son mouvement, est la cause de la division temporelle entre le jour et la nuit. Face à ces occurrences en grec, Cicéron ne choisit pas un seul et même terme latin, mais l'on peut d'ores et déjà noter que le terme le plus fréquent, employé trois fois sur les six extraits, est *effector*.

Platon emploie également, dans la partie du *Timée* qui nous occupe, deux autres termes de la famille étymologique de δημιουργός : le verbe δημιουργεῖν et le substantif δημιουργία, dont on relève une occurrence respective. Dans les deux passages concernés, Platon désigne la fabrication du vivant. De son côté, Cicéron choisit de ne pas conserver la référence à une même famille étymologique, comme le montre le Tableau 7.

Tableau 7. Les termes de la famille de δημιουργός et leurs traductions latines

	Texte grec	Texte latin
1	31a : Πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; Ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται.	IV, 12 : Rectene igitur unum mundum diximus, an fuit pluris aut innumerabiles dictu melius et uerius ? Vnus profecto, siquidem factus est ad exemplum.
	Avons-nous donc correctement qualifié le ciel d'unique ? ou était-il plus correct de dire qu'ils sont plusieurs ou en nombre infini ? [Nous l'avons correctement qualifié d'] unique, s'il est vrai qu'il a été ouvré selon le modèle.	Dans ces conditions, a-t-il été correct de dire que le monde est unique, ou bien était-il préférable ou plus exact de dire qu'ils sont plusieurs ou innombrables ? Assurément, il est unique, puisqu'il fut fait selon le modèle.
2	41c : Δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν· ἵνα οὖν θνητά τε ᾖ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῴων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν.	XI, 41 : Quae a me ipso effecta sint, deorum uitam possint adaequare ; ut igitur mortali condicione generentur, uos suscipite ut illa gignatis imiteminique uim meam, qua me in uestro ortu usum esse meministis.
	Or, si c'est par mon entremise que ces espèces naissaient et participaient à la vie, elles égaleraient les dieux ; afin donc qu'elles soient mortelles et que notre tout soit réellement complet, tournez-vous, conformément à la nature, vous, vers la confection des vivants et imitez ma propre puissance [qui s'est manifestée] lors de votre naissance.	Or, tout ce qui aurait été produit par moi pourrait égaler la vie des dieux : pour que donc elles soient engendrées selon une condition mortelle, charge-vous de les engendrer et imitez ma puissance que, vous vous en souvenez, j'ai utilisée pour votre naissance.

Il apparaît que le terme grec δημιουργός et les mots de la même famille étymologique n'ont pas de traduction fixe chez Cicéron : l'Arpinate ne rend pas systématiquement l'image de l'artisan de la même façon en latin. C'est pourquoi nous ne nous limiterons pas à l'analyse de la transposition du substantif δημιουργός, qui ne rend pas compte de la conception cicéronienne du dieu. Nous suivrons une approche onomasiologique en analysant les représentations de la divinité dans le *Timaeus* à travers les choix lexicaux opérés par Cicéron, en portant une attention particulière aux dénominations et qualificatifs associés au dieu, ainsi qu'aux formes verbales dont le dieu est sujet. On peut d'ores et déjà affirmer que dans le texte de Cicéron, le dieu apparaît à la fois comme un artisan et un père, comme chez Platon. Pour autant, ces caractéristiques ne sont pas mobilisées dans les mêmes passages que dans le texte source par rapport auquel on note plusieurs décalages. En outre, on observe un suremploi du terme *deus* pour désigner le dieu par rapport au texte grec[80], ce qui montre l'importance que Cicéron attribue à la notion de divin dans ce contexte.

Au vu des questions que pose la divinité du *Timée* dans l'histoire de la philosophie avant Cicéron, il convient de s'interroger sur le positionnement du philosophe romain. Quelles représentations du dieu les choix lexicaux de Cicéron induisent-ils ? Dans quelle mesure ces

[80] Le terme θεός désigne le dieu artisan du cosmos à 8 reprises dans la partie du *Timée* que Cicéron a traduite. Dans le *Timaeus*, Cicéron l'emploie à 12 reprises pour désigner l'artisan divin.

représentations sont-elles en lien avec le débat philosophique que Cicéron veut mettre en scène dans son dialogue ? Pour tenter de répondre à ces questions, nous analyserons dans un premier temps les représentations du dieu comme figure de production, qu'il s'agisse de l'engendrement du monde ou de sa fabrication artisanale ; dans un second temps, nous observerons que l'activité du dieu cicéronien s'apparente à un processus psychologique qui explique sa capacité d'action. Nous verrons que ces deux caractéristiques attribuées à la divinité platonicienne sont refusées au *moderator* aristotélicien.

2. Le dieu du *Timaeus* comme image de production

Deux des caractéristiques principales du dieu de Platon renvoient à sa capacité de production, qu'il s'agisse de la production artisanale ou de l'engendrement parental. Ces deux aspects nécessitent une attention spécifique pour plusieurs raisons : non seulement ce sont des aspects que Cicéron s'attache à conserver, mais ce sont également des caractéristiques qui, bien que métaphoriques, laissent la possibilité de comprendre l'action du dieu comme une action qui a un commencement dans le temps. Nous étudierons dans un premier temps les représentations du dieu qui relèvent de la procréation, puis celles du dieu comme artisan.

2.1. *Le dieu comme* parens

Plusieurs dénominations du dieu dans le *Timée* renvoient à son rôle de πατήρ, à la fois du cosmos[81] ou des autres divinités qu'il charge de fabriquer les espèces mortelles[82]. Cette image est conservée par Cicéron dans son *Timaeus*. En revanche, il ne l'emploie pas systématiquement là Platon l'emploie et semble prendre des libertés avec cette image. Dans cette section, nous nous proposons d'analyser les représentations du dieu du *Timaeus* en tant que procréateur. Étant donné la liberté dont fait preuve Cicéron, nous partirons des occurrences

[81] Voir par exemple, *Ti.* 28c3-4.
[82] Voir par exemple, *Ti.* 41a7.

du texte latin qui renvoient à l'idée d'engendrement sans nous limiter à la famille étymologique de *pater*. Ici, il s'agira non plus de mener une étude sémasiologique comme c'était rapidement le cas pour le terme δημιουργός dans la section précédente, mais de mener une étude onomasiologique : quels sont les différents termes employés par Cicéron pour signifier l'engendrement opéré par le dieu ? Pour plus de clarté, les passages que nous analyserons dans ce cadre sont recensés dans le tableau suivant.

Tableau 8. Les représentations latines du dieu selon l'image de l'engendrement

	Texte latin	Texte grec
1	II, 6 : Atque **illum quidem quasi parentem huius uniuersitatis** inuenire difficile et, cum iam inuenerit, indicare in uulgus nefas.	28c3-5 : Τὸν μὲν οὖν **ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς** εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.
2	IV, 12 : Quorum ne quid accideret atque ut hic mundus esset animanti absoluto simillimus, hoc ipso, quod solus atque unus esset, idcirco singularem deus hunc mundum atque unigenam **procreauit**.	31a8-b3 : Ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε **μονογενὴς** οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται.
3	VI, 21 : Sic deus ille aeternus hunc perfecte beatum deum **procreauit**.	34b8-9 : Διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν **ἐγεννήσατο**.
4	VIII, 26 : Animum igitur cum **ille procreator mundi deus ex suae mente et uoluntate** genuisset, tum denique omne, quod erat concretum atque corporeum, substernebat animo interiusque faciebat atque ita medio medium accomodans copulabat.	36d8-e1 : Ἐπεὶ δὲ **κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι** πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ συναγαγὼν προσήρμοττεν·
5	VIII, 26 : Est autem unus ex omnibus rationis concentionisque, quae ἁρμονία Graece, sempiternarum rerum et sub intellegentiam cadentium compos et particeps ; quo nihil est **ab optimo et praestantissimo genitore** melius procreatum.	36e5-37a2 : Καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μέν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχή, τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων **ὑπὸ τοῦ ἀρίστου** ἀρίστη **γενομένη** τῶν γεννηθέντων.
6	XI, 40 : Quando igitur omnes et qui mouentur palamque se ostendunt et qui eatenus nobis clarantur, qua ipsi uolunt, creati sunt, tum ad eos is **deus, qui omnia genuit**, fatur haec :	41a3-6 : ἐπεὶ δ' οὖν πάντες ὅσοι τε περιπολοῦσιν φανερῶς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ' ὅσον ἂν ἐθέλωσιν θεοὶ γένεσιν ἔσχον, λέγει πρὸς αὐτοὺς **ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας** τάδε ·
7	XI, 40 : « Quorum operum **ego parens effectorque** sum… »	41a7 : « ὧν **ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε** ἔργων… »
8	XIII, 47 : *qui autem erant ab eo creati*, cum **parentis** ordinem cognouissent, hunc sequebantur.	42e6-7 : νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν **τοῦ πάτρος** τάξιν ἐπείθοντο αὐτῇ […].
9	XIII, 47 : Itaque cum accepissent immortale principium mortalis animantis, **imitantes genitorem et effectorem sui** particulas ignis et terrae et aquae et animae a mundo.	42e7-43a1 : καὶ λαβόντες ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζῴου, **μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν**, πυρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν […].

À la lecture de ce tableau, on remarque que Cicéron emploie des termes renvoyant à la paternité du dieu plus régulièrement que ne le fait Platon. De plus, on peut noter que le dieu n'est jamais représenté comme un « géniteur » de façon générale, cette image est toujours associée à un complément (verbal ou nominal). Le dieu est ainsi présenté comme :

- Le père du monde dans sa totalité
- Le père de l'âme du monde
- Le père des autres divinités.

Afin de mesurer l'importance que peuvent avoir les objets engendrés sur les choix lexicaux de Cicéron, nous étudierons successivement ces trois cas.

2.1.1. Parens *du cosmos*

Commençons par la première occurrence de notre tableau. Il s'agit de la première occurrence du terme πατήρ dans le texte grec, que Cicéron choisit de rendre par *parens* :

> Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.[83]
>
> Cependant, trouver le créateur et père de notre tout est une charge, et, une fois qu'on l'a trouvé, il est impossible de le dire à tous.
>
> *Atque illum quidem quasi parentem huius uniuersitatis inuenire difficile et, cum iam inuenerit, indicare in uulgus nefas.*[84]
>
> Et cependant, celui qui est, pour ainsi dire, le « père » de notre univers, il est difficile de le trouver et, une fois qu'on l'a trouvé, il n'est pas permis de le révéler à la foule sans impiété.

Le doublet ποιητὴν καὶ πατέρα devient en latin *quasi parentem* : Cicéron ne fournit pas d'équivalent à ποιητής et ajoute un adverbe *quasi* modalisateur, qui semble souligner son embarras de traducteur. Mais sur quoi porte son hésitation ? Considère-t-il que *parens* n'est pas satisfaisant ? Ou bien que l'expression grecque est difficile à interpréter ? Le terme *parens* est en effet étonnant : pourquoi utiliser *parens* plutôt que *pater*, qui est le calque latin du grec πατήρ ? Dans le *De natura deorum*, Velléius, qui ne propose pas non plus d'équivalent à ποιητής, en référence au même passage du *Timée*, emploie pourtant l'expression *pater huius mundi* et non *parens*[85]. C'est donc un choix lexical que Cicéron pouvait faire dans le *Timaeus*. C'est pourquoi il importe d'interroger la préférence de Cicéron en se demandant quelle est la valeur spécifique du substantif *parens* par rapport à *pater*.

Le terme *parens* est issu du verbe *pario* qui signifie enfanter, mettre au monde, pour un animal femelle, ou engendrer dans un sens métaphorique[86]. De là, le terme *parens* peut désigner

---

[83] Platon, *Ti.* 28c3-5.
[84] Cicéron, *Tim.* II, 6.
[85] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 30. Voir note 66.
[86] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *pario*.

le père ou la mère, sans distinction de genre, qu'il s'agisse d'un mortel ou d'un dieu[87], ou les parents au pluriel[88]. Il apparaît comme un substitut « noble » de *pater* ou *mater*, employé dans la langue littéraire[89]. Il est aussi employé pour désigner l'engendrement dans un sens métaphorique. Par exemple, Socrate est désigné comme le *parens philosophiae* par Cotta dans le *De natura deorum*[90], expression qui fait de lui à la fois le « père de la philosophie » et « l'inventeur » de la philosophie. Le choix de *parens* suggère par conséquent deux nuances dans la formulation de Cicéron : d'une part, il s'agit d'un terme littéraire et noble pour désigner le dieu, d'autre part il induit une lecture plus métaphorique de l'engendrement que ne le ferait le terme *pater*, faisant du dieu à la fois le père et l'initiateur du cosmos. Il semble par conséquent que l'usage du modalisateur *quasi* serve ici à marquer la dimension métaphorique du qualificatif de *parens*.

Mais Cicéron recourt également à d'autres étymons pour nommer l'engendrement. Quand le dieu est désigné en grec par le syntagme ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας (41a5) « celui qui a engendré notre tout », il conserve le sème de la génération en traduisant par *deus qui omnia genuit* (XI, 40), mobilisant ainsi l'équivalence étymologique entre le grec γεννάω et le latin *gignere*. En effet γεννάω, issu de la même racine que γίγνομαι, « fonctionne comme un factitif de γίγνομαι » et signifie « faire naître », « engendrer », surtout pour un père[91]. Il n'hésite pas non plus à employer le verbe *procreare* pour traduire γεννάω : « Διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο » (34b8-9) devient « *Sic deus ille aeternus hunc perfecte beatum deum procreauit* » (VI, 21)[92]. Là encore, l'étymologie peut expliquer le choix de Cicéron puisque, comme le remarquent A. Ernout et A. Meillet, le latin a tendance à renforcer les formes de la racine **gena-* avec le préverbe *pro-*[93]. Plus loin, Cicéron surdétermine même le sème de l'engendrement par rapport au texte grec :

---

[87] Voir par exemple, Virgile, *Énéide*, X, 252 : *Alma parens Idaea deum* (« bienfaisante déesse de l'Ida, mère des dieux »), l'expression renvoyant à la déesse Cybèle, dont le nom habituel était *Mater deum magna Idaea*, « Grande mère des dieux, déesse de l'Ida ».

[88] Voir par exemple Cicéron, *Nat. Deor.* III, 44 : *Caeli quoque parentes di habendi sunt, Aether et Dies* (« les parents de Caelus aussi, Éther et Dies, doivent être tenus pour des dieux »).

[89] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *parens, entis*.

[90] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 93 : *Zeno quidem non eos solum qui tum erant, Apollodorum, Sillim, ceteros, figebat maledictis, sed Socraten ipsum, parentem philosophiae, Latino uerbo utens scurram Atticum fuisse dicebat* (« Quant à Zénon, non seulement il perçait de ses traits médisants ses contemporains, Apollodore, Sillis et les autres, mais il se servait du mot latin *scurra* pour dire de Socrate en personne, le père de la philosophie, qu'il avait été le bouffon d'Athènes. » Trad. C. Auvray-Assayas). Notons que le titre de *parens philosophiae* contribue à souligner l'écart entre l'insulte proférée par Zénon et le statut attribué à Socrate par Cotta, qui prononce ces mots.

[91] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. γίγνομαι.

[92] Nous reviendrons dans la section suivante sur cet extrait et en particulier sur l'adjectif *aeternus*.

[93] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *geno*.

Ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ᾽ ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ᾽ εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ᾽ ἔσται.[94]

Afin donc que notre [tout] fût semblable, eu égard à son unicité, au vivant entièrement accompli, pour ces raisons, celui qui le crée n'a créé ni deux mondes ni une infinité, mais le nôtre est et sera unique, puisqu'il est né en tant que ciel enfant unique.

Quorum ne quid accideret atque ut hic mundus esset animanti absoluto simillimus, hoc ipso, quod solus atque unus esset, idcirco singularem deus hunc mundum atque unigenam procreauit.[95]

C'est pour que rien de ces choses n'arrivât et que notre monde fût le plus semblable à un être animé achevé, celui précisément qui est le seul et l'unique, que le dieu engendra notre monde singulier et enfant unique.

Si le sème de l'engendrement est bien présent dans le texte grec, notamment à travers le participe parfait γεγονώς et l'adjectif μονογενής, Timée n'expose pas l'action d'engendrement : il affirme que le monde est unique, né unique. Dans le *Timaeus*, le substantif *deus*, qui ne rend pas le sème de la production exprimée par ὁ ποιῶν, est sujet du verbe *procreauit*, ce qui permet à Cicéron de déplacer le sème du participe parfait γεγονώς vers une forme verbale conjuguée à un mode personnel. Cependant, il ne propose pas d'équivalent latin à οὔτε δύο οὔτ᾽ ἀπείρους, ne précisant pas l'alternative négative de la phrase grecque. Il ne traduit pas non plus le futur καὶ ἔτ᾽ ἔσται qui permet pourtant à Platon de souligner que le cosmos est éternel[96]. Ainsi, alors que Platon fait coexister dans une même phrase (et dans tout le texte) les images du créateur (ποιῶν) et du père, Cicéron ici choisit de ne mettre en valeur que le sème de l'engendrement. Son souci de traduire μονογενής par un calque morphologique latin, *unigenus* (qui n'est probablement pas un néologisme cicéronien[97]) le montre également.

Ce premier groupe d'occurrences qui représentent le dieu du *Timée* comme l'acteur d'un engendrement montre le souci qu'a Cicéron de conserver le champ lexical mobilisé par Platon, dans une langue littéraire, tout en révélant une certaine forme d'hésitation face aux multiples facettes du dieu.

[94] Platon, *Ti.* 31a8-b3.
[95] Cicéron, *Tim.* IV, 12.
[96] Cette absence est d'autant plus étonnante que, nous l'avons vu, Cicéron n'hésite pas à insister sur l'éternité du monde à d'autres moments du texte, notamment en II, 7 (voir chapitre 5).
[97] C. J. DOWSON, Philosophia translata. *The development of Latin philosophical vocabulary through translation from Greek : a case study approach*, Leiden ; Boston, Brill, 2023, p. 159.

2.1.2. Procreator *de l'âme du monde*

Les occurrences précédentes renvoyaient aux représentations du dieu comme *parens* du cosmos, qu'il soit nommé *mundus*, *uniuersitas* ou simplement évoqué à travers le pronom neutre *omnia*. Mais ces représentations concernent également le cas plus particulier de l'âme du monde. En effet, deux des occurrences que nous avons relevées (Tableau 8) présentent le dieu, dans le texte latin, comme le *procreator* de l'âme du monde. La première occurrence est la suivante :

> *Animum igitur cum ille procreator mundi deus ex suae mente et uoluntate genuisset, tum denique omne, quod erat concretum atque corporeum, substernebat animo interiusque faciebat atque ita medio medium accomodans copulabat.*[98]
>
> L'âme donc, une fois que ce dieu créateur du monde l'eut engendrée conformément à son intellect et à sa volonté, alors ensuite, tout ce qui était consistant et corporel, il s'efforça de le soumettre à l'âme, de le placer à l'intérieur de celle-ci et, ajustant leurs milieux respectifs, de les attacher ainsi ensemble.

Elle correspond au texte grec suivant :

> Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ συναγαγὼν προσήρμοττεν […].[99]
>
> Une fois que toute la composition de l'âme fut réalisée par celui qui la compose intelligemment, c'est après cela qu'il fabriqua tout ce qui est corporel à l'intérieur d'elle et ayant fait correspondre leurs milieux, il les accorda ensemble.

Dans le texte grec, Timée désigne le dieu par l'expression « celui qui compose », choisissant un participe présent substantivé qui ne marque pas d'accomplissement temporel de l'action[100], et emploie comme sujet le terme abstrait ἡ σύστασις, « la composition ». Il faut ainsi remarquer la figure étymologique employée par Platon. De son côté, Cicéron fait du dieu le sujet du verbe (qui plus est au plus-que-parfait), et le désigne par le syntagme *procreator mundi deus*[101]. Ce *procreator* engendre (*genuisset*) plutôt qu'il ne compose l'âme du monde. La figure étymologique platonicienne ne trouve pas d'équivalent strict dans le texte de Cicéron,

[98] Cicéron, *Tim.* VIII, 26.
[99] Platon, *Ti.* 36d7-e1.
[100] Proclus, par exemple, voit dans le choix d'un participe présent plutôt qu'aoriste la marque de « l'universalité de l'action créatrice ». Voir Proclus, *In Timaeum*, I, 280.26-29. Trad. Festugière.
[101] Nous reviendrons dans la suite de ce chapitre sur l'équivalence proposée par Cicéron entre κατὰ νοῦν et *ex suae mente et uoluntate*.

cependant il faut noter l'insistance sur le sème de l'engendrement, puisque le sujet du verbe est désigné par sa faculté d'engendrement et le verbe exprime cette même action. En revanche, le vocabulaire de la fabrication, notamment celle du charpentier (ἐτεκταίνετο), n'est pas conservé : Cicéron préfère expliciter la soumission du corps à l'âme en ajoutant *substernebat animo* plutôt que d'expliciter la fabrication de « ce qui est consistant et corporel ». Cicéron avait fait le même choix de transposition quelques lignes plus tôt : le dieu cicéronien a engendré (*genuit*) l'âme du monde alors que le dieu de Platon l'avait combinée (ἐμηχανήσατο[102]). Plus loin, l'âme est à nouveau présentée comme quelque chose qui a été *procreatus* :

> *Et corpus quidem caeli spectabile effectum est ; animus autem oculorum effugit optutum. Est autem unus ex omnibus rationis concentionisque, quae ἁρμονία Graece, sempiternarum rerum et sub intellegentiam cadentium compos et particeps ; quo nihil est ab optimo et praestantissimo genitore melius procreatum.*[103]
>
> Quant au corps du ciel, il a été réalisé visible, mais l'âme échappe à la vue. Elle seule, de toutes les choses, est en possession et prend part à la raison et à l'accord – qui est l'*harmonie* en grec – avec les choses qui sont sempiternelles et tombent sous l'intellect ; car rien ne fut mieux engendré par le meilleur et le plus remarquable géniteur.

Ce qui correspond au texte grec suivant :

> Καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μέν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχή, τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων.[104]
>
> Et le corps du ciel naquit visible, tandis qu'elle était invisible, mais qu'elle participait au raisonnement et à l'harmonie, l'âme, née comme la meilleure des choses engendrées par le meilleur des intelligibles et des êtres éternels.

Si l'âme est engendrée dans le texte grec comme dans le texte latin, Cicéron opère cependant quelques modifications. Intéressons-nous d'abord à la dernière proposition de notre passage : Cicéron ajoute le terme *genitor* pour désigner le dieu, qui est simplement appelé ὁ ἄριστος en grec, et traduit le superlatif grec par deux adjectifs latins au superlatif, *optimus* et *praestantissimus*, là où le seul *optimus* pouvait rendre le grec ἄριστος. L'excellence du dieu est ainsi mise en valeur dans le texte latin. Certes, le verbe γεννάω, employé au passif, figure dans le texte grec : l'âme fait partie de « ce qui a été engendré ». Cependant, Cicéron, s'il conserve

[102] Voir Platon, *Ti.* 34c1 et Cicéron, *Tim.* VII, 21.
[103] Cicéron, *Tim.* VIII, 26.
[104] Platon, *Ti.* 36e-37a.

la tournure passive, emploie le verbe *procreare* – peut-être pour éviter la redondance par rapport à *genitor* et ne pas ajouter une figure étymologique qui ne se trouve pas dans le texte grec – et met en valeur, par une double qualification, le rôle joué par le dieu-géniteur.

En revanche, si l'on se penche sur la structure complète de la phrase, on voit que Cicéron ne conserve pas la construction du grec et transfère des qualités appliquées au dieu, qui fait partie des « intelligibles et qui sont toujours » (τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων), à ce à quoi l'âme du monde participe. C'est aussi la lecture choisie par Proclus, qui préfère faire porter le groupe « τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων » sur ψυχή plutôt que sur τοῦ ἀρίστου ou sur λογισμοῦ[105]. Cicéron précise ailleurs que le dieu est éternel[106], mais jamais qu'il est intelligible. On peut alors observer une différence de traitement, dans le *Timaeus*, entre l'âme et le corps du monde. En effet, alors que chez Platon, le corps du monde « est né » (γέγονεν), au même titre que l'âme du monde (γενομένη), Cicéron opère une distinction : le corps du monde a été fabriqué (*effectum est*) alors que l'engendrement de l'âme du monde est doublement signifié par le substantif *genitor* et la forme verbale *procreatum est*.

Si l'on résume : Cicéron insiste sur l'engendrement de l'âme du monde mais efface ce sème pour parler du corps du monde. Il ne fait pas non plus du dieu « le meilleur des intelligibles et qui sont toujours » mais choisit de lui attribuer le titre de procréateur, doublement qualifié d'excellent. Ainsi, la surdétermination de la figure du dieu géniteur, qui s'est déjà manifestée lorsqu'il s'agissait d'en faire le *parens* du cosmos (plutôt que le ποιητής ou le ποιῶν), prend une place spécifique dans l'opposition entre le corps et l'âme du monde. Il faut reconnaître que le texte grec mobilise plus nettement le sème de l'engendrement dans le récit de la confection de l'âme du monde que dans celui du corps du monde, mais Cicéron semble accentuer cette différence. Le corps du monde n'est jamais dit engendré dans le texte latin, alors que l'âme du monde est le résultat de l'action d'un *genitor* ou d'un *procreator* – mais jamais d'un *pater*.

2.1.3. Parens *des autres divinités*

Le troisième résultat de l'action procréatrice du dieu correspond aux autres divinités qu'il charge de confectionner les mortels. Timée fait le récit de leur activité de production et d'engendrement en les présentant comme des enfants face à leur père, notamment dans le discours du dieu producteur du monde aux divinités. C'est ainsi qu'il entame son discours : Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων[107]. Le doublet δημιουργὸς πατήρ τε est conservé

[105] Voir Proclus, *In Timaeum*, I, 293.3-295.25.
[106] Il le nomme *deus aeternus* en *Tim.* VI, 21, alors même que Platon, dans la phrase correspondante, ne qualifie pas le dieu ainsi.
[107] Platon, *Ti.* 41a7 : « Dieux des dieux, œuvres dont je suis, moi, le démiurge et le père ».

par Cicéron, qui traduit : *Quorum operum ego parens effectorque sum*[108]. *Effector* répond à δημιουργός et *parens* à *pater*. À nouveau, Cicéron n'emploie pas *pater*. Un peu plus loin, Timée entame le récit de l'activité productrice des autres divinités :

> Καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει· μένοντος δὲ νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπείθοντο αὐτῇ, καὶ λαβόντες ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζῴου, μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν, πυρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν, εἰς ταὐτὸν τὰ λαμβανόμενα συνεκόλλων […].[109]
>
> Et lui, ayant ainsi réparti toutes ces choses, il demeurait dans la disposition qui lui était habituelle. Alors qu'il demeurait [ainsi], ses enfants, ayant compris l'ordre de leur père, y obéirent : ayant pris le principe immortel du vivant mortel, imitant leur artisan, empruntant au monde des parties de feu, de terre, d'eau et d'air qui devaient être rendues en retour, ils soudaient ensemble les parties prises en une même chose […].
>
> *Atque is quidem, qui cuncta conposuit, constanter in suo manebat statu ; qui autem erant ab eo creati, cum parentis ordinem cognouissent, hunc sequebantur. Itaque cum accepissent inmortale principium mortalis animantis, imitantes genitorem et effectorem sui particulas ignis et terrae et aquae et animae a mundo, quas rursus redderent, mutuabantur easque inter se copulabant […].*[110]
>
> En outre, celui qui arrangea toutes les choses ensemble restait continuellement dans son état ; et ceux qui avaient été créés par lui, comme ils avaient appris l'ordre de leur parent, le suivaient. C'est pourquoi alors qu'ils avaient reçu le principe immortel de l'être animé mortel, imitant leur géniteur et créateur, ils empruntaient au monde des petites parties de feu, de terre, d'eau et d'air, qu'ils devaient rendre en retour, et ils les attachaient ensemble entre elles […].

Dans le texte grec, le dieu, lorsqu'il est nommé, est désigné d'abord par πατήρ par opposition aux autres divinités qui sont ses παῖδες, puis par δημιουργός. Dans le texte latin, Cicéron choisit de nommer explicitement le dieu au début de la phrase – alors qu'il est sous-entendu en grec – par la relative périphrastique *is qui cuncta composuit*, rappelant ainsi la démarche d'assemblement de parties. Il emploie à nouveau *parens* et n'assimile pas les divinités à des enfants (il aurait pu utiliser *liberi* ou *pueri*) mais les désigne comme *qui erant ab eo creati*[111]. Or, si *creare* peut renvoyer à la procréation, son usage est souvent métaphorique[112].

---

[108] Cicéron, *Tim.* XI, 40 : « Œuvres dont je suis, moi, le parent et le producteur ».
[109] Platon, *Ti.* 42e5-43a2.
[110] Cicéron, *Tim.* XII, 47.
[111] Les divinités sont également *creati* en *Tim.* XI, 40 : *Quando igitur omnes […] creati sunt* (« Quand donc tous… furent créés »).
[112] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *creo, are*.

Enfin, le terme δημιουργός est rendu cette fois-ci par le doublet *genitorem effectoremque*, qui permet à Cicéron d'expliciter le double sème de l'engendrement et de la fabrication.

Il est frappant de voir que Cicéron évite systématiquement *pater* pour nommer le dieu et rend παῖδες par la périphrase *qui erant ab eo creati*. *Parens* est certes considéré, on l'a dit, comme le substitut « noble[113] » de *pater*, ce qui pourrait suggérer que Cicéron privilégie un terme issu d'un registre élevé. Cependant, si l'on prend en compte la transposition de παῖδες par la périphrase *qui erant ab eo creati*, cette explication devient insuffisante, car il apparaît que Cicéron minimise surtout les liens de filiation entre le dieu et les divinités qu'il engendre. Cette stratégie d'écriture peut avoir, selon nous, deux explications. D'abord, il semble qu'en évitant le lexique familial (*pater*, *puer*, *liberi*) Cicéron maintient la possibilité d'interpréter métaphoriquement les rapports d'engendrement. Si cette hypothèse est juste, on peut considérer que Cicéron connaissait bien les enjeux polémiques concernant les lectures littérale et didactique du *Timée*. En outre, on peut également voir dans les choix de Cicéron une stratégie liée à la religion romaine. En effet, si l'on revient au *Timée* de Platon, on peut noter, avec L. Brisson, que le terme πατήρ constitue une « réminiscence » des « cosmogonies antérieures fondées sur des récits d'unions et de désunions sexuelles, et de luttes pour la royauté[114] ». Platon aurait pu se débarrasser de l'image du dieu qui engendre le monde et d'autres divinités, mais en la conservant, il se positionne par rapport à la religion traditionnelle et souligne la valeur métaphorique de l'image de l'engendrement – et, du même coup, de l'artisanat. En n'employant pas le latin *pater*, Cicéron aurait-il cherché, quant à lui, à s'émanciper de la « religion traditionnelle » ? Il convient de préciser ici que les « cosmogonies antérieures » évoquées par L. Brisson n'ont pas le même rôle en Grèce et à Rome : les Romains n'ont pas de *Théogonie* comme celle qu'Hésiode a composée. Au contraire, comme en témoigne la littérature latine, « aux récits qui traitent de la création du monde et de l'humanité, les Romains ont préféré ceux qui racontent l'histoire de leur terre, le Latium, et de leur peuple[115] ». Par conséquent, la référence que fait Platon à la culture et aux mythes grecs en parlant de πατήρ n'a pas de référent spécifiquement romain : Cicéron, qui adapte son texte à la culture romaine, n'a pas de *Théogonie* à laquelle faire discrètement référence. Dans la perspective de *translatio* qui est la

[113] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *parens, -entis*.
[114] L. BRISSON, *Le même et l'autre*, *op. cit.*, p. 31. Voir aussi L. BRISSON, « The Intellect and the cosmos », *op. cit.*, §11.
[115] P. BORGEAUD et F. PRESCENDI, « Religion et polythéisme dans l'Antiquité », dans P. Borgeaud et F. Prescendi (éd.), *Religions antiques : une introduction comparée, Égypte, Grèce, Proche-Orient, Rome*, Genève Paris, Labor et fides, 2008, p. 17. Comme les deux auteurs le soulignent, la mythologie romaine s'articule autour des récits de la fondation de Rome et de la civilisation romaine. On pense au mythe d'Énée, à Romus et Romulus, ou encore au roi Numa.

sienne, Cicéron opèrera toutefois des adaptations à la culture religieuse romaine, que nous traiterons dans le chapitre suivant, car elles ne concernent pas la seule divinité, mais le récit de la généalogie des dieux[116].

2.2. *Le dieu comme artisan du monde : un dieu laborieux ?*

La seconde caractéristique du dieu dont nous voudrions traiter ici est l'image de l'artisan. Intrinsèquement liée au grec δημιουργός, l'image du dieu comme artisan du monde ordonné est largement conservée par Cicéron dans sa *translatio*, sans qu'il n'opère pour autant de concordances systématiques.

2.2.1. *Δημιουργός en latin : le laboratoire de Cicéron*

On a pu voir que le terme grec δημιουργός n'était jamais traduit de la même façon par Cicéron (cf. Tableau 6). Pourtant, ses choix ne sont pas dépourvus de cohérence. Sur les six occurrences du terme δημιουργός relevées dans le tableau 1, nous mettons de côté, pour les besoins de la démonstration, les passages 3 et 6, qui ne renvoient pas au dieu producteur du monde mais respectivement à la Terre (3) et à un type de causes (6). Les quatre autres qualifient le dieu d'artisan du cosmos, selon des dénominations de nature et de sens différents, qui soulignent les tâtonnements de Cicéron : il emploie une relative substantivée (1)[117], un substantif, comme *artifex* (2) ou *effector* (4), ou une association de deux substantifs, *genitor* et *effector* (5).

Le substantif *artifex* est composé de *ars* et du nom racine -*fex*, qui permet de construire des noms d'agent à partir de *facio*, faire[118]. Il désigne l'artisan, celui qui possède une *ars* – qui sert alors d'équivalent latin à τέχνη – et qui l'applique pour produire quelque chose, qu'il s'agisse d'un artefact tangible ou, par exemple, d'un discours[119]. Le terme *ars* est en effet considéré comme un « calque sémantique[120] » – ou un « emprunt de sens[121] » selon les appellations – du grec τέχνη. Si le terme *ars* a un sémantisme plus complexe et disparate que

[116] Ce passage (40d6-41a6 pour le texte grec, X, 38-40 pour le texte latin) sera analysé dans le chapitre suivant, p. 464-475.
[117] Nous l'analyserons plus précisément p. 412-413.
[118] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *ars* et *facio*.
[119] Cicéron, *De Or.* I, 23 parle de *dicendi artifices*.
[120] Le calque sémantique est défini comme « une transposition bilingue qui fait passer, dans des circonstances déterminées (traduction, recherche d'équivalences sémantiques…), d'un mot étranger à un mot autochtone, avec qui il se croise dans une ou plusieurs acceptions de base, une notion nouvelle, inédite à cette heure dans la langue emprunteuse. » par C. NICOLAS, *Utraque lingua*, *op. cit.*, p. 19.
[121] Selon J. Marouzeau, « le processus consiste à charger tel mot latin en usage d'un contenu grec qui le renouvelle et le recrée pour ainsi dire. Soit un mot *ars*, qui ne signifie pas autre chose que "procédé" ; on l'enrichira des sens de τέχνη, "art" ». Voir J. MAROUZEAU, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris, Klincksieck, 1949, p. 140.

celui de τέχνη[122], les emplois qu'en fait Cicéron dans la langue philosophique lui donnent une « définition plus rigoureuse », jusque dans l'opposition entre ἐπιστήμη/τέχνη que Cicéron rend par *scientia/ars*[123]. Dès lors, en faisant du δημιουργός platonicien un *artifex*, Cicéron rend compte, en latin, du lien étroit entre δημιουργός et τέχνη[124].

Quant à *effector*, employé à deux reprises pour rendre δημιουργός, seul puis accompagné du substantif *genitor*, il provient également de la racine *facio*, à travers le verbe *efficere*, dont le préverbe insiste sur la notion d'achèvement. Cicéron l'emploie à nouveau en V, 17 au sein de l'expression *effector mundi et molitor deus*, qui traduit un sujet sous-entendu en grec. Nous ne possédons pas de textes mentionnant le terme *effector* avant Cicéron, ce qui laisse penser que Cicéron serait le créateur de ce terme. Pourtant, il ne le modalise jamais, ni dans le *Timée*, ni dans ses autres ouvrages[125]. Que désigne-t-il donc lorsqu'il emploie *effector* ?

C'est le terme qu'il emploie pour désigner le dieu de Platon dans les *Tusculanes*, mais il y a également recours à d'autres reprises dans des contextes différents. Dans le *De oratore*, c'est le *stilus* qui est *optimus et praestantissimus dicendi effector ac magister*[126]. Cette idée est exprimée à nouveau par Cicéron dans une lettre à Fabius Gallus, datée du 24 août 45, où le *stilus* est alors *opifex dicendi*[127]. L'utilisation successive d'*effector* puis d'*opifex* pour défendre l'idée selon laquelle le travail d'écriture permet de s'entraîner à l'expression orale montre que les deux termes peuvent avoir un sens identique chez Cicéron[128]. Si l'on reste dans un contexte rhétorique, Cicéron emploie également *effector* dans le *Brutus*. Il rappelle ici les éloges adressés par Ennius à Cethegus, qu'il considère comme le premier Romain particulièrement éloquent, et précise :

> *Πειθὼ quam uocant Graeci, cuius effector est orator, hanc Suadam appellauit Ennius ; eius autem Cethegum medullam fuisse uult […].*[129]

---

[122] Pour une étude approfondie du terme *ars* dans la langue latine, voir É. GAVOILLE, Ars *: étude sémantique de Plaute à Cicéron*, Louvain Paris, Peeters, 2000. Sur le lien avec τέχνη, voir surtout p. 177-178.
[123] É. GAVOILLE, « *Ars* et τέχνη : étude sémantique comparée », dans C. Lévy, B. Besnier et A. Gigandet (éd.), Ars et ratio *: sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine. Actes du colloque international organisé à Créteil, Fontenay et Paris du 16 au 18 octobre 1997*, Bruxelles, Latomus, 2003, p. 49-60, en particulier p. 58-60.
[124] Pourtant, Cicéron ne traduit pas la seule occurrence du terme τέχνη dans son *Timaeus* (Platon, *Ti.* 33d1 : ἐκ τέχνης γέγονεν). Il est difficile de déterminer s'il s'agit d'un choix délibéré.
[125] En dehors des trois emplois du *Timaeus*, Cicéron emploie le terme *effector* dans *Brut.* 59 ; *De or.* I, 150 ; *Diu.* II, 55 et 147 ; *Tusc.* I, 68.
[126] Cicéron, *De or.* I, 150 : « le meilleur et le plus excellent artisan et maître pour former à parler ».
[127] Cicéron, *Fam.* VII, 25, 2.
[128] On peut d'ailleurs rapprocher cette *uariatio* de la tirade de Velléius dans *Nat. Deor.* I, 18, où il nomme le dieu de Platon *opifex aedificatorque mundi*, alors que Cicéron n'emploie jamais *opifex* dans sa traduction du *Timée*. Voir n. 64, p. 384.
[129] Cicéron, *Brut.* 59. Trad. J. Martha.

> C'est la Πειθώ des Grecs, cette persuasion dont l'orateur est l'artisan, qu'Ennius traduit par le mot *Suada*, et Cethegus en est pour lui la moelle […].

Cette formulation rappelle précisément le *Gorgias*, plus particulièrement la définition que propose Gorgias de la rhétorique en tant que πειθοῦς δημιουργός[130]. Or, dans ce dialogue, Socrate et Gorgias emploient le terme δημιουργός dans son sens propre d'artisan pour proposer une comparaison entre le δημιουργός producteur d'un artefact et le rhéteur, dont toute la question est de déterminer, avec une certaine ironie platonicienne, s'il est le δημιουργός d'une τέχνη ou non[131].

Après les *Tusculanes*, c'est dans le second livre du *De diuinatione* – c'est-à-dire celui où Cicéron réfute son frère Quintus – que Cicéron emploie *effector* pour désigner un ou des dieux, cette fois-ci sans référence particulière à la doctrine platonicienne et chaque fois dans des formulations négatives. En effet, selon Cicéron, il ne faut pas envisager la divinité comme *effector somniorum* dans le cadre de l'interprétation des songes[132] ni les dieux en général comme *effectores* des prodiges. Cette dernière comparaison est particulièrement intéressante en contexte :

> *Quas autem res tum natura, tum casus adfert (nonnumquam etiam errorem creat similitudo), magna stultitia est earum rerum deos facere effectores, causas rerum non quaerere.*[133]
>
> Ces faits produits tantôt par la nature, tantôt par le hasard (parfois aussi une ressemblance est source d'illusion), c'est grande sottise de penser qu'ils ont les dieux pour auteurs et de ne pas en rechercher les causes.

En considérant que, si l'on fait des dieux les *effectores* des prodiges, on n'en recherche pas les causes, Cicéron sous-entend que les dieux seraient alors les causes des prodiges et donne ainsi à *effector* le sens figuré de cause. On voit alors que le terme *effector* est employé chez Cicéron dans un sens qui correspond aux usages métaphoriques de δημιουργός chez Platon. En effet, on peut rapprocher cet emploi d'*effector* des formulations platoniciennes δημιουργός suivi d'un complément du nom au génitif, où δημιουργός prend le sens de « cause de quelque chose ».

---

[130] Platon, *Gorg.* 453a2.
[131] Alors que Gorgias considère que la rhétorique est δημιουργός de la persuasion, Socrate affirmera par la suite que la rhétorique ne relève pas d'une τέχνη mais d'une ἐμπειρία, voir *Gorg.* 462c3.
[132] Cicéron, *Diu.* II, 147.
[133] Cicéron, *Diu.* II, 55. Trad. F. Guillaumont.

Les différents termes que Cicéron propose pour rendre le terme δημιουργός font état de ses tâtonnements vis-à-vis de l'établissement d'un terme spécifique pour désigner le *deus Platonis* : il emploie *artifex* alors que son personnage Velléius utilise *opifex* dans le *De natura deorum*, et il emploie *effector* lorsqu'il est coordonné à un autre terme désignant le rôle de géniteur du dieu. En XI, 40 (4 dans le Tableau 6), l'expression *quorum operum parens effectorque* correspond en effet au doublet grec ὧν δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων et les choix de Cicéron, moyennant le léger décalage *parens*-πατήρ déjà signalé, sont proches du texte. En revanche, en XIII, 47 (5 dans le Tableau 6), le doublet *genitorem et effectorem sui* traduit le syntagme τὸν σφέτερον δημιουργόν. Cicéron semble donc considérer que le terme *effector* n'est pas suffisant pour traduire ici le substantif δημιουργός, ce qui peut s'expliquer par le contexte. En effet, le terme grec désigne ici le dieu par rapport aux autres divinités dont il est responsable et qu'il charge de fabriquer les vivants mortels. Or, comme on l'a expliqué précédemment, le lien entre le dieu et ces divinités est notamment explicité par le sème de l'engendrement, aussi bien dans le texte grec que dans le texte latin. Cicéron, par cet ajout, montre que le double renvoi à la fabrication et à l'engendrement est nécessaire à la compréhension des enjeux du texte de Platon en contexte : lorsque l'on mentionne les autres divinités, il faut, selon Cicéron, souligner le rapport d'engendrement entre le dieu et elles – ce que Platon ne fait pas.

2.2.2. *Les autres dénominations du dieu comme artisan : entre pertes et compensations*

Mais les représentations du dieu comme artisan ne se limitent pas strictement aux cas où Platon emploie le terme δημιουργός et il faut nous pencher sur les autres images du dieu comme artisan (voir Tableau 12). Les formulations de Cicéron témoignent de son souci de rendre compte du sème de l'artisanat, pour une partie des passages du tableau ; mais elles rendent également compte de certaines difficultés. Nous proposons de les classer selon trois groupes :

- les traductions qui rendent compte avec précision du travail artisanal,
- les traductions que l'on analyse comme des « pertes »
- les « compensations » mises en place par le traducteur.

Nous nous référons à la typologie de « pertes » et de « compensations », formulée par U. Eco dans *Dire presque la même chose*, en les adaptant légèrement. En effet, U. Eco se place, dans son ouvrage, dans une perspective normative : il s'agit pour lui de déterminer ce qui constitue une « bonne » ou une « mauvaise » traduction. Nous cherchons, pour notre part, à décrire et analyser les procédés de traduction de Cicéron afin d'expliquer les choix du philosophe-traducteur. U. Eco considère comme « pertes » les cas où « le traducteur ne trouve aucun moyen de rendre un élément du texte », comme dans le cas d'un jeu de mots, et comme

« compensations » des formes d'explicitations où le traducteur choisit de « dire quelque chose de plus compréhensible »[134]. Ainsi, pour U. Eco, les pertes et les compensations sont des passages obligés pour le traducteur car c'est la langue cible qui détermine les pertes et les compensations : le traducteur n'a pas le choix. Là, sa langue ne saura pas rendre tel jeu de mots et il doit admettre un échec de traduction. Ailleurs, sa langue ne peut pas être aussi claire et il doit préciser quelque chose. Dans le cadre de ce travail, considérer des « échecs » de traduction dans le texte de Cicéron ne correspond pas à notre démarche et nous proposons de donner à « pertes » et « compensations » un sens descriptif : posons que la « perte » correspond à un élément qui « passe à la trappe » dans le transfert d'une langue à l'autre ; que la « compensation » correspond aux éléments ajoutés dans le texte cible qui permettent d'exprimer autrement un sème ou une connotation qui a subi une perte. En un sens, la « compensation » est la manifestation et la tentative de réparation d'une perte dont on est conscient.

Avant d'étudier les procédés détournés de traduction du dieu en artisan, il faut reconnaître à Cicéron un souci de précision lorsqu'il met en scène l'artisan divin. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il rend le participe substantivé ὁ συνθείς[135] par la relative substantivée *ille qui ista iunxit et condidit*[136]. Syntaxiquement, la relative substantivée correspond à un participe substantivé : ce sont les procédés syntaxiques que chaque langue connaît respectivement pour rendre compte de la dénomination d'un agent en tant qu'il accomplit une action. Sémantiquement, le verbe συντίθημι désigne l'action de rassembler des éléments pour produire une nouvelle unité[137], et plus particulièrement, ici, de construire. En latin, Cicéron emploie les verbes *iungere* et *condere* : il choisit deux termes qui, assemblés, expriment les deux étapes comprises dans συντίθημι, l'union de plusieurs choses et la fondation d'une unité à partir d'elles. *Condere*, formé de *cum-* et *dare*, est considéré comme le pendant latin des verbes grecs συντίθημι et κατατίθημι, signifiant lui aussi, dans un premier temps, « réunir, mettre ensemble ». Mais le terme s'est par la suite spécialisé dans le sens de « bâtir », « fonder » (une ville ou un bâtiment)[138], insistant ainsi sur le résultat de l'action plutôt que sur ses modalités. Cicéron l'a bien senti et ne se contente pas de ce qui aurait été un calque étymologique : il ajoute *iungere* pour exprimer plus nettement la notion d'assemblage propre à l'action du constructeur, laquelle

[134] U. ECO, *Dire presque la même chose : expériences de traduction*, M. Bouzaher (trad.), Paris, Grasset, 2007, p. 112 et 127.
[135] Platon, *Ti.* 33d2.
[136] Cicéron, *Tim.* VI, 18.
[137] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. τίθημι.
[138] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *do.*

notion est présente dans le préverbe grec συν-. Il fait également montre d'une scrupuleuse précision dans la transposition des actions de l'artisan, quand il traduit ὁ ἅπαντα ταῦτα διατάξας par *is qui cuncta composuit*, selon la même correspondance syntaxique que précédemment. Il en va de même pour le choix de certains verbes : ἐτορνευσατο est traduit par *tornauit*[139], où le verbe latin est issu de *tornus*, emprunt du grec τόρνος, le tour, et correspond exactement à l'action du potier devant son tour[140] ; ἀπεικάζετο devient *effinxerat*[141] où l'exactitude de la transposition touche jusqu'au choix du pré-verbe, puisque εἰκάζω, comme *fingere*, signifient « représenter d'après un modèle » et sont employés dans le cadre des arts figuratifs[142].

Ce souci de précision ayant été mis en évidence, il est d'autant plus intéressant – car lourd de sens – de s'intéresser aux décalages induits par les choix de traduction de Cicéron. Un certain nombre de choix ne peuvent être caractérisés dans un premier temps que comme des « pertes », où un sème du texte grec est simplement abandonné par Cicéron – alors même que le latin offrait des moyens simples pour l'exprimer. Dans un passage que nous avons déjà relevé parce que Cicéron y survalorisait le sème de l'engendrement, il nous faut désormais souligner qu'il y efface le sème de la production. En effet, la phrase grecque « οὔτε δύο οὕτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται[143] » devient en latin « *singularem deus hunc mundum atque unigenam procreauit*[144] ». En ne traduisant pas le participe substantivé ὁ ποιῶν et en le remplaçant par un simple *deus*, Cicéron perd à la fois le sémantisme de la production et la figure étymologique issue de l'association avec le verbe ἐποίησεν : il évacue entièrement la notion de création du monde pour ne mentionner que son engendrement. Il en va de même pour le groupe nominal *procreator mundi deus* déjà mentionné, qui traduit le participe substantivé τῷ συνιστάντι dans la phrase grecque « […] τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο[145] » : là encore, la figure étymologique du texte grec subit une perte au profit de la présentation du dieu comme acteur d'un engendrement. Un peu plus loin, le verbe ἐτεκταίνετο/τεκταίνομαι, utilisé, en général, pour renvoyer au travail du bois par le charpentier et, dans le texte de Platon, à la fabrication du corps du monde par le dieu, n'est pas traduit par Cicéron, qui rappelle simplement que le *procreator mundi deus* a soumis

[139] Platon, *Ti.* 33b5 et Cicéron, *Tim.* VI, 17.
[140] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. τόρνος ; A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *tornus*.
[141] Platon, *Ti.* 39e4 et Cicéron, *Tim.* X, 34.
[142] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. ἔοικα ; A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *fingo*.
[143] Platon, *Ti.*, 31b2-3.
[144] Cicéron, *Tim.* IV, 12.
[145] Platon, *Ti.* 36d8-9.

tout ce qui était consistant et corporel à l'âme[146]. Il en va de même avec le verbe μηχανάομαι[147] : le dieu « a combiné » l'âme du monde dans le texte de Platon, alors que Cicéron, qui ne conserve pas la construction – alambiquée – du texte grec, emploie plutôt le verbe *inchoauit*, « il commença », puis le verbe *genuit*, « il engendra », ce qui entraîne une perte du sème véhiculé par μηχανάομαι. Cependant, Cicéron semble s'attacher à employer un terme proche de ce verbe grec dans un autre contexte, puisqu'il traduit ὁ συνίστας[148] par la relative substantivée *qui haec machinatus sit*[149]. Le verbe συνίστημι, qui regroupe des sens similaires à συντίθημι relevé précédemment, n'est pas conservé par Cicéron[150] qui, en choisissant *machinor*, emprunte directement au grec μηχανάομαι. Il exprime ainsi les mêmes connotations de ruse et d'ingéniosité ainsi que de travail artisanal et d'ingénierie que le verbe grec[151]. Seulement, Cicéron déplace l'usage de cette référence dans le texte en l'employant non seulement beaucoup plus tôt dans le récit, mais également en l'appliquant non plus à l'âme du monde, mais à l'entièreté du monde. De la même façon, la perte que l'on a relevée pour le verbe τεκταίνομαι est un cas isolé, puisque Cicéron s'applique à rendre le participe substantivé ὁ τεκταινόμενος par le nom d'agent *fabricator*[152], formé sur *faber*, qui désigne notamment le charpentier ou le menuisier[153], comme le suggère le texte grec[154].

Ces deux derniers exemples peuvent rentrer dans la catégorie des « compensations » à l'échelle du texte entier. Nous souhaitons surtout soulever des cas de compensations plus localisés, où Cicéron, en traduisant, fait porter le sème de la fabrication artisanale sur un groupe

---

[146] Platon, *Ti.* 36d8-e5 et Cicéron, *Tim.* VIII, 26.
[147] Platon, *Ti.* 34b10-35a1 et Cicéron, *Tim.* VI-VII, 21.
[148] Platon, *Ti.* 29d7-e1 : Λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν (« Demandons-nous donc pour quelle raison celui qui l'a constitué a constitué une naissance et notre monde »).
[149] Cicéron, *Tim.* III, 9 : *Quaeremus igitur causam, quae impulerit eum, qui haec machinatus sit, ut originem rerum et molitionem nouam quaereret* (« Cherchons donc quelle cause a poussé celui qui a combiné ces choses à chercher l'origine des choses et cette entreprise sans précédent »).
[150] Aucune des trois occurrences de la dénomination du dieu comme ὁ συνίστας n'est conservée par Cicéron puisqu'il traduit en IV, 11 par *deus*, puis en VIII, 26 par *procreator mundi deus*, comme on l'a vu.
[151] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. μηχανή ; A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *machina*.
[152] Platon, *Ti.* 28c5-29a2 : τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός (« En tout cas, il faut examiner en outre à son sujet suivant lequel des deux modèles celui qui le construisait le réalisait, [le regard porté] sur celui qui est le même et semblable, ou sur celui qui a eu naissance. »). Et Cicéron, *Tim.* II, 6 : *Rursus igitur uidendum, ille fabricator huius tanti operis utrum sit imitatus exemplar, idne, quod semper unum idem et sui simile, an id, quod generatum ortumque dicimus* (« Par conséquent, il faut de nouveau voir quel modèle [des deux] ce fabricant d'une si grande œuvre qui est la nôtre a imité, [s'il s'agit de] celui que nous disons toujours un, même et identique à lui-même, ou bien [s'il s'agit de] celui que nous disons engendré et né. »).
[153] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *faber*.
[154] Comme on l'a suggéré dans notre chapitre 3 à propos du bilinguisme des Romains cultivés, il est probable que Cicéron, lorsqu'il écrit le *Timaeus*, s'adresse à un public qui a lu et qui connaît bien le *Timée* de Platon. Ses lecteurs présumés seraient donc capables de mesurer les écarts cicéroniens – sur certains points importants du moins.

syntaxique différent de celui du texte grec. Par exemple, la traduction du doublet grec τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς par *quasi parentem huius uniuersitatis* doit être, à notre sens, insérée dans une logique de compensation plutôt que de simple perte. En effet, Cicéron ajoute, on l'a mentionné, un *quasi* modalisateur, mais surtout, il renvoie régulièrement à la figure de l'artisan dans le paragraphe en question :

> *Atque illum quidem quasi parentem huius uniuersitatis inuenire difficile et, cum iam inuenerit, indicare in uulgus nefas. Rursus igitur uidendum, ille fabricator huius tanti operis utrum sit imitatus exemplar, idne, quod semper unum idem et sui simile, an id, quod generatum ortumque dicimus. Atqui si pulcher est hic mundus et si probus eius artifex, profecto speciem aeternitatis imitari maluit ; sin secus, quod ne dictu quidem fas est, generatum exemplum est pro aeterno secutus. Non igitur dubium quin aeternitatem maluerit exsequi, quandoquidem neque mundo quicquam pulchrius neque eius aedificatore praestantius.*[155]
>
> Et cependant, celui qui est, en quelque sorte, le « père » de notre univers, il est difficile de le trouver et, une fois qu'on l'a trouvé, il n'est pas permis de le révéler à la foule sans impiété. Par conséquent, il faut de nouveau voir quel modèle [des deux] ce fabricant d'une si grande œuvre qui est la nôtre a imité, s'il s'agit de celui que nous disons toujours un, même et identique à lui-même, ou bien s'il s'agit de celui que nous disons engendré et né. Or, si notre monde est beau, et si son artisan est bon, il a assurément préféré imiter la forme de l'éternité, sinon, ce qu'il n'est pas même permis de dire sans impiété, il a suivi le modèle engendré plutôt que l'éternel. Par conséquent, il ne fait pas de doute qu'il a préféré suivre jusqu'au bout l'éternité, puisque rien n'est plus beau que notre monde ni personne meilleur que son constructeur.

Dans ce passage celui qui est d'abord désigné comme un *quasi parens huius uniuersitatis* est ensuite appelé *fabricator huius tanti operis* (pour ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν), *artifex eius* (pour ὁ δημιουργὸς) et *eius aedificator*, qui lui n'a pas de correspondance explicite dans le texte grec et doit donc être considéré comme un ajout. Dès lors, le modalisateur *quasi* souligne certes l'imperfection du terme *parens*, qu'il ne faut pas comprendre au sens propre, mais il montre aussi que le dieu peut être nommé au moyen d'autres images, en l'occurrence comme l'artisan du monde. Les noms d'agent ici employés renvoient à des métiers[156], ce qui rend encore plus explicite le rôle artisanal du dieu producteur du monde mais souligne ici qu'il s'agit bien d'emplois figurés. D'autres procédés du même ordre peuvent être ainsi relevés. Un second participe susbtantivé ὁ συνίστας est par exemple traduit par *deus*, mais Cicéron s'empresse

[155] Cicéron, *Ti.* II, 6-7.
[156] N. TRAN, Dominus tabernae *: le statut de travail des artisans et des commerçants de l'Occident romain Ier siècle av. J.-C.-IIIe siècle ap. J.-C*, Rome [Paris], École française de Rome, 2013, p. 198-199.

d'ajouter *in fingendo mundo*[157], comme pour rappeler les caractéristiques artisanales voire artistiques de l'action du dieu lorsqu'il compose le monde à partir d'un modèle. Dans ce cas précis, le verbe *fingere*, qui renvoie à l'action du potier ou du sculpteur qui façonne l'argile dans son sens propre[158], permet de mettre en évidence le rapport du dieu à son modèle. Terminons cette liste de compensations par l'évocation de la dénomination du dieu comme *effector mundi et molitor deus* alors que le texte grec sous-entend le sujet :

> Διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἕνα ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτήνατο.[159]
>
> C'est donc pour cette raison et selon ce raisonnement qu'il le bâtit comme une totalité complète faite de toutes les totalités, dépourvue de vieillesse et de maladie.
>
> *Hanc igitur habuit rationem effector mundi et molitor deus, ut unum opus totum atque perfectum ex omnibus totis atque perfectis absolueret, quod omni morbo et senio uacaret.*[160]
>
> Par conséquent, le dieu producteur et bâtisseur du monde fut attentif à achever une œuvre unique, entière et accomplie à partir de toutes les choses entières et accomplies, qui fût exempte de toute maladie et de décrépitude.

Le verbe employé dans le texte grec, dont le dieu est sujet sous-entendu, est une fois encore le verbe τεκταίνομαι, qui renvoie au travail du bois. Cicéron le traduit par *absoluo*, qui signifie « achever », « réaliser jusqu'à la fin ». Mais la perte que l'on observe en comparant les deux verbes est compensée par la double (voire triple) dénomination latine du dieu, qui renvoie à son travail de création (*effector*) et même à celle d'un constructeur puisque *molitor* est issu de *molior*, qui désigne surtout l'action laborieuse mais peut aussi désigner l'action de construction d'un bâtiment ou d'un édifice[161].

Dès lors, si le terme δημιουργός n'a pas de traduction fixe, Cicéron s'attache cependant à rendre compte à l'image d'artisan du *deus Platonis*. En revanche, l'étude des procédés de traduction cicéroniens montre que les quelques tâtonnements lexicaux et surtout les

---

[157] Platon, *Ti.* 30c2-3 : Τούτου δ' ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίνι τῶν ζῴων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν (« Et cela étant, il nous faut dire, à leur tour, les choses qui viennent à la suite : à la ressemblance duquel des êtres vivants, celui qui l'a constitué l'a constitué ? »). Et Cicéron, *Tim.* IV, 11 : *Hoc posito quod sequitur uidendum est, cuiusnam animantium deus in fingendo mundo similitudinem secutus sit* (« Cela étant établi, il faut voir ce qui suit : avec quel être animé le dieu, en façonnant le monde, a-t-il recherché la ressemblance ? »). Là encore, la figure étymologique, si fréquente chez Platon, n'est pas conservée par Cicéron.
[158] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *fingo, is, fixi, fictum*.
[159] Platon, *Ti.* 33a6-b1.
[160] Cicéron, *Tim.* V, 17.
[161] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *moles*.

déplacements et compensations opérés face à certaines pertes sont vraisemblablement volontaires. On observe en effet que la notion d'artisanat, ou au moins de création à partir d'un modèle, est conservée voire mise en valeur lorsqu'elle concerne la fabrication du monde considéré dans son entièreté ou de son corps, mais toujours minimisée lorsqu'il s'agit de l'âme du monde, où la notion d'engendrement prend souvent le dessus.

2.2.3. *Un dieu laborieux ?*

Un dernier élément relatif aux modalités de représentations du dieu dans le texte latin doit être souligné : Cicéron met en valeur l'effort fourni par le dieu pour fabriquer le monde. Cette mise en exergue se voit particulièrement lorsqu'on se penche sur la première traduction latine du terme δημιουργός :

> Πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ᾽ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. Ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὗ δ᾽ ἂν εἰς γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρώμενος, οὐ καλόν.[162]
>
> Or, tout ce qui naît naît nécessairement sous l'effet d'une certaine cause, car il est impossible pour toute chose d'avoir une naissance sans cause. Donc, toute chose dont un artisan, portant chaque fois son regard sur ce qui se tient identique, se servant en outre d'une telle chose comme modèle, fabrique la forme et la puissance, est de cette façon nécessairement accomplie comme belle. En revanche, toute chose dont il fabrique la forme et la puissance, portant son regard sur ce qui est né, se servant en outre d'un modèle engendré, ne sera pas accomplie comme belle.
>
> *Omne autem quod gignitur ex aliqua causa gigni necesse est ; nullius enim rei causa remota reperiri origo potest. Quocirca si is qui aliquod munus efficere molitur, eam speciem, quae semper eadem est, intuebitur atque id sibi proponet exemplar, praeclarum opus efficiat necesse est ; sin autem eam quae gignitur, numquam illam, quam expetet, pulchritudinem consequetur.*[163]
>
> Or, tout ce qui naît, naît nécessairement sous l'effet d'une certaine cause ; car, on ne peut trouver l'origine d'aucune chose qui soit dépourvue de cause. C'est pourquoi, si celui qui entreprend de réaliser une certaine œuvre porte son regard sur la forme qui est toujours la même, et qu'il la prend pour modèle, il produira nécessairement un ouvrage admirable ; mais s'il porte son regard sur la forme qui naît, jamais il n'obtiendra la beauté qu'il recherche.

[162] Platon, *Ti.* 28a4-b2.
[163] Cicéron, *Tim.* II, 3-4.

Cicéron traduit ὁ δημιουργός par la relative substantivée *is qui aliquod munus efficere molitur*. Alors qu'il utilise par la suite des qualificatifs qui permettent de faire du dieu l'artisan du monde ordonné, le choix d'une relative dans cet extrait se justifie probablement par la volonté d'être explicite lorsqu'il transpose l'image du dieu comme δημιουργός. Et, comme chaque fois que Cicéron cherche à être explicite, il introduit des nuances particulièrement intéressantes pour nous qui cherchons à interpréter sa lecture du texte. Ces nuances sont d'autant plus significatives qu'elles apparaissent lors de la première mention du terme dans la partie traduite par Cicéron.

La première mention du terme δημιουργός dans le texte grec ne qualifie pas encore précisément le dieu, mais il s'agit plutôt, comme l'indique l'éventuel, d'un cas général où le terme grec désigne n'importe quel artisan. Dans sa traduction, Cicéron ne fait pas du δημιουργός un personnage indéfini – ce qu'il aurait pu faire avec le pronom *aliquis* par exemple[164] ; en revanche il transfère ce caractère indéfini à l'objet que l'artisan produit en employant *aliquod*[165]. Quant au travail de fabrication artisanale, il est évoqué à travers l'emploi du verbe *efficere*, qui annonce les usages d'*effector* ou d'*efficiens* dans la suite du texte. Mais Cicéron ajoute le verbe *molior*, qui évoque la notion d'effort et d'action laborieuse et donne une valeur conative à la périphrase verbale. Alors que N. Lambardi voit dans cette relative l'expression parfaite de la pensée de Platon[166], C. Lévy note que Cicéron introduit l'idée d'un « processus psychologique » et une « distance temporelle entre le projet et sa réalisation »[167]. Par conséquent, alors que la formulation du texte grec est générale et pourra s'appliquer au dieu dans un second temps, la formulation latine, selon C. Lévy, qui introduit l'effort et le processus psychologique, ne semble pas pouvoir être appliquée par la suite à la divinité. Il faut également noter que le produit de la fabrication artisanale est désigné, en latin, par le terme *munus*, qui désigne à la fois la charge (politique, administrative) et le présent ou la faveur – sens mobilisé dans les dernières lignes du *Timaeus* pour désigner la philosophie comme un bienfait donné par le *munus deorum*, la faveur des dieux[168]. Ce jeu de référence quasi-circulaire permet de donner, *a posteriori*, une plus grande valeur à l'objet produit par le dieu-artisan.

L'accentuation, dans le texte latin, de l'effort fourni par l'artisan pour produire un ouvrage ne se limite pas à cet extrait. Cicéron associe *molior* et *efficere* en deux autres

[164] C'est ce que suggère à juste titre C. LEVY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 100.
[165] C'est ce qui fait dire à N. Lambardi que la traduction cicéronienne « s'inscrit parfaitement dans le processus logique démontré par le texte de Platon » N. LAMBARDI, *Il* Timaeus *ciceroniano*, *op. cit.*, p. 107.
[166] N. LAMBARDI, *Il* Timaeus *ciceroniano*, *op. cit.*, p. 107.
[167] C. LÉVY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 100.
[168] Cicéron, *Tim.* XIV, 52. Platon propose un plus neutre ἐκ θεῶν pour désigner l'origine du bienfait qu'est la philosophie (*Ti.* 47b2).

occasions : lorsqu'il nomme le dieu *effector mundi et molitor deus*[169] et lorsqu'il précise la façon dont le dieu compose le monde.

> Ὅθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίει.[170]
>
> De là, commençant à le constituer à partir de feu et de terre, le dieu créait le corps du tout.
>
> *Quam ob rem mundum efficere moliens deus terram primum ignemque iungebat.*[171]
>
> C'est pourquoi, entreprenant de réaliser le monde, le dieu assemblait d'abord la terre et le feu.

Cicéron inverse ici les actions du dieu réparties entre participe et verbe à l'indicatif imparfait – ce qui correspond aux usages respectifs des deux langues. Là où Platon indique que le dieu « créait le corps du tout » en employant un imparfait à valeur conative que Cicéron applique à *iungebat*, le philosophe romain précise *moliens efficere mundum*. Cette transposition a deux effets. D'une part, la mention du corps est alors évacuée et l'action appliquée au monde en entier. D'autre part, la notion d'effort est ajoutée à travers le participe présent *moliens*, qui détermine les modalités de l'action principale. Notons également l'emploi de *molitus est* pour introduire le récit du mélange de l'âme du monde[172]. Enfin, le sémantisme de *molior* est évoqué à travers le substantif correspondant, *molitio*, lorsque Cicéron s'interroge sur la raison *quae impulerit eum, qui haec machinatus sit, ut originem rerum et molitionem nouam quaereret*[173] (« qui a poussé celui qui a combiné ces choses à chercher l'origine des choses et cette entreprise sans précédent »). L'association entre *molitio* et *quaereret* souligne plus nettement encore l'effort fourni par le dieu pour produire le monde ordonné, ainsi que l'écart temporel entre l'impulsion de l'action du dieu et son résultat[174]. Ces différents emplois tout au long du texte soumettent donc l'activité divine à une dimension conative, que le texte grec ne met pas aussi explicitement en avant.

Comment expliquer que Cicéron fasse ainsi du dieu un artisan caractérisé notamment par l'effort qu'il fournit pour produire quelque chose ? Là encore, c'est le discours de l'épicurien Velléius dans le *De natura deorum* qui fournit des éléments de réponse :

---

[169] Cicéron, *Tim.* V, 17.
[170] Platon, *Ti.* 31b6-8.
[171] Cicéron, *Tim.* IV, 13.
[172] Cicéron, *Tim.* VII, 21.
[173] Cicéron, *Tim.*, II, 9.
[174] C. LÉVY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 102. Nous analysons plus précisément ce passage dans la suite de ce chapitre, p. 433-437.

Et quaerere a nobis, Balbe, soletis quae uita deorum sit quaeque ab iis degatur aetas. Ea uidelicet qua nihil beatius, nihil omnibus bonis affluentius cogitari potest. Nihil enim agit, nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur, sua sapientia et uirtute gaudet, habet exploratum fore se semper cum in maximis tum in aeternis uoluptatibus. Hunc deum rite beatum dixerimus, uestrum uero laboriosissimum. Siue enim ipse mundus deus est, quid potest esse minus quietum quam nullo puncto temporis intermisso uersari circum axem caeli admirabili celeritate ? Nisi quietum autem nihil beatum est. Siue in ipso mundo deus inest aliquis qui regat, qui gubernet, qui cursus astrorum, mutationes temporum, rerum uicissitudines ordinesque conseruet, terras et maria contemplans hominum commoda uitasque tueatur ne ille est inplicatus molestis negotiis et operosis. Nos autem beatam uitam in animi securitate et in omnium uacatione munerum ponimus. Docuit enim nos idem qui cetera, natura effectum esse mundum, nihil opus fuisse fabrica, tamque eam rem facilem quam uos effici negetis sine diuina posse sollertia, ut innumerabiles natura mundos effectura sit, efficiat, effecerit.[175]

Et vous nous demandez souvent aussi, Balbus, quelle est la vie des dieux et quelle existence ils mènent. C'est évidemment la vie la plus heureuse, la plus comblée de biens de toutes sortes qu'on puisse imaginer. Dieu ne fait rien, nulle occupation ne l'entrave, il ne se livre à aucun travail, sa sagesse et sa vertu lui apportent la joie, il a la certitude de vivre toujours au milieu de plaisirs non seulement extrêmes mais éternels. Voilà le dieu que nous pouvons à bon droit appeler bienheureux, tandis que le vôtre est vraiment surchargé de travail. En effet, si c'est le monde lui-même qui est dieu, que peut-il y avoir de moins reposant que de tourner sans un instant de répit autour de l'axe du ciel, avec une rapidité prodigieuse ? Or, sans repos, point de bonheur. Mais si dans le monde lui-même il y a un dieu chargé de le conduire, de le gouverner, d'assurer le cours des astres, le retour des saisons, la succession bien réglée de toutes choses, de surveiller les continents et les mers pour sauvegarder les intérêts et la vie des hommes, voilà certes un dieu empêtré dans des tâches pénibles et laborieuses ! Pour nous, le bonheur consiste dans la tranquillité de l'âme et l'exemption de toutes charges. Car celui à qui nous devons tout notre savoir nous a appris que le monde a été fait par la nature, sans qu'on ait eu besoin de le fabriquer, et que cette opération, que vous dites impossible sans une habileté divine, est si facile que la nature produira, produit, a produit des mondes innombrables.

Velléius s'adresse ici au stoïcien Balbus et apporte une contradiction épicurienne à la théorie du labeur divin. En effet, pour les épicuriens, les dieux vivent une vie bienheureuse, qui implique le repos. Velléius s'oppose ainsi à toute conception de l'activité divine comme laborieuse, usant du même vocabulaire que Cicéron emploie dans son *Timaeus* pour décrire l'activité du dieu : *moliri*, *efficere*, *fabricari*, *opus* et même *munus*. Ces arguments ne sont pas

[175] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 50-53. Trad. C. Auvray-Assayas.

dirigés uniquement contre les Stoïciens, mais également contre Platon et son *Timée*, puisque les deux doctrines mettent en scène, selon les épicuriens, des dieux laborieux[176].

Or, cette critique épicurienne du travail divin rappelle l'argumentation d'Aristote dans le *De caelo* : l'âme du monde doit être bienheureuse et sans peine, elle ne peut donc pas avoir la charge de mouvoir le monde[177]. Dans la présentation de la physique péripatéticienne faite par le personnage de Cicéron dans le *Lucullus*, on trouve à nouveau une critique de l'activité divine :

> *Negas sine deo posse quicquam. Ecce tibi e transuerso Lampsacenus Strato, qui det isti deo inmunitatem magni quidem muneris – sed cum sacerdotes deorum uacationem habeant, quanto est aequius habere ipsos deos : negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum, quaecumque sint docet omnia effecta esse natura, nec ut ille qui asperis et leuibus et hamatis uncinatis que corporibus concreta haec esse dicat interiecto inani : somnia censet haec esse Democriti non docentis sed optantis ; ipse autem singulas mundi partes persequens quidquid aut sit aut fiat naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus. Ne ille et deum opere magno liberat et me timore ! Quis enim potest, cum existimet curari se a deo, non et dies et noctes diuinum numen horrere et si quid aduersi acciderit, quod cui non accidit, extimescere ne id iure euenerit ? Nec Stratoni tamen adsentior nec uero tibi ; modo hoc modo illud probabilius uidetur.*[178]
>
> Tu affirmes que rien ne pourrait exister sans dieu. Mais voici venir à la traverse Straton de Lampsaque qui dispense ton dieu d'une grande charge, assurément – mais les prêtres des dieux n'en ayant aucune, il est bien plus juste que les dieux soient les bénéficiaires de la dispense ; Straton refuse d'avoir recours à une main-d'œuvre divine pour fabriquer le monde. Tout ce qui existe est entièrement l'œuvre de la nature, voilà ce qu'il enseigne, sans suivre pour autant celui qui prétend que notre monde est un agglomérat de corpuscules hérissés et lisses, pointus et crochus, avec du vide entre eux – rêveries de Démocrite, pense Straton, non pas un enseignement, mais l'expression d'un désir ; quant à lui, passant en revue les diverses parties du monde, il enseigne que tout ce qui existe ou vient à l'existence est produit ou l'a été par des poids et des mouvements naturels. Oui ! il délivre dieu d'un grand travail, et moi d'une grande crainte ! Qui, en effet, pourrait croire qu'un dieu s'occupe de lui, sans trembler d'effroi jour et nuit à l'idée du divin pouvoir et sans redouter qu'il lui arrive malheur – mais à qui n'en arrive-t-il pas ! –, de l'avoir mérité ? Pourtant, je ne donne pas mon

[176] Il en allait de même lorsque Velléius renvoyait dos à dos l'artisan divin platonicien et la Providence stoïcienne dans *Nat. Deor.* I, 18.

[177] Aristote, *De caelo*, II, 1, 284a27-35 : Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὑπὸ ψυχῆς εὔλογον ἀναγκαζούσης μένειν ἀΐδιον· οὐδὲ γὰρ τῆς ψυχῆς οἷόν τ' εἶναι τὴν τοιαύτην ζωὴν ἄλυπον καὶ μακαρίαν· ἀνάγκη γὰρ καὶ τὴν κίνησιν μετὰ βίας οὖσαν, εἴπερ κινεῖ φέρεσθαι πεφυκότος τοῦ πρώτου σώματος ἄλλως καὶ κινεῖ συνεχῶς, ἄσχολον εἶναι καὶ πάσης ἀπηλλαγμένην ῥαστώνης ἔμφρονος […] (« D'ailleurs, il n'est pas non plus raisonnable que le ciel demeure éternellement en y étant contraint par une âme ; car il n'est pas possible qu'une telle vie soit pour l'âme exempte de peine et bienheureuse » Trad. C. Dalimier et P. Pellegrin).

[178] Cicéron, *Luc.* 121. Trad. J. Kany-Turpin.

assentiment à Straton, ni à toi, du reste. C'est tantôt ton opinion, tantôt la sienne, qui me paraît la plus probable.

Comme Velléius, Straton de Lampsaque, philosophe péripatéticien et successeur de Théophraste, refusait, selon Cicéron, toute activité artisanale au dieu, en employant des termes similaires à ceux du *Timaeus* (*opus, fabricare*). Straton formulait en effet la thèse selon laquelle le dieu est indépendant de la nature, ce qui le « libère d'un grand travail ». Les arguments de Straton sont utilisés par Cicéron ici comme une attaque envers la doctrine d'Antiochus d'Ascalon, très proche, sur ce point, de celle des stoïciens[179], mais aussi, et plus particulièrement, envers le panthéisme stoïcien[180]. D'après les arguments attribués ici à Straton, sa physique avait des points communs avec celle des atomistes épicuriens, et ses arguments rappellent en effet la réplique précédemment citée de Velléius. Mais les enjeux polémiques de ce passage sont cependant différents de l'extrait du *De natura deorum*. Straton souligne nettement son désaccord avec Démocrite, en faisant de la thèse atomiste l'expression des « rêveries » du philosophe grec[181]. La thèse de Straton doit bien être rattachée à une pensée aristotélicienne, qui s'oppose à la thèse du dieu laborieux[182], qu'elle soit défendue par les stoïciens ou les platoniciens.

Par conséquent, la notion d'effort qui est mise en valeur dans le *Timaeus* peut être interprétée comme une allusion aux objections aristotéliciennes à la thèse platonicienne. En effet, dans tous les passages concernés, l'effort fourni par le dieu-artisan est mis en valeur voire ajouté par Cicéron. De la même façon qu'il met en valeur ce qui est considéré par Aristote comme une contradiction, à savoir le caractère à la fois engendré et éternel du monde ordonné, Cicéron souligne ici le travail fourni par l'artisan divin. Comme dans le chapitre précédent, il nous semble que ce choix peut s'expliquer si on replace la *translatio* du *Timée* dans le cadre du dialogue que Cicéron projetait d'écrire. Dans un dialogue mettant notamment en scène un péripatéticien, Cicéron met en valeur l'effort fourni par le dieu platonicien de façon à permettre

[179] À propos de l'usage, par Carnéade notamment, de la cosmologie de Straton de Lampsaque contre les stoïciens, voir C. LEVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 577.
[180] T. BENATOUÏL, « L'*aponia* divine entre physique, éthique et théologie chez Aristote et dans le Lycée », dans C. Cerami (éd.), *Nature et sagesse : les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne. Recueil de textes en hommage à Pierre Pellegrin*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2014, p. 376-377.
[181] Sur l'opposition de Straton à Démocrite, voir P. PELLEGRIN, « La physique de Straton de Lampsaque. Dans la lignée de G. Rodier », dans M.-L. Desclos et W. W. Fortenbaugh (éd.), *Strato of Lampsacus : text, translation, and discussion*, London New York, Routledge, 2011, p. 239-261, en particulier p. 247-256. J. Mansfield a suggéré que l'attaque contre Démocrite était dirigée contre Épicure, contemporain de Straton. Voir J. MANSFELD, « A Theophrastean Excursus on God and Nature and Its Aftermath in Hellenistic Thought », *Phronesis*, vol. 37, nº 3, Brill, 1992, p. 332-333.
[182] Sur l'aristotélisme de Straton, voir P. PELLEGRIN, « La physique de Straton de Lampsaque », *op. cit.* ; T. BENATOUÏL, « L'*aponia* divine entre physique, éthique et théologie chez Aristote et dans le Lycée », *op. cit.*, p. 376.

l'émergence d'un débat contradictoire. En faisant nettement du dieu de Platon un dieu laborieux dans sa *translatio*, Cicéron offre des « prises » à un interlocuteur qui s'oppose à une telle thèse et ouvre la polémique. Nous ne prétendons pas déduire du texte latin que Cicéron s'opposerait à la thèse péripatéticienne qui critique le labeur divin, ni qu'il la suit, car il nous semble qu'il n'est pas possible de déduire de cette *translatio* les positions de Cicéron sur la physique en général. En revanche, le lexique et les tournures employées suggèrent, à notre avis, que Cicéron intègre à sa *translatio* les objections des épicuriens et des péripatéticiens, de manière à susciter le débat et la discussion philosophique.

On peut alors affiner notre lecture de l'opposition entre l'*effector mundi*, tiré de Platon, et le *moderator*, issu d'Aristote, que l'on a relevée dans les *Tusculanes*. Pour plus de clarté, nous nous permettons de citer à nouveau cet extrait :

> *Haec igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumusne dubitare quin iis praesit aliquis vel effector, si haec nata sunt, ut Platoni videtur, vel, si semper fuerunt, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris ?*[183]
>
> Quand donc nous voyons ces spectacles et mille autres semblables, pouvons-nous douter qu'il y préside un être, soit un producteur, si le monde a eu naissance, comme Platon le pense, ou, s'il a toujours été, comme en juge Aristote, un régulateur de cette si grande œuvre, de ce si grand ouvrage ?

Ce qui oppose le *moderator* et l'*effector* c'est la naissance ou non du monde. Si notre lecture du *Timaeus* est juste, et que Cicéron insiste en effet sur le labeur exercé par le dieu du *Timée*, on peut en déduire, par contraste, que le *moderator*, qui « donne la direction » au monde, se caractérise également par l'absence d'effort, ce qui correspond tout à fait aux caractéristiques du premier moteur immobile.

2.3. *Point d'étape*

En passant en revue les choix lexicaux et syntaxiques opérés par Cicéron qui qualifient le dieu de géniteur du monde, de l'âme ou des autres divinités, ou d'artisan du cosmos ou du corps du monde, nous avons pu souligner plusieurs éléments que nous rassemblons ici pour la clarté de l'exposé. Dans un premier temps, certains choix cicéroniens mettent en valeur des caractéristiques du dieu platonicien qui sont incompatibles avec le *moderator* aristotélicien. Dans un second temps, nous avons pu remarquer que le traducteur Cicéron tend à répartir la dichotomie géniteur/artisan entre âme et corps du monde.

[183] Cicéron, *Tusc.* I, 70.

Les représentations du dieu cicéronien mettent en effet en valeur des caractéristiques qui s'inscrivent dans le débat philosophique entre académiciens et péripatéticiens au sujet du *Timée*. Le fait que Cicéron s'abstienne d'employer les termes habituels pour désigner un père et ses enfants lorsqu'il parle du dieu et des autres divinités montre notamment qu'il prend en considération les enjeux polémiques de cette relation entre dieux, qui renvoie à l'opposition entre lecture littérale et lecture métaphorique. En choisissant *parens* plutôt que *pater* (alors qu'il emploie justement *pater* ailleurs) et la relative *qui erant ab eo creati* pour παῖδες, il s'éloigne des représentations mythiques et préserve la possibilité d'une lecture métaphorique.

À cela s'ajoute, outre la grande précision dont fait preuve Cicéron lorsqu'il représente le dieu comme un artisan, l'insistance sur l'effort fourni par le dieu pour fabriquer l'univers ordonné. L'usage de *molior* et de ses composés, qui n'a pas de correspondance dans le texte grec, renvoie indirectement au débat concernant l'*aponia* divine. Là encore, ce sont les contre-arguments aristotéliciens qui sont mobilisés en filigrane. Les représentations du dieu comme figure de production dans le texte latin, et donc de cause efficiente, prennent tout leur sens lorsqu'on les replace dans le contexte des critiques aristotéliciennes du *Timée*. Il apparaît alors nettement que le *deus Platonis* est envisagé dans le cadre d'un antagonisme rigidifié entre Platon et Aristote. Il apparaît en effet « rigidifié » non pas parce que Cicéron accentue ou reprend à son compte les objections d'Aristote, mais plutôt parce qu'il met l'accent, *a posteriori*, sur les éléments du *Timée* qu'Aristote a critiqués – ce que Platon ne pouvait évidemment pas faire.

Le second point qui ressort de nos analyses, et qui fait ici office d'*addendum* à notre démonstration, concerne la répartition subtile faite par Cicéron entre l'âme et le corps du monde. En effet, si Cicéron ne marque pas particulièrement de préférence quand il s'agit d'exprimer la venue à l'être du monde dans son entièreté, on a pu remarquer que l'image de l'engendrement était mise en valeur lorsque son objet était l'âme du monde et au contraire qu'elle était moins souvent appliquée concernant le corps du monde. À l'inverse, l'image de la fabrication artisanale est moins employée par Cicéron lorsqu'il s'agit de l'âme du monde pour être finalement mise en valeur à propos du corps du monde. Il apparaît ainsi que Cicéron a tendance à répartir les représentations du dieu en fonction de ce qu'il produit – sans pour autant en faire une séparation systématique. Dans les passages que nous avons analysés, c'est le cas, par exemple, en *Tim.* VIII, 26 où Cicéron distingue nettement les actions du dieu : le corps du monde est *fabriqué* tandis que l'âme du monde *engendrée*. Il en va de même en *Tim.* IV, 12, où toute mention de production artisanale est supprimée dans le texte latin par rapport au texte grec qui fait cohabiter les deux sémantismes.

Cette répartition n'est pas systématique pour autant. Dans un passage du *Timaeus*, Cicéron conserve des éléments renvoyant à l'image d'une fabrication à propos de l'âme du monde : il s'agit du récit du mélange des ingrédients de l'âme du monde[184]. Dans le texte de Platon, ce récit est chargé de références à la métallurgie à travers l'image du mélange. Platon use notamment des verbes συγκεράννυμι et μίγνυμι, qui renvoient à l'idée de mélange, qu'il s'agisse de vins ou de métaux. De son côté, Cicéron choisit *admiscere, permiscere,* et *temperare*. Les verbes composés de *miscere* sont issus de la même racine que le grec μίγνυμι ; le verbe *temperare*, même s'il est un calque sémantique de κεράννυμι probablement fondé sur une erreur[185], renvoie également à la notion de mélange. Les choix lexicaux de Cicéron soulignent sa volonté de mettre en valeur l'image, déjà présente dans le texte de Platon, d'un dieu qui mélange des ingrédients ensemble. En outre, l'effort que fait Cicéron pour conserver l'image du mélange dans son texte explique même, à notre sens, un choix lexical pourtant particulièrement étonnant à première vue. En effet, parmi les « ingrédients » utilisés par le dieu pour faire le mélange de l'âme du monde, il y a de l'οὐσία, du même et de l'autre. Le substantif οὐσία, pourtant transposé par *aeternitas* en *Tim.* III, 8[186], devient, dans le texte de Cicéron, *materia*[187]. Ce choix paraît *a priori* étonnant car le terme latin *materia* a plusieurs acceptions contradictoires, qui ne semblent pas correspondre à l'οὐσία platonicienne. En effet, chez Cicéron, *materia* peut renvoyer à l'ἀρχή des physiciens ioniens[188], aux atomes dans la doctrine épicurienne[189], à l'ὕλη des péripatéticiens et des stoïciens[190], et même, à la χώρα du *Timée*[191]. Il apparaît alors que si l'on prend le terme *materia* dans son sens aristotélicien, c'est-à-dire en considérant qu'elle signifie « ce à partir de quoi » l'âme est faite, on comprend que Cicéron donne bien à *materia* le sens d'« ingrédient » d'un mélange.

Or, dans le *Timée*, l'âme du monde tient une position intermédiaire entre l'intelligible et le sensible, puisqu'elle est faite à partir d'un mélange d'οὐσία, de même et d'autre. C'est ce qui

---

[184] Platon, *Ti.* 35a1-b3 et Cicéron, *Tim.* VII, 21-22.
[185] C. Nicolas montre que *temperare* et à sa suite *intemperantia* ont pris des sens issus de deux homophones grecs aux sens différents : ἀκρᾱσία, l'absence de mélange, et ἀκρᾰσία, l'absence de contrôle. Ainsi *temperare*, qui signifie d'abord « garder la mesure, être modéré », a pris également le sens de « mélanger » à la suite d'un « contre-sens historique ». Voir C. NICOLAS, *Utraque lingua*, *op. cit.*, p. 226-228. Voir aussi l'article, plus ancien, d'É. DES PLACES, « L'équivalence *kerannymai-temperari* », *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, vol. 16, 1942, p. 143-145.
[186] Voir chapitre 5, p. 299-304.
[187] Cicéron, *Tim.* VII, 21-22 et VIII, 27. Sur les enjeux de la traduction d'οὐσία par *materia*, nous nous permettons de renvoyer à J. RAVAUTE, « Les traductions d'οὐσία dans le *Timée* cicéronien », *op. cit.*.
[188] Cicéron, *Luc.* 118.
[189] Cicéron, *Fin.* I, 18.
[190] Cicéron, *Acad.* I, 6 et I, 24.
[191] Cicéron, *Luc.* 118. Nous avons tenté de montrer ailleurs que ce n'était pas le seul substantif *materia* qui désignait la χώρα mais le syntagme *materia in se omnia recipiente*. Voir J. RAVAUTE, « Les traductions d'οὐσία dans le *Timée* cicéronien », *op. cit.*, p. 83-84.

explique sa capacité à établir une connaissance ou une croyance en fonction de son appréhension de l'intelligible ou du sensible[192]. Il semble par conséquent que si l'âme peut être à la fois métaphoriquement « engendrée » et « produite à partir d'un mélange », c'est en vertu de cette double participation à l'intelligible et au sensible. Le corps du monde, en revanche, n'est jamais présenté comme « engendré » dans le texte latin[193] – sauf lorsqu'il fait implicitement partie du monde tout entier. On peut suggérer que les choix de Cicéron en ce qui concerne les images employées se fondent sur l'appartenance à l'intelligible ou au sensible : ce qui est sensible (le corps du monde) peut être, de façon imagée, « fabriqué » ; ce qui a part au sensible et à l'intelligible, comme l'âme, peut être, de façon imagée, « engendré » *et* « fabriqué ».

Cependant, le terme le plus fréquent pour désigner le producteur du monde ordonné en latin reste le substantif *deus*. En cela, Cicéron suit Platon, qui emploie le plus souvent θεός. A-t-il pour autant la même conception de la divinité que le philosophe grec ?

3. La psychologie du dieu du *Timaeus*

De façon attendue, c'est le terme *deus* que Cicéron emploie le plus souvent pour désigner la divinité du *Timée*[194]. Il importe désormais de nous pencher sur les caractéristiques attribuées par Cicéron à la divinité. Nous nous pencherons sur trois points saillants du *Timaeus*, qui font tous apparaître un processus psychologique à l'œuvre dans la production du monde : le rapport du dieu à l'éternité, le rôle de la *uoluntas* dans la description de ses actions, et enfin, la

[192] Platon, *Ti.* 37a-c.
[193] Voir par exemple Platon, *Ti.* 34a6-7 : Ἐπὶ δὲ τὴν περίοδον ταύτην ἅτ' οὐδὲν ποδῶν δέον ἀσκελὲς καὶ ἄπουν αὐτὸ ἐγέννησεν. Et la traduction de Cicéron, *Tim.* VI, 19 : *Ad hanc igitur conuersionem, quae pedibus et gradu non egeret, ingrediendi membra non dedit.*
[194] Platon parle du θεός à 8 reprises dans la partie du *Timée* que Cicéron a traduite. Dans le *Timaeus*, Cicéron emploie *deus* à 12 reprises pour désigner la divinité. Sur ces 12 occurrences, 6 sont employées alors que Platon ne mentionne le sème de la divinité (Cicéron, *Tim.* IV, 11 ; IV, 12 ; V, 17 ; VI, 21 ; VIII, 26 ; XI, 40).

caractérisation de sa *probitas* comme *causa iustissima*, qui suggère l'existence d'un plan au-dessus de la divinité – et en cela, Cicéron s'écarte de Platon.

3.1. *Un dieu éternel qui précède un monde éternel*

La question du temps et de l'éternité est un élément auquel Cicéron est particulièrement attentif dans le *Timaeus*. Rappelons que l'*aeternitas* est intrinsèquement liée à l'ontologie présentée dans le texte cicéronien, au point que Cicéron transpose οὐσία par *aeternitas*[195]. Cette ontologie commande le rapport du sensible au temps et à l'éternité : Cicéron précise également volontiers que le monde ordonné produit par le dieu est *aeternus*, alors que Platon ne le précise pas. Nous avons vu que ce réagencement en latin des arguments de Platon permet d'inscrire le *Timaeus* dans le débat lancé par Aristote.

Or, on retrouve le même phénomène dans le traitement du dieu, puisque Cicéron précise que le dieu aussi est éternel quand Timée ne le fait pas nécessairement. Nous focaliserons notre attention sur deux passages particulièrement intéressants. Le premier pose des questions d'interprétation du texte latin :

> Οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λεῖον καὶ ὁμαλὸν πανταχῇ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν […].[196]
>
> Tout cela donc, tenu comme raisonnement du dieu qui est toujours à propos de celui qui doit être un jour, créa un corps, lisse, uni, à égale distance en tout point du centre, entier et complet à partir de corps complets.
>
> *Haec deus is qui erat, de aliquando futuro deo cogitans leuem illum effecit et undique aequabilem et a medio ad summum parem et perfectum atque absolutum ex absolutis atque perfectis.*[197]
>
> Le dieu qui était, réfléchissant à cela au sujet du dieu qui serait un jour, réalisa [notre monde] lisse, uniforme de toutes parts, la distance depuis son centre jusqu'à l'extrémité étant égale, accompli et achevé à partir de choses achevées et accomplies.

Le traitement de la temporalité de la divinité qui pense le monde et du dieu-monde semble différer entre le texte grec et le texte latin. Dans le texte de Platon, cette phrase résomptive rappelle le caractère raisonné de l'action du dieu lorsqu'il fabrique le monde. Le récit de Timée rapporte ainsi le raisonnement (λογισμός) du dieu et oppose la temporalité du

[195] Voir chapitre 5, p. 299-304.
[196] Platon, *Ti.* 34a8-b3.
[197] Cicéron, *Tim.* VI, 20.

dieu et celle de son œuvre dans une formulation chiasmatique : le dieu « est toujours » (ὄντος ἀεί), quand le dieu-monde issu d'un raisonnement (ou d'un calcul) « sera un jour » (ποτὲ ἐσόμενον). Cicéron conserve cette structure, mais il est frappant de voir qu'il n'exprime pas l'éternité du dieu – du moins pas de la même façon que ne le fait le texte grec, puisque, d'une part, il ne traduit pas l'adverbe ἀεί et que, d'autre part, il emploie l'imparfait plutôt que le présent. À l'inverse, la traduction latine *aliquando futuro deo* conserve les mêmes procédés syntaxiques que le grec (participe futur et adverbe temporel indéfini).

Le choix de l'imparfait latin donne l'impression que le dieu est un « dieu du passé », dont l'existence aurait une fin, par opposition aux dieux qu'il fabrique, qui seraient des « dieux du futur »[198]. Or, si Platon précise que l'existence du dieu n'a pas de fin, il précise que son activité de production prend fin et que le dieu entre dans une phase de repos après avoir prescrit aux autres divinités leurs tâches[199]. On pourrait interpréter le choix de Cicéron au prisme de l'action du dieu, mais dans ce cas, l'usage du verbe *esse* reste problématique, d'autant plus que l'association du verbe εἶναι et de l'adverbe ἀεί n'a pas été comprise de cette façon dans un passage précédent. En effet, ce syntagme renvoie, dans la partie « introductive » du discours de Timée[200], à l'οὐσία par opposition à la γένεσις, que Cicéron oppose selon les termes *aeternitas* et *quod ortum est*[201]. De plus, il se trouve que dans la suite directe de notre passage, Cicéron précise, par un ajout, que le dieu est bel et bien *aeternus* – il faut par conséquent trouver une autre explication à cet usage de l'imparfait :

> Ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψεν, καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησεν, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ. Διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.[202]
>
> Ayant placé une âme en son centre, il l'étendit entièrement et en enveloppa encore le corps depuis l'extérieur, et en tant que cercle tournant en cercle, il constitua donc un ciel unique, seul, solitaire, et qui pouvait, grâce à sa vertu, vivre avec lui-même sans avoir besoin de rien d'autre, étant suffisamment familier et ami de lui-même. C'est pour toutes ces raisons qu'il l'engendra en tant que dieu bienheureux.

[198] C. LÉVY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 102.
[199] Platon, *Ti.* 42e5-6 : Καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει (« Et le dieu, ayant ainsi réparti toutes ces [âmes], demeurait dans la disposition qui lui était habituelle »).
[200] Cette partie que Socrate lui-même nomme προοίμιον (*Ti.* 29d5).
[201] Voir le chapitre précédent, p. 299-304.
[202] Platon, *Ti.* 34b3-9.

Animum autem ut in eo medio conlocauit, ita per totum tetendit ; deinde eum circumdedit corpore et uestiuit extrinsecus caeloque soliuago et uolubili et in orbem incitato conplexus est, quod secum ipsum propter uirtutem facile esse posset nec desideraret alterum, satis sibi ipsum notum et familiare. Sic deus ille aeternus hunc perfecte beatum deum procreauit.[203]

Quant à l'âme, il la plaça au centre, mais l'étendit entièrement ; ensuite il l'enveloppa d'un corps, la revêtit de l'extérieur et l'entoura d'un ciel au roulement solitaire et à l'impulsion circulaire, qui pût grâce à sa vertu rester facilement avec lui-même sans avoir besoin de rien d'autre, suffisamment familier et ami de lui-même. C'est de cette façon que ce dieu-là, éternel, engendra ce dieu-ci parfaitement heureux.

Dans le texte grec, Platon ne nomme pas le dieu, qui est le sujet sous-entendu du verbe ἐγεννήσατο. Cicéron fait le choix de préciser *deus ille aeternus*, soulignant ainsi le caractère éternel du *deus qui erat*. En traduisant ainsi, il attribue à la divinité qui engendre et à celle qui est engendrée la même désignation divine, donnant au premier la caractéristique de l'éternité et au second la béatitude parfaite (*perfecte beatum*[204]). Cicéron a par conséquent conscience de l'éternité du dieu, et on ne peut pas lire l'expression *deus qui erat* comme une façon pour l'Arpinate de placer le dieu dans le passé. En revanche, l'adjectif *aeternus*, on l'a vu, est particulièrement ambigu et malgré la traduction d'οὐσία par *aeternitas*, il ne renvoie pas uniquement à l'intelligible, puisque Cicéron l'emploie également pour qualifier le monde en tant qu'image sensible du modèle intelligible[205].

Dans ces conditions, on peut faire l'hypothèse suivante pour proposer une lecture cohérente de ces quelques lignes du *Timaeus*. L'opposition entre le *deus qui erat* et le *aliquando futurus deus* intervient dans le cadre du raisonnement mené par le dieu pour fabriquer le monde. Le *deus qui erat* est le dieu « qui était *déjà* » lorsque le raisonnement est mené, alors que le dieu fabriqué est sur le point d'être, lorsque le raisonnement se sera concrétisé. Ainsi, en comprenant *deus qui erat* dans le sens *deus qui iam erat*, on peut supposer que Cicéron comprend la capacité de raisonnement du dieu comme un processus temporel : le dieu, d'abord, raisonne, puis met en place son projet. Or, il est tout à fait possible de lire le texte grec en dehors de ce prisme temporel : le dieu raisonne et le monde est engendré, sans que ces deux actions n'entretiennent de relation chronologique spécifique. Cette analyse rejoint ce que C. Lévy a déjà souligné

[203] Cicéron, *Tim.* VI, 20-21.
[204] L'ajout de l'adverbe *perfecte* fait dire à C. Lévy que Cicéron « réduit la différence entre le dieu créé et le démiurge » puisque le vocabulaire choisi par Platon, εὐδαίμονα, est plus neutre. Voir C. LÉVY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 102.
[205] Cicéron, *Tim.* II, 7 et notre analyse au chapitre précédent. Voir aussi S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 219-221.

concernant la périphrase *is qui aliquod munus efficere molitur* (Cicéron, *Tim.* II, 4) : Cicéron introduit ainsi un « *psychological process* […] *and a temporal distance between the project and its realization*[206] ».

En guise d'appui à cette hypothèse, revenons à l'analyse du premier extrait du texte grec et de sa traduction :

> Οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λεῖον καὶ ὁμαλὸν πανταχῇ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν […].[207]
>
> Tout cela donc, tenu comme raisonnement du dieu qui est toujours à propos de celui qui doit être un jour, créa un corps, lisse, uni, à égale distance en tout point du centre, entier et accompli à partir de corps accomplis.

Syntaxiquement, le sujet du participe aoriste passif λογισθεὶς est οὗτος πᾶς, auquel est ajouté λογισμὸς qui, sans article, prend la fonction d'attribut (littéralement – et dans une langue peu correcte – « tout cela ayant été raisonné comme raisonnement »). Οὗτος πᾶς est également le sujet, au nominatif, du verbe conjugué à un mode personnel ἐποίησεν : c'est ce pronom démonstratif, qui a pour référent un raisonnement qui produit le corps du monde. En un mot, le raisonnement du dieu est ici l'agent, syntaxiquement du moins, de la production divine. Cette construction syntaxique du texte grec n'est généralement pas conservée par les traducteurs francophones – probablement parce qu'elle produit une formulation maladroite en français. L. Brisson, comme A. Rivaud, scinde la phrase grecque en deux et fait du dieu le sujet explicite du verbe ἐποίησεν[208]. Cicéron traduit de la même façon en faisant du dieu le sujet de *cogitans*, participe présent actif, et du parfait *effecit*. En donnant un tel rôle au dieu et en insistant sur son antériorité temporelle par rapport à ce qu'il produit, Cicéron rend explicite la dimension temporelle du processus de pensée et de fabrication.

Puisque Cicéron semble s'attacher à inscrire dans le temps le processus psychologique qui conduit à la création et à la pensée, il faut nous pencher sur le traitement que l'Arpinate réserve au νοῦς et à ses actions.

---

[206] C. LÉVY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 100.
[207] Platon, *Ti.* 34a8-b3.
[208] L. Brisson traduit « Tel fut, au total, le plan du dieu qui est toujours au sujet du dieu qui devait naître un jour. En conformité avec ce plan, il fit, pour ce dernier, un corps lisse et uniforme, en tout point équidistant en son centre, un corps complet, un corps parfait constitué de corps parfaits. » dans PLATON, *Timée ; Critias*, L. Brisson (trad.), Paris, GF Flammarion, 2002, p. 123. A. Rivaud, quant à lui, traduit : « Tel fut donc, dans son ensemble, le calcul du dieu qui est toujours à l'égard du dieu qui devait naître un jour. En vertu de ce calcul, il en fit un corps poli, partout homogène, égal de toutes parts, depuis son centre, un corps complet, parfait, composé de corps parfaits. » dans *Platon, Oeuvres complètes. Tome X : Timée, Critias*, *op. cit.*, p. 147.

3.2. *L'intellect divin*

3.2.1. *De l'équivalence voûç/*mens…

La précédente citation a montré que Cicéron ne faisait pas du raisonnement du dieu un agent de la fabrication et de l'engendrement du monde. Qu'en est-il de l'intellect divin ?

Les mentions de l'intellect du dieu sont relativement peu nombreuses dans la partie du texte grec traduite par Cicéron. Notons tout de même que le terme νοῦς, lorsqu'il désigne l'intellect du dieu, est traduit, dans le texte cicéronien, par *mens*, qui désigne en latin « le principe pensant », « l'esprit », « l'intelligence[209] ».

> Ἅτε οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῷον, οἵαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι, καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν.[210]
>
> Comme donc, en tant qu'intellect, il voit les formes présentes dans ce qui est le vivant, quelles elles sont et en quel nombre, il pensa qu'il fallait que notre monde aussi en contienne des semblables en même quantité.
>
> *Quot igitur et quales animalium formas mens in speciem rerum intuens poterat cernere, totidem et tales in hoc mundo secum cogitauit effingere.*[211]
>
> Il projeta donc de reproduire dans notre monde autant et de telles formes d'êtres vivants qu'en tant qu'intellect, il pouvait voir, en posant son regard sur l'idée de chaque chose.

C'est en effet le raisonnement du dieu qui préside à la fabrication du monde, et Cicéron adopte, pour les termes λογίζομαι et λογισμός, respectivement le syntagme *rationem habere* et le verbe *reor*, suivant une équivalence fréquente entre λόγος et *ratio* :

> Λογισάμενος οὖν ηὕρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. Διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος.[212]
>
> Ayant donc raisonné, il trouva que, à partir de choses naturellement visibles, aucun tout exempt d'intellect ne serait jamais, en tant qu'œuvre, plus beau qu'un tout qui possède un intellect, et qu'un intellect à son tour ne pouvait pas être présent en quelque chose séparément d'une âme. Du fait de ce raisonnement, après avoir assemblé un intellect dans une âme, puis cette âme dans un corps, il

[209] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. mens.
[210] Platon, *Ti.* 39e7-9.
[211] Cicéron, *Tim.* X, 34.
[212] Platon, *Ti.* 30b1-6.

combina le tout, ayant parachevé son oeuvre pour qu'elle soit par nature la plus belle et la meilleure possible.

Cum rationem igitur habuisset, reperiebat nihil esse eorum, quae natura cernerentur, inintellegens intellegente in toto genere praestantius. Quocirca intellegentiam in animo, animum inclusit in corpore : sic ratus est opus illud effectum esse pulcherrimum.[213]

Une fois qu'il eut raisonné, il trouvait que parmi ces choses visibles par nature, rien qui soit exempt d'intellect n'était, en toute espèce, supérieur à ce qui est doté d'intellect. Par conséquent, il inclut l'intellect dans l'âme, l'âme dans le corps : ainsi, pensa-t-il, l'œuvre produite était la plus belle.

Le texte latin ne présente pas les mêmes arguments que le texte grec : Cicéron ne précise pas qu'un intellect se trouve nécessairement dans une âme et que c'est en vertu de cette nécessité que le monde a une âme. Il ne donne pas non plus le même statut au λογισμός, qui, dans le texte grec, se trouve en tête phrase au sein d'un syntagme à valeur causale, puisqu'il ne le traduit pas et emploie une forme plus discrète : *ratus est*. Cicéron, qui semble simplifier la démonstration de Timée, ne met pas autant en valeur le raisonnement du dieu que ne le fait le texte grec. En estompant ainsi le rapport de causalité (δία) établi entre le dieu et son action, il limite l'agentivité du raisonnement seul.

En revanche, il nous faut revenir sur un passage déjà cité que nous n'avons pas encore eu l'occasion d'analyser complètement. À la fin du récit du mélange de l'âme du monde et de la confection de la sphère du même et de l'autre, Timée rappelle que le dieu accorde l'âme du monde et son corps :

᾿Επεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ συναγαγὼν προσήρμοττεν […].[214]

Une fois que toute la composition de l'âme fut réalisée par celui qui la composait intelligemment, c'est après cela qu'il fabriqua tout ce qui est corporel à l'intérieur d'elle et, ayant fait correspondre leurs milieux respectifs, il les accorda ensemble.

Animum igitur cum ille procreator mundi deus ex suae mente et uoluntate genuisset, tum denique omne quod erat concretum atque corporeum, substernebat animo interiusque faciebat atque ita medio medium accommodans copulabat.[215]

[213] Cicéron, *Tim.* III, 10.
[214] Platon, *Ti.* 36d8-e1.
[215] Cicéron, *Tim.* VIII, 26.

> L'âme donc, une fois que ce dieu créateur du monde l'eut engendrée conformément à son intellect et à sa volonté, c'est à la suite que tout ce qui était consistant et corporel, il le soumettait à l'âme, le plaçait à l'intérieur de celle-ci et, ajustant leurs milieux respectifs, il les attachait ensemble de cette manière.

Le caractère résomptif de ce passage peut expliquer que la dénomination du dieu, dans le texte latin, reprenne une grande partie des caractéristiques attribuées au dieu tout au long du texte : ce dernier est à la fois nommé *procreator*, *deus*, détenteur d'une *mens*[216]. En revanche, le traitement de l'expression κατὰ νοῦν est particulièrement intéressant, puisque Cicéron, d'une part, fragmente sa formulation en employant *mens* et *uoluntas* et, d'autre part, recourt à la préposition *ex* suivie de l'ablatif. Les traductions d'un seul mot grec par deux mots latins sont fréquentes chez Cicéron, mais il semble qu'il ne s'agisse pas exactement de ce phénomène ici. Le syntagme grec κατὰ νοῦν, littéralement « selon son intellect », peut en effet prendre un sens lexicalisé et signifier « en conformité avec la pensée » mais aussi « selon le désir, le vœu »[217]. Platon l'emploie lui-même à plusieurs reprises, dans son dialogue, avant que Timée ne commence son monologue[218]. Pour autant, l'emploi du terme νοῦς est lourd de sens dans le contexte du récit cosmologique de Timée et la référence au νοῦς du dieu ne saurait être anodine. Deux sèmes se dégagent de l'expression κατὰ νοῦν : l'intellect et la volonté. Il semble que Cicéron ait pris en compte ces deux éléments lorsqu'il décide de traduire *ex suae mente et uoluntate*. En effet, le syntagme *ex uoluntate*, souvent suivi d'un génitif, correspond au même type d'expression lexicalisée que κατὰ νοῦν – que Cicéron aussi emploie[219], même s'il est plus fréquent sans la préposition *ex*. Dès lors, deux éléments significatifs se démarquent dans les choix de Cicéron. D'une part, la préposition *ex*, qui marque l'origine, la provenance – d'autant plus avec le verbe *gigno* – fait du groupe *mens et uoluntas* l'origine de l'engendrement de l'âme, ce que le texte grec ne suggère pas. D'autre part, Cicéron a souhaité conserver les deux sens que l'on peut donner à l'expression fréquente κατὰ νοῦν en employant à la fois *mens*, qui fait référence à l'intellect du dieu, et *uoluntas*, qui rend compte du sens de l'expression lexicalisée. En un sens, il cherche ici à désigner à la fois, dans le texte grec, le caractère raisonné

[216] On remarquera que, même dans cette situation, l'image du dieu-artisan n'est pas mobilisée – ce qui peut s'expliquer par l'évacuation de la figure de l'artisan par Cicéron dans le contexte du récit de la composition de l'âme du monde.
[217] Ce sont les traductions proposées dans le *Bailly*, s.v. νόος. Le *Liddell-Scott-Jones Greek Lexicon*, s.v. νόος propose « according to one's mind ».
[218] Voir Platon, *Ti.* 17c4 ; 26d7 ; 27c7.
[219] Voir par exemple, Cicéron, *Fam.* XIII, 29, 7 : *ex uoluntate Caesaris*. L'expression peut aussi être employée sans préposition.

de l'action du dieu à travers le terme νοῦς et la volonté dont il fait preuve du fait de la valeur sémantique courante de l'expression[220].

Ce n'est pas le seul extrait dans lequel le dieu de Platon fait montre de volonté. En effet, c'est le cas à plusieurs reprises dans le récit de Timée : il veut que tout, dans le monde, soit bon[221], il veut « rendre le monde semblable au plus haut point au plus beau des objets que l'on conçoit qui est en tous points parfait »[222], et c'est sa volonté qui préside à la dissolution ou non des autres divinités dont il est le père[223]. Si cela ne signifie pas que la « volonté » en tant que concept est mobilisée par Platon, il n'est cependant pas étonnant que Cicéron parle de volonté à propos du dieu, lorsqu'il compose l'âme du monde. Notons cependant qu'il s'agit de la seule occurrence de *uoluntas* dans le *Timaeus* et que le terme βούλησις, désignant l'éventuelle volonté du dieu de dissoudre les autres divinités (41b4), est traduit par *consilium*[224]. Y'a-t-il alors un sens spécifique à la *uoluntas* que Cicéron attribue ici au dieu ?

3.2.2. … *à la* uoluntas *divine ?*

Si l'on se penche sur les deux textes (voir Tableau 14), on observe que Cicéron emploie plus souvent que ne le fait Platon des termes exprimant la volonté du dieu[225]. Ainsi, alors que le verbe βούλομαι est employé à deux reprises avec le dieu pour sujet (Tableau 6, lignes 1 et 2), le philosophe romain fait du dieu le sujet du verbe *uolo* à cinq reprises (Tableau 6, lignes 2 ; 3 ; 5 ; 6 ; 7). Il met en valeur à nouveau le processus psychologique qu'il fait présider à l'action démiurgique. Néanmoins, en employant le substantif *uoluntas*, Cicéron intègre à son *Timaeus* un terme spécifiquement romain, voire spécifiquement cicéronien, puisque *uoluntas* fait partie des termes latins auxquels Cicéron a apporté de nouvelles significations philosophiques[226].

---

[220] Dans le *Timée*, l'expression est employée en 17c4 ; 26d7 ; 27c7, chaque fois dans le sens « conforme à la volonté » de quelqu'un.
[221] Platon, *Tim.* 30a2 : « βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα ».
[222] Platon, *Tim.* 30d1-3 : « τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς […] ».
[223] Platon, *Tim.* 41a8 et 41b4.
[224] A. Paulson considère que *consilium* constitue un « équivalent moins dynamique de βούλησις […] au sens d'une opinion déterminée sur une fin désirable ». A. PAULSON, Voluntas *: force d'âme, libre arbitre et volonté du peuple chez Cicéron*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris-Sorbonne, 2017, p. 170-171. Voir aussi J. HATINGUAIS, « Sens et valeur de la volonté dans l'humanisme de Cicéron », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, vol. 17, nº 4, 1958, p. 54-58.
[225] 4 occurrences pour Platon contre 9 pour Cicéron, d'après le tableau 6.
[226] Voir à ce sujet L. MONTEILS-LAENG, « De la *boulèsis* à la *voluntas* : Une tentation volontariste ? », dans *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 339-410 ; C. LEVY, « De Cicéron à Lucain. Note sur les modalités de l'expression de la volonté », dans E. Cattanei et S. Maso, *Lexis Supplements*, Venice, Fondazione Università Ca' Foscari, 2021, vol. 5, p. 155-167 ; S. MASO, « '*Desiderium voluntas non est*' », dans E. Cattanei et S. Maso, *Lexis Supplements*, Venice, Fondazione Università Ca' Foscari, 2021, vol. 5, p. 73-96.

Si l'on s'en tient dans un premier temps à l'aspect linguistique, le terme *uoluntas* connaît une formation et une évolution singulières. Formé sur le radical d'une vieille forme participiale de *uolo*, *uoluntas* apparaît comme un probable substitut d'un substantif antérieur[227]. Son suffixe en -*ntas*, rare puisqu'on n'en compte que 5 ou 6 dans la langue latine[228], lui donne l'apparence formelle d'un abstrait de qualité. Mais ses usages, en particulier à travers l'expression *mea uoluntate* qui fait concurrence à *me uolente*, lui donnent la valeur d'un nom d'action[229]. À cela s'ajoute le fait que l'apparition de *uoluntas* a été analysée comme le remplacement d'un sème que *uis*, « force », avait perdu[230]. Cela donne à *uoluntas* le sens de « force par laquelle une personne d'un certain statut social rend son jugement ou son désir agissant[231] ».

Or, ce substantif abstrait de qualité[232] prend un sens philosophique spécifique avec Cicéron, qui lui offre un « foyer de significations inédit[233] ». Le terme *uoluntas* est notamment employé par Cicéron dans un contexte de traduction autonymique comme équivalent de la βούλησις stoïcienne dans les *Tusculanes*[234]. Mais le substantif latin ne se limite pas à désigner la βούλησις stoïcienne. En lien avec le contexte théologique et physique du *Timée*, notons que, dans le premier livre du *De natura deorum*, Velléius parle de la *uoluntas architecti* lorsqu'il

---

[227] B. GARCIA-HERNANDEZ, « Homonimia y polisemia en la familia de *uelle* : *inuitus* "contra la uoluntad" y "uoluntad" antes que "fuerza" en *uis* y *uindex* », *Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout (De Lingua Latina)*, nº 22, 2022, p. 6 (en ligne : https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03777409).

[228] C. Kircher-Durand les cite : « *iuuentas*, *uoluntas*, *noluntas*, *inuoluntas*, *boniuoluntas* et *luculentas*. Ce dernier est douteux. » dans C. KIRCHER-DURAND, « Quelques réflexions sur la formation et le sens des "abstraits de qualité" de la famille de *uolo* : *maleuolentia* face à *uoluntas* chez Plaute et Cicéron », *Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout (De Lingua Latina)*, nº 22, 2022, p. 4 (en ligne : https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03777432).

[229] C. KIRCHER-DURAND, « Quelques réflexions sur la formation et le sens des "abstraits de qualité" de la famille de *uolo* », *op. cit.*, p. 3-4.

[230] B. GARCIA-HERNANDEZ, « Homonimia y polisemia en la familia de *uelle* », *op. cit.*, p. 14-15.

[231] C. KIRCHER-DURAND, « Quelques réflexions sur la formation et le sens des "abstraits de qualité" de la famille de *uolo* », *op. cit.*, p. 9.

[232] Sur la dénomination « abstrait de qualité » voir J. DAUDE, « Grammaire fondamentale du latin. Tome IX. », *op. cit.*.

[233] L. MONTEILS-LAENG, « De la *boulèsis* à la *voluntas* », *op. cit.*, p. 390. Voir aussi la thèse de A. PAULSON, Voluntas *: force d'âme, libre arbitre et volonté du peuple chez Cicéron*, *op. cit.*

[234] Cicéron, *Tusc.* IV, 12 : *Natura enim omnes ea quae bona uidentur sequuntur fugiuntque contraria. Qua mob rem simul obiecta species est cuiuspiam quod bonum uideatur, ad id adispicendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellamus uoluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt : uoluntas est, quae quid cum ratione desiderat* (« C'est naturellement en effet que tout le monde recherche ce qui paraît être un bien et évite le contraire, et c'est pourquoi, sitôt que se présente l'apparence d'un objet tel qu'il paraisse être un bien, l'instinct seul nous pousse à nous en assurer la possession. Cela se fait-il de façon pondérée et prudente, l'élan de l'âme qui a ce caractère est appelé par les Stoïciens βούλησις, et nous l'appelons volonté ; ils estiment que la volonté se trouve seulement chez le sage et la définissent ainsi : la volonté est ce qui désire avec la raison »). Trad. J. Humbert modifiée. Pour une analyse de cette définition, voir A. PAULSON, Voluntas *: force d'âme, libre arbitre et volonté du peuple chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 170-173, qui montre le caractère dynamique de la *uoluntas* telle que présentée par Cicéron ici. Voir aussi L. MONTEILS-LAENG, « De la *boulèsis* à la *voluntas* », *op. cit.*, p. 387, qui souligne que *uoluntas* est ici proposée comme traduction de la βούλησις stoïcienne comprise en tant qu'εὔλογος ὄρεξις.

énumère les différentes actions de fabrication artisanale du *deus Platonis*[235]. De plus, dans le livre III, Cicéron recourt au couple *mens uoluntasque* au sujet de la divinité dans le discours de l'académicien Cotta, qui réfute l'exposé du stoïcien Balbus :

> *Quam ob rem si mens uoluntasque diuina idcirco consuluit hominibus quod iis est largita rationem, iis solis consuluit quos bona ratione donauit, quos uidemus si modo ulli sint esse perpaucos.*[236]
>
> Par conséquent, si l'intelligence et la volonté divines se sont souciées du sort des hommes, parce qu'elles les ont gratifiés de la raison, elles ne se sont souciées que de ceux qu'elles ont doués d'une raison orientée vers le bien : or ces hommes, s'ils existent, sont très peu nombreux.

Le doublet *mens uoluntasque* rend compte, dans ce contexte, du « λόγος agissant du dieu causant les événements du monde » des stoïciens[237]. Mais, en choisissant d'employer les deux termes latins, considérant manifestement que *mens* ne peut rendre seul l'idée de « rationalité agissante »[238], Cicéron en fait « deux forces conjointes[239] » de la divinité, qui lui permettent d'agir (même si cette action est ici minimisée dans le cadre de la réfutation menée par Cotta).

Plus loin, Cotta ajoute :

> *[…] ut enim hominum membra nulla contentione mente ipsa ac uoluntate moueantur sic numine deorum omnia fingi, moueri, mutarique posse.*[240]
>
> Car de même que les membres de l'homme sont mus sans effort, simplement par son esprit et sa volonté, de même le pouvoir des dieux est capable de façonner, de mouvoir et de changer toutes choses.

Ici, le couple *mens* et *uoluntas* est associé à l'être humain, quand le terme *numen* est appliqué aux dieux. Or, le terme *numen*, qui exprime habituellement la volonté efficiente des dieux, renvoie à la religion traditionnelle et au récit mythologique[241]. Il n'est donc pas étonnant que Cicéron le mobilise dans le cadre du discours de Cotta, même s'il recoupe un sens

---

[235] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 19. Notons que Velléius attribue la *uoluntas* non pas à un *opifex* mais à un *architectus*, un architecte, qui commande à des artisans qui obéissent. L'ensemble du groupe nominal participe ainsi à donner au dieu la faculté de volonté.
[236] Cicéron, *Nat. Deor.* III, 70. Trad. C. Auvray-Assayas.
[237] L. MONTEILS-LAENG, « De la *boulèsis* à la *voluntas* », *op. cit.*, p. 389.
[238] L. MONTEILS-LAENG, « De la *boulèsis* à la *voluntas* », *op. cit.*, p. 388.
[239] A. PAULSON, Voluntas *: force d'âme, libre arbitre et volonté du peuple chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 158.
[240] Cicéron, *Nat. Deor.* III, 92. Trad. C. Auvray-Assayas.
[241] J.-F. THOMAS, « *Voluntas* et le champ lexical de la volonté : questions de polysémie et de synonymie », *Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout (De Lingua Latina)*, nº 22, 2022, p. 18 (en ligne : https://hal.science/hal-03739554).

philosophique que *uoluntas* peut prendre. Ainsi, le *numen* des dieux est une puissance qui correspond à la combinaison *mens uoluntasque* des êtres humains. Elle est caractérisée par sa capacité à mettre en mouvement les choses, mais aussi à les façonner et les changer. On pourrait s'attendre à ce que Cicéron l'emploie également dans le *Timaeus*, mais l'absence de *numen* dans sa *translatio* est finalement cohérente, car Cicéron ne conserve pas les marques lexicales qui rappellent le récit mythologique, comme on l'a vu dans son traitement de l'εἰκώς μῦθος[242] et de πάτηρ[243]. Pour autant, ces actions qui consistent à façonner, changer et mettre en mouvement les choses sont prises en charge par le dieu du *Timée*.

Ainsi, en attribuant au *procreator mundi deus* les deux substantifs *mens et uoluntas*, Cicéron donne au dieu la faculté d'impulser un mouvement aux choses et de les organiser en vue d'une fin, à savoir former un tout ordonné, comme un *architectus* meut et organise le bois en vue de l'édification d'un bâtiment. Il indique par là même que la *mens* seule ne suffit pas à produire l'action (elle n'est pas une « rationalité agissante »). L'ajout de *uoluntas* montre que le dieu, dans le *Timaeus*, n'est pas seulement intellect : il y a un processus psychologique à l'œuvre dans son activité.

3.3. *Une* causa iustissima *?*

Le dieu du *Timée* est à l'origine de la production et de la naissance du monde, en tant qu'artisan ou en tant que géniteur, et c'est son intellect de dieu éternel qui préside à cette production ou naissance. Timée dit lui-même que le dieu est « ὁ ἄριστος τῶν αἰτίων[244] », la meilleure des causes. Or Cicéron évite d'employer le terme *causa*, se contentant d'indiquer que « rien n'est meilleur que le constructeur[245] ». Pourquoi Cicéron s'abstient-il de faire explicitement du dieu une cause, alors même qu'aucune difficulté de traduction ne se pose ici ?

Il semble que l'on puisse trouver quelques éléments de réponse dans la *translatio* cicéronienne du passage suivant.

> Λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη

[242] Voir chapitre 5, p. 354-368.
[243] Voir p. 395-403.
[244] Platon, *Ti.* 29a5-6.
[245] Cicéron, *Tim.* II, 7 : *Non igitur dubium quin aeternitatem maluerit exsequi, quandoquidem neque mundo quicquam pulchrius neque eius aedificatore praestantius* (« Par conséquent, il ne fait pas de doute qu'il a préféré suivre jusqu'au bout l'éternité, puisque rien n'est plus beau que notre monde ni personne n'est meilleur que son constructeur. »).

γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. Ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ᾽ ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ᾽ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ᾽ ἄν.[246]

Disons alors pour quelle cause celui qui l'a constitué a constitué une naissance et notre tout. Il est, on l'a dit, bon, et chez qui est bon ne naît en aucune occasion aucune envie sur aucune chose. Extérieur à cela, il voulut que toutes les choses fussent le plus possible semblables à lui. Qui recevrait alors surtout cela comme principe le plus fondamental d'une naissance et d'un monde, de la part d'hommes sages, le recevrait très correctement.

Timée pose ici la question de la cause de la naissance du tout et y répond par une affirmation simple : la bonté du dieu, dont on infère l'absence de jalousie, est le « principe (ἀρχή) le plus fondamental » de l'ordonnancement du monde tel qu'on le connaît, c'est-à-dire de la beauté du monde. Après avoir précisé que son explication relevait de l'εἰκώς μῦθος, il continue de souligner l'impossibilité d'atteindre la vérité sur ce sujet pour des mortels, aussi φρονίμοι soient-ils. Mais, de son côté, Cicéron écrit :

Quaeramus igitur causam, quae impulerit eum, qui haec machinatus sit, ut originem rerum et molitionem nouam quaereret. Probitate uidelicet praestabat, probus autem inuidet nemini ; itaque omnia sui similia generauit. Haec nimirum gignendi mundi causa iustissima.[247]

Cherchons donc la cause qui a poussé celui qui a combiné cela à chercher l'origine des choses et cette entreprise sans précédent. Il se distinguait évidemment par sa droiture et qui est droit n'envie personne ; c'est pourquoi il engendra toutes choses pour qu'elles soient semblables à lui-même. Telle est assurément la cause la plus juste de la naissance du monde.

Le texte de Cicéron opère plusieurs décalages par rapport au texte source, que nous analyserons en deux temps, à partir des deux occurrences du substantif *causa*.

3.3.1. *«* Causam quae impulerit eum *» : le dieu est objet d'une causalité psychologique*

On remarque dans un premier temps que, dans l'extrait précédemment cité, Cicéron emploie *causa* dans un sens fort en précisant que cette cause « pousse » le dieu à agir comme il le fait. La relative *quae impulerit eum* fait du dieu l'objet d'une causalité, ce que Platon se garde bien de faire lorsqu'il écrit δι᾽ ἥντινα αἰτίαν (« pour quelle cause ? »). C. Lévy a signalé que l'expression latine relevait de la psychologie stoïcienne et rappelait l'ὁρμή[248]. Nous proposons d'explorer ici cette piste.

[246] Platon, *Ti.* 29c7-30a2.
[247] Cicéron, *Tim.* III, 9.
[248] C. LÉVY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 101.

Le terme ὁρμή est employé par les philosophes stoïciens pour désigner une impulsion, au sens d'un « événement qui prend place dans l'esprit et donne lieu à une action intentionnelle[249] ». Cicéron traduit cette notion par *adpetitio* ou *appetitus*, sans que les spécialistes ne s'accordent sur une possible différenciation entre les deux substantifs[250]. Mais, comme souvent, ces deux termes sont aussi employés par Cicéron pour traduire un autre mot grec, ὄρεξις, qui correspond, chez les stoïciens, à un type d'ὁρμή. L'ὄρεξις, cette « inclination » vers une chose, s'oppose à l'ἔκκλισις, qui repousse et peut être traduite par « aversion », et chacune d'elles peut être ἄλογος, irraisonnée, ou εὔλογος, raisonnable : à l'ὄρεξις ἄλογος correspond le désir et s'oppose la peur, forme d'ἔκλισσις ἄλογος. De la même façon, à l'ὄρεξις εὔλογος correspond le souhait (βούλησις) et s'oppose la circonspection (εὐλαβεία), qui est une forme d'ἔκλισσις εὔλογος[251]. Cicéron, en choisissant de traduire, sans l'expliciter tout à fait, les termes ὁρμή et ὄρεξις par le même couple *adpetitio/appetitus*, semble unifier ces concepts[252]. Or c'est la βούλησις en tant qu'εὔλογος ὄρεξις que Cicéron traduit en autonymie par *uoluntas* dans ses *Tusculanes* :

> *Natura enim omnes ea quae bona uidentur sequuntur fugiuntque contraria. Qua mob rem simul obiecta species est cuiuspiam quod bonum uideatur, ad id adispicendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellamus uoluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt : uoluntas est, quae quid cum ratione desiderat.*[253]
>
> C'est naturellement en effet que tout le monde recherche ce qui paraît être un bien et évite le contraire, et c'est pourquoi, sitôt que se présente l'apparence d'un objet tel qu'il paraisse être un bien, l'instinct seul nous pousse à nous en assurer la possession. Cela se fait-il de façon pondérée et prudente, l'élan de l'âme qui a ce caractère est appelé par les stoïciens βούλησις, et nous l'appelons volonté ; ils estiment que la volonté se trouve seulement chez le sage et la définissent ainsi : la volonté est ce qui désire avec la raison.

[249] F. ILDEFONSE, « La psychologie de l'action : représentation, impulsion et assentiment », dans M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011, p. 5.
[250] Nous reprenons la recension des « notes de traduction » établie par C. Marrou : Cicéron, *Luc.* 24 ; *Fin.* III, 23 ; IV, 39 ; V, 17 ; *Nat. Deor.* II, 58 ; *Off.* I, 101 ; II, 18. Pour les différentes interprétations de l'enjeu du doublet *adpetitio/appetitus*, voir la synthèse de C. MARROU, *La traduction du vocabulaire de l'éthique stoïcienne dans l'œuvre de Sénèque le philosophe*, *op. cit.*, p. 429-430.
[251] DL, VII, 113-115. Voir la mise au point de B. INWOOD, *Ethics and human action in early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 235-237.
[252] C. MARROU, *La traduction du vocabulaire de l'éthique stoïcienne dans l'œuvre de Sénèque le philosophe*, *op. cit.*, p. 431.
[253] Cicéron, *Tusc.* IV, 12. Trad. J. Humbert modifiée.

Cette *adpetitio* qui se produit « de façon pondérée et prudente » relève logiquement de l'εὔλογος ὄρεξις, comme l'a relevé L. Monteils-Lang[254]. Ce rapprochement nous permet de lire la *uoluntas* du dieu sous un nouveau jour : le dieu fait preuve de *uoluntas*, c'est-à-dire d'une impulsion[255] psychique raisonnée, qui le pousse à l'action. Il n'est pas absurde pour Cicéron, qui attribue une impulsion psychique au dieu, de faire de ce même dieu l'objet d'une causalité. Toutefois, il s'agit d'une causalité qui relève de la psychologie du dieu, et non d'une causalité physique.

Faut-il déduire de l'usage de *uoluntas* et du syntagme *causa quae eum impulerit* que Cicéron adopte une vision stoïcienne de la psychologie qu'il attribue *a posteriori* au dieu de Platon ? Cela n'est pas tout à fait certain. Le terme *uoluntas* fait évidemment partie du vocabulaire de l'éthique stoïcienne et la référence implicite à l'ὁρμή et à l'ὄρεξις stoïciennes nous le rappelle. Cependant, l'analyse des traductions d'ὁρμή/ὄρεξις chez Cicéron que propose C. Marrou, en suivant les travaux d'A. Yon, apporte d'autres éléments d'interprétation. En effet, en comparant les usages d'*adptetitio* et d'*appetitus* dans le *De finibus* et dans les *Tusculanes*, elle a pu montrer que Cicéron ne répond pas aux mêmes enjeux philosophiques et traductologiques dans les deux ouvrages. Dans le *De finibus*, Cicéron se concentre sur le concept de πρώτη ὁρμή, qui est issu de la doctrine moniste et naturaliste stoïcienne[256]. Mais dans les *Tusculanes*, Cicéron ancre sa présentation des passions dans un cadre psychologique platonicien, fondé sur le dualisme[257]. En effet, dans les *Tusculanes*, quelques lignes avant de proposer *uoluntas* comme traduction de βούλησις, Cicéron précise qu'il adopte le point de vue pythagoricien et platonicien sur l'âme :

> *Quoniam, quae Graeci πάθη vocant, nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos, in his explicandis ueterem illam equidem Pythagorae primum, dein Platonis discriptionem sequar, qui animum in duas partes diuidunt, alteram rationis participem faciunt, alteram expertem ; in participe rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam, in illa altera motus turbidos cum irae tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi. Sit igitur hic fons ; utamur tamen in his*

[254] L. MONTEILS-LAENG, « De la *boulèsis* à la *voluntas* », *op. cit.*, p. 387.
[255] La traduction traditionnelle de l'ὁρμή stoïcienne (et donc ici, partant, de l'ὄρεξις) est « impulsion ». Comme l'a justement rappelé T. Brennan, le terme anglais *impulse*, comme notre « impulsion » française, contient des connotations qu'il ne faut pas appliquer au concept stoïcien, à savoir l'idée d'agressivité, de caprice (*whimsy*), ou d'obsession. Voir T. BRENNAN, « Stoic Moral Psychology », dans B. Inwood (éd.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 266 ; F. ILDEFONSE, « La psychologie de l'action : représentation, impulsion et assentiment », *op. cit.*, p. 4-5.
[256] Cicéron, *Fin.* III, 16 ; III, 23-24 ; IV, 39. Voir C. MARROU, *La traduction du vocabulaire de l'éthique stoïcienne dans l'œuvre de Sénèque le philosophe*, *op. cit.*, p. 431-435.
[257] Cicéron, *Tusc.* III, 24 ; IV, 11 ; IV, 22 ; IV, 34 ; IV, 47 ; IV, 59 ; IV, 62. Voir C. MARROU, *La traduction du vocabulaire de l'éthique stoïcienne dans l'œuvre de Sénèque le philosophe*, *op. cit.*, p. 435-439.

perturbationibus describendis Stoicorum definitionibus et partitionibus, qui mihi uidentur in hac quaestione uersari acutissime.[258]

Puisque nous avons décidé de désigner ce que les Grecs appellent πάθη par *perturbatio* plutôt que *morbus*, je reprendrai pour mon compte dans l'analyse des passions la délimitation admise anciennement, d'abord par Pythagore, puis par Platon, qui divisent l'âme en deux parties ; ils admettent que l'une prend part à la raison et que l'autre non ; dans celle qui prend part à la raison, ils situent la tranquillité, c'est-à-dire un état d'équilibre calme et paisible, dans la seconde, les mouvements désordonnés et de la colère, et du désir, mouvements qui sont opposés et hostiles à la raison. Ce sera donc notre source. Recourons cependant, pour classer les passions, aux définitions et aux partitions des stoïciens qui à mon avis, déploient à ce sujet un esprit très pénétrant.

En faisant de la doctrine pythagoricienne et platonicienne[259] la « source » de son développement ultérieur, qui empruntera aux stoïciens, Cicéron souligne qu'il ne s'éloigne pas pour autant de Platon. Si les notions développées par les stoïciens peuvent servir une recherche philosophique sur les passions, il ne s'interdit pas de les employer, mais il conservera le cadre platonicien de ses recherches, à savoir le bipartisme de l'âme.

Dans ces conditions, on peut considérer que Cicéron agit de même dans le *Timaeus* lorsqu'il emploie un vocabulaire issu de la psychologie stoïcienne. En effet, il dissémine quelques indices d'un processus psychologique à l'œuvre en lien avec l'activité du dieu, soulignant qu'il fait preuve de volonté, qu'une cause peut le « pousser » à agir. Ces indices prennent la forme d'un vocabulaire éthique forgé pour la psychologie stoïcienne. Cependant, le cas des *Tusculanes* montre que si le vocabulaire en question est inspiré de l'enseignement stoïcien, son emploi n'implique pas nécessairement une adhésion pleine et entière à cette doctrine. En raison des similitudes entre le *Timaeus* et les *Tusculanes* en termes de projet philosophique[260], on peut supposer que dans le *Timaeus*, le vocabulaire de la psychologie stoïcienne est ainsi mis à profit sans que Cicéron ne cherche nécessairement à donner une lecture stoïcienne du dialogue de Platon. En revanche, il puise chez les stoïciens des éléments de lexique qu'il juge *acutissimus*.

[258] Cicéron, *Tusc.* IV, 11. Trad. J. Humbert modifiée.
[259] Il faut noter l'association que fait Cicéron ente la doctrine de Platon et celle de Pythagore, qui rapproche la démarche du *Timaeus* de celle des *Tusculanes*. On a vu dans le chapitre 2, p. 119-124, que Cicéron associait la doctrine pythagoricienne à la doctrine physique de Platon, ce qui nous a permis d'expliquer la présence de Nigidius parmi les interlocuteurs du *Timaeus*. Ici, il ne s'agit plus de physique, mais de l'âme, et les deux philosophes sont tout de même associés. Étant donné que cette bipartition est également attribuée à Socrate dans les *Dialogues*, il s'agit d'un point de doctrine sur lequel Pythagore et Socrate devaient s'accorder.
[260] Nous avons essayé de les pointer au chapitre 2.

À cette première conclusion s'ajoute une seconde, concernant l'usage de la représentation du processus psychologique qui « pousse » le dieu à l'action : celui-ci n'est pas représenté par Cicéron comme un simple intellect, mais comme le détenteur d'une *mens* associée à sa *uoluntas*, c'est-à-dire d'une psychologie qui le rend objet d'une causalité.

3.3.2. *La* probitas *du dieu comme* causa iustissima

La seconde occurrence du substantif *causa* dans notre passage est d'autant plus marquante qu'elle ne correspond pas au grec αἰτία, mais à ἀρχή. Alors que Cicéron avait évité de faire du dieu « la meilleure des causes », il fait ici du « principe le plus fondamental » une *causa iustissima*. Il faut ajouter à cela le fait que Cicéron ne traduit pas la modalisation discursive du texte grec : παρ᾽ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος[261]. Au contraire, la phrase latine, courte et affirmative, ne semble pas pouvoir souffrir la contradiction (*nimirum*). L'analyse de la formulation cicéronienne a donné lieu à des conclusions radicalement opposées.

C. Lévy considère qu'en ne traduisant pas la référence à un discours humain et donc faillible, Cicéron « dogmatise la pensée platonicienne » puisqu'il ne préserve pas la « nature mythique » du discours de Timée[262]. De son côté, C. Hoenig propose une interprétation tout à fait différente et considère que ce choix de traduction est à rapprocher de la méthodologie de la *quaestio* rhétorico-sceptique typique de la Nouvelle Académie[263]. Résumons son argumentation. Elle rapproche d'abord le verbe *quaerere* du substantif *quaestio*, qui, dans le *De inuentione*, est employé pour rendre le grec θέσις, une « question générale », alors que *causa* permet de rendre l'ὑποθέσις, un type particulier de *quaestio*, dans le cadre de la critique de la rhétorique d'Hermagoras[264]. Elle rapproche ensuite ces *quaestiones* générales (aussi appelées *consultationes infinitae*[265]) de la méthode académicienne de Philon de Larissa : pour répondre à une telle *quaestio de uniuerso genere*, il faut avoir recours à une *disputatio in utramque partem*. Enfin, elle considère que si l'on suit les *loci causarum* dont Cicéron fait la liste dans ses *Topiques*, la *probitas* du dieu, qui est considérée comme la *causa iustissima* de la naissance du monde, peut s'insérer dans la catégorie des causes qui *aut uoluntate efficiunt aut perturbatione animi aut habitu aut natura aut arte aut casu*[266]. Dès lors, après avoir établi les liens concernant le discours philosophique du *Timaeus* et la rhétorique cicéronienne, elle conclut que l'omission

[261] « En le recevant de la part d'hommes sages ».
[262] C. LÉVY, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 99.
[263] C. HOENIG, *Plato's Timaeus and the Latin tradition*, *op. cit.*, p. 71-83.
[264] Cicéron, *Inu.* I, 8.
[265] Cicéron, *De or.* III, 111.
[266] Cicéron, *Topiques*, 62 : « qui agissent soit par la volonté, soit par la passion, soit par le comportement, soit par la nature, soit par le savoir-faire, soit par hasard ».

du syntagme παρ᾽ ἀνδρῶν φρονίμων est « conforme au refus sceptique d'accorder, sur un sujet particulier, une autorité à des représentants d'un système philosophique quel qu'il soit »[267]. Le groupe *causa iustissima* doit alors être compris, comme en contexte judiciaire, au sens de « la cause qui possède le plus haut degré de justification », plutôt que comme une forme d'affirmation dogmatique[268].

Si l'on suit l'analyse de C. Lévy, à savoir la dogmatisation par Cicéron du discours platonicien, le texte latin semble contradictoire. En effet, le philosophe romain a bien pris en compte le caractère *probabilis* du discours cosmologique[269], et il modalise quelques lignes plus loin ces affirmations en précisant *si modo inuestigari aliquid coniectura potest*[270]. Cependant, aucune des deux interprétations citées ne relève le fait que le mot latin *causa* traduit cette fois-ci non pas αἰτία, mais ἀρχή. Comme on l'a vu, Cicéron s'attache à désambiguïser ce terme dans le cadre de la discussion concernant le commencement du monde[271]. Ici encore, on peut considérer que Cicéron cherche à expliciter le texte platonicien, en considérant que, dans ce passage, le terme ἀρχή signifie *causa*. Toutefois, quelques lignes plus haut, Cicéron a parlé de la *causam quae impulerit eum*, la « cause qui a poussé [le dieu] » pour transposer en latin le syntagme grec δι᾽ ἥντινα αἰτίαν (« pour quelle cause »). En traduisant les deux termes par *causa*, il indique donc que c'est bien la *causa* « qui a poussé » le dieu qui est la *causa iustissima*.

Venons-en à l'adjectif *iustissima*. Il nous semble que, pour comprendre les enjeux de ce choix de traduction, il faut rapprocher le terme *iustus* non pas du lexique rhétorique, mais du vocabulaire choisi par Cicéron pour nommer la bonté du dieu. Platon affirme très simplement que le dieu « était bon » (ἀγαθὸς ἦν), mais met stylistiquement en valeur son absence de jalousie, qui est présentée comme la conséquence directe de sa bonté, au moyen de la répétition de la négation : ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος (« chez qui est bon ne naît en aucune occasion sur aucune chose aucune envie »). Le texte de Cicéron, s'il apporte sensiblement la même information, présente des décalages stylistiques et lexicaux : *probitate uidelicet praestabat, probus autem inuidet nemini* (« il se distinguait évidemment par sa droiture et qui est droit n'envie personne »). Il est intéressant de noter que là où Platon présente la bonté du dieu de la manière la plus simple possible, Cicéron passe par une formulation particulièrement emphatique et emploie, plutôt qu'un simple *bonus*, le substantif abstrait

[267] C. HOENIG, *Plato's Timaeus and the Latin tradition*, *op. cit.*, p. 79.
[268] C. Hoenig s'oppose explicitement à l'interprétation de C. Lévy : C. HOENIG, *Plato's Timaeus and the Latin tradition*, *op. cit.*, p. 106.
[269] Voir chapitre précédent, p. 362-368.
[270] Cicéron, *Tim.* III, 10 : « si du moins il est possible de faire quelque recherche par conjecture ».
[271] Voir chapitre précédent, p. 326-335.

probitas. Au contraire, lorsqu'il s'agit de récuser la jalousie du dieu, Platon emploie une tournure insistante en employant une triple négation quand Cicéron choisit cette fois-ci une syntaxe simple. Les deux philosophes ne placent donc pas l'enjeu de la ressemblance du monde au dieu sur le même plan : pour Platon, elle relève de son absence de φθόνος, pour Cicéron, de sa *probitas*. Cela nous invite alors à nous interroger sur le choix de *probitas* et *probus* comme traduction d'ἀγαθός : le philosophe romain apporte, avec *probus*, une connotation morale bien plus marquée que ne le fait Platon. Le dieu de Platon est certes bon, et son absence de φθόνος, qui le distingue des dieux mythologiques, le souligne. Mais l'adjectif *probus* ajoute une connotation différente. L'homme *probus* n'est pas seulement bon, il est « honnête » et « droit[272] ». La *probitas* fait même partie des vertus typiquement romaines. Même les Grecs ne peuvent rivaliser contre elles, si l'on en croit le début des *Tusculanes* :

> *Iam illa, quae natura, non litteris adsecuti sunt, neque cum Graecia neque ulla cum gente sunt conferenda. Quae enim tanta grauitas, quae tanta constantia, magnitudo animi, probitas, fides, quae tam excellens in omni genere uirtus in ullis fuit, ut sit cum maioribus nostris comparanda ?*[273]
>
> Et maintenant, lorsqu'on en vient aux avantages que donne le caractère et non l'étude, ni les Grecs, ni d'ailleurs aucun autre peuple ne peut nous être comparé. Où trouver un degré de dignité, un degré de fermeté, de grandeur d'âme, de probité, de loyauté, où trouver, dis-je, chez aucun peuple, une supériorité de mérite à tous les points de vue telle qu'on puisse les mettre en parallèle avec ceux de nos aïeux ?

Dès lors, si l'on rapproche la *probitas* du dieu du caractère *iustus* de la cause qu'elle actualise, on peut comprendre la valeur morale du syntagme *causa iustissima* : l'honnêteté du dieu est la cause la plus conforme au *ius*, au droit, à la justice[274]. Si l'on accepte cette lecture, il ne s'agit plus tant d'une vision dogmatique de l'affirmation de Timée, ni d'une vision rhétorico-sceptique, mais bien d'une vision morale de l'action divine, qu'il faut donc relier à la psychologie du dieu.

[272] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *probus*.
[273] Cicéron, *Tusc.* I, 2. Trad. J. Humbert.
[274] S. Brumana considère d'ailleurs que l'adjectif latin *iustissima* traduit non pas κυριωτάτην mais ὀρθότατα. Voir S. I. S. BRUMANA, « Osservazioni sul lessico della causalità nel *Timeo* di Cicerone », *op. cit.*, p. 156.

Conclusion

Nous nous sommes efforcée, dans ce chapitre, d'analyser les représentations du dieu producteur et procréateur du monde dans le *Timaeus*, à partir des qualifications du dieu et des verbes dont il est sujet en latin. Pour mener à bien l'analyse, nous avons brièvement rappelé les enjeux de l'interprétation du dieu de Platon et de la réception de cette figure originale chez ses successeurs, en particulier chez Aristote. L'étude des représentations du *deus Platonis* dans le corpus cicéronien en dehors du *Timaeus* a permis de montrer que Cicéron en faisait un artisan et un père du monde, sans fixer un terme unique pour le désigner, comme chez Platon. L'originalité de l'image du δημιουργός mobilisée par Platon est donc le point de départ de notre étude : les tâtonnements de Cicéron sont pour nous autant d'interprétations à analyser.

Il apparaît que Cicéron avait connaissance de la critique aristotélicienne du dieu de Platon, au point de distinguer, dans ses *Tusculanes*, l'*effector* platonicien et le *moderator* aristotélicien. La différence entre les deux notions n'est pas précisée autrement que par la naissance que Platon attribue au monde ordonné et qu'Aristote lui refuse : il est donc difficile de dessiner les contours de ce *moderator*, qui rappelle cependant le premier moteur immobile. Ainsi, si l'on ne sait pas en quoi consistait la critique aristotélicienne du dieu de Platon dans le *De philosophia*, on peut aisément supposer que ce dialogue exotérique connu de Cicéron contenait la définition du *moderator*, qui ne correspondait peut-être pas tout à fait au premier moteur de la *Métaphysique*. Pour cette raison, nous nous fondons sur le témoignage de Cicéron lui-même à propos d'Aristote, et en particulier sur le discours de Velléius dans le *De natura deorum*.

Dans ces conditions, un premier angle d'analyse apparaît fructueux pour interpréter les choix de traduction de Cicéron dans son *Timaeus* : les représentations du dieu comme producteur du monde, en tant que « père » de l'univers ou en tant qu'artisan. Les représentations du dieu qui engendre le monde ordonné montrent que Cicéron a évité de faire du dieu un *pater* – comme il le fait pourtant dans le *De natura deorum* – préférant recourir au terme *parens*, plus adapté à la métaphore et dépourvu de connotation religieuse. De la même façon, il ne nomme pas les autres divinités comme les enfants (παῖδες) du dieu, mais les désigne par une relative périphrastique. Cicéron semble ainsi se détacher des cosmogonies anciennes dont Platon était encore tributaire et inciter à une lecture didactique de la figure du dieu comme père du monde. Quant aux représentations du dieu comme artisan, notre étude montre la précision avec laquelle Cicéron joue sur les dénominations et les formes verbales pour rendre compte des

différents métiers artisanaux convoqués par Platon, en établissant des variations sur le paradigme artificialiste mobilisé par Platon. Cette acribie dans la démarche de *translatio* n'est pas sans lien avec une représentation significative qui ressort de notre étude de l'artisan : le dieu de Platon fournit un effort pour façonner le monde. Nous proposons d'expliquer la représentation cicéronienne du dieu platonicien comme dieu laborieux à partir de la critique aristotélicienne du *Timée*. Aristote opposait à son ancien maître que le labeur ne sied pas à la divinité, qui est caractérisée par une vie contemplative. Cicéron, qui traduit le *Timée* en ayant ce débat à l'esprit, met donc en valeur le labeur divin.

On observe, dans un dernier mouvement de ce chapitre, que la divinité platonicienne se caractérise, dans le texte de Cicéron, par le fait que l'intellect seul ne suffit pas à rendre compte de son activité. Cicéron déploie en effet des indices d'un processus psychologique. Ce processus se dévoile de plusieurs manières. Dans un premier temps, la réflexion divine au sujet de la production du monde est explicitement soumise à un déroulement temporel : le dieu est antérieur au monde qu'il produit tout en étant éternel, comme sa production. Le fait que Cicéron confère au texte de Platon une dimension temporelle est cependant cohérent avec sa présentation de l'ontologie platonicienne analysée précédemment. Dans un second temps, nous avons souligné que la traduction cicéronienne fait la part belle à la psychologie du dieu, jusqu'à donner à celle-ci le statut de cause de son action. En valorisant la *uoluntas* du dieu, même marginalement, Cicéron souligne que le dieu de Platon n'est pas pur intellect : il fournit un effort artisanal pour produire le monde et c'est une impulsion qui, adossée à son raisonnement, est à l'origine de son action. Pour exprimer cette psychologie divine, Cicéron emploie certes un vocabulaire stoïcien, mais il l'intègre – comme dans les *Tusculanes* – à une perspective platonicienne et romaine à la fois. C'est ce que montre, selon nous, le transfert d'ἀγαθός à *probitas* : la cause qui pousse le dieu à agir s'ancre, en latin, dans la morale romaine et dans les vertus qui caractérisent les Romains par rapport aux autres peuples.

Nous espérons avoir montré, à l'issue de ce chapitre, que les représentations latines du dieu dans le *Timaeus* sont tributaires du projet envisagé par Cicéron : écrire un dialogue qui mette en scène le débat philosophique autour du *Timée*. De fait, la *translatio* latine met en valeur les éléments du texte qui ont fait l'objet de critiques de la part d'Aristote et des péripatéticiens. Cette mise en lumière se traduit par un léger écart au texte de Platon puisque le philosophe athénien n'avait pas anticipé les critiques de son ancien disciple. C'est donc parce que Cicéron fait du *Timée* une lecture *a posteriori* et forte des débats philosophiques antérieurs, qu'il met en scène un dieu laborieux, faisant preuve de *uoluntas*.

Chapitre 7. *Lusiones deorum*. Contempler les astres et fonder la philosophie romaine

Introduction

Dans ce dernier chapitre, nous nous proposons d'étudier la *translatio* cicéronienne des pages 38c à 47b du *Timée*. Ce passage du *Timaeus* présente une grande cohérence, marquée par une structure annulaire. En effet, la description du mouvement des planètes, vu depuis la Terre, ouvre l'extrait, qui se clôt sur l'image de la contemplation des astres comme accès à la philosophie. En ce sens, les astres apparaissent comme jalon fondamental du rapport humain à la connaissance, à la philosophie et au divin. La description des mouvements des astres laisse en effet place au récit de la venue à l'être des autres espèces de vivants : ce qu'il reste à produire de l'espèce divine – dont les astres font partie –, l'espèce ailée, l'espèce aquatique et l'espèce pédestre, dont font partie les êtres humains. La fabrication de ces êtres vivants mortels fait intervenir d'autres divinités, que Cicéron nomme *Lares* (XI, 38), et qui sont assujetties au dieu et agissent sous ses ordres pour fabriquer les vivants mortels. Les ordres divins concernent également les vivants mortels, soumis à la métempsycose : chaque âme a pour fin de retourner au sein de l'astre qui lui correspond, ce qui n'a lieu que si l'être vivant en qui était cette âme a vécu une vie bonne. Le récit de la fabrication des corps et des âmes des vivants permet d'expliquer les sensations, qui résultent du placement de l'âme dans le corps, mais trois pages manquent dans la *translatio* cicéronienne. Aussi ne possédons-nous que l'explication du fonctionnement de la vision, qui permet la contemplation des astres et la philosophie. Ce rapide résumé souligne le rôle de « pivot » des astres[1], qui permettent d'établir un lien entre les vivants mortels et la philosophie. C'est sur le traitement cicéronien de ce lien, qui permet une réflexion sur la nature et le statut de la philosophie, que nous souhaiterions nous pencher.

[1] K. THEIN, « Planets and Time : a Timaean puzzle », dans C. Jorgenson, F. Karfík et Š. Špinka (éd.), *Plato's* Timaeus *: Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Leiden ; Boston, Brill, 2020, p. 104.

Dans le texte de Platon, Timée explique les phénomènes célestes grâce à l'image de la production du monde par le dieu. Il rend ainsi compte d'une partie des connaissances astronomiques de son temps, mais la technicité du texte le rend parfois obscur et sujet à diverses interprétations, encore aujourd'hui. C'est le cas en ce qui concerne la Terre : tourne-t-elle sur elle-même ou non ? La difficulté de ce passage a été signalée de longue date et on sait, là encore, que la question avait été soulevée par Aristote[2]. À la question de l'interprétation d'un texte technique, s'ajoute un enjeu proprement romain : quelles sont les connaissances des Romains en matière d'astronomie ? À l'époque républicaine, il y a peu d'astronomes romains et encore moins de théorie astronomique latine[3]. Les connaissances astronomiques des Romains sont en grande partie issues de textes grecs. Il convient alors d'interroger la démarche de Cicéron : comment comprend-il le texte de Platon ? Rend-il compte des débats hérités du *Timée* ou du lexique spécifique de Platon ? Adapte-t-il le texte de Platon à la culture romaine ?

Au-delà des controverses astronomiques, les astres errants sont avant tout, chez Platon, des divinités, produites et placées par le dieu dans le ciel. Outre ces astres divins, Timée présente des divinités intermédiaires, qui prennent le relais du dieu pour la fabrication des vivants mortels. Si les connaissances astronomiques de Cicéron sont très certainement issues de textes grecs, ses positions concernant la religion et le rapport entre humains et divinités s'appuient en revanche sur la culture romaine et sur les thèses de la Nouvelle Académie. Une lecture rapide de la *translatio* cicéronienne permet d'apercevoir sa pratique de romanisation et d'adaptation du texte source à la culture romaine. C'est le cas pour les théonymes, qui sont des noms romains, et pour la transposition de δαιμόνες, rendu par *lares*. Il est alors légitime de s'interroger sur le traitement cicéronien du rapport aux divinités intermédiaires. En outre, le récit de la fabrication des vivants, de leurs corps et de leurs âmes, mène à des considérations éthiques dans le texte de Platon, qui développe une théorie de la métempsycose. Que fait Cicéron de cet extrait du *Timée*, alors qu'il développe dans ses œuvres ses propres positions sur la religion, le *cultus deorum* et l'âme humaine ? Nous essaierons de montrer que le passage correspondant du *Timaeus* est particulièrement romanisé et adapté pour correspondre aux positions de Cicéron.

Enfin, ce récit permet, chez Platon, une réflexion sur la philosophie, don des dieux qui, en donnant aux humains la vue, leur ont donné accès à la contemplation. Cet aspect du texte nous semble particulièrement important pour l'analyse du *Timaeus* car la phrase qui mentionne

[2] Aristote, *De caelo*, II, 13, 293b30-33.
[3] B. BAKHOUCHE, *Les textes latins d'astronomie : un maillon dans la chaîne du savoir*, Louvain Paris, Peeters, 1996, p. 8.

la philosophie a été choisie par Cicéron pour clore sa *translatio*. Le texte de Platon continue en effet, après cette remarque, à expliquer le fonctionnement d'autres sens, en l'occurrence la voix et l'audition. En mettant l'accent sur la *philosophia*, Cicéron oriente particulièrement le texte vers une réflexion sur la philosophie, qui est présentée, dans le texte de Platon, comme permise par l'observation approfondie des astres. L'adaptation que propose Cicéron de cette définition de la philosophie est tributaire de tous les choix de formulation et de lexique qu'il a pu faire précédemment, concernant les astres comme les vivants mortels. Cicéron donne-t-il la même définition de la *philosophia* que Platon ?

Nous traiterons dans ce chapitre de ces trois axes successivement. Nous commencerons par étudier le traitement cicéronien de la circulation des astres et des questions astronomiques. Puis, après avoir analysé le travail d'adaptation du texte grec à des règles de conduite romaines, nous pourrons mettre à profit ces analyses pour examiner le rôle que donne Cicéron à la philosophie, en tant qu'elle est permise par la vue. Nous verrons que Cicéron fait émerger dans sa *translatio* une conception de la philosophie qui s'inscrit dans le cadre de sa propre démarche de philosophe romain.

1. Les divinités visibles du *Timaeus* : controverses cosmologiques et représentations des astres divins

Dans la première partie de ce chapitre, nous proposons d'étudier la structure astronomique de l'univers telle qu'elle est présentée dans le *Timaeus*. Dans le texte de Platon, Timée décrit la structure astronomique du cosmos telle qu'elle a été produite par le dieu. Il donne par la même occasion un état des connaissances astronomiques de son temps. Mais le texte de Platon est, parfois, difficile à comprendre précisément, encore aujourd'hui. Platon considère-t-il que

certaines planètes ont des rétrogradations ? Que désigne-t-il lorsqu'il emploie le substantif τροπή ? Considère-t-il que la terre tourne sur elle-même, comme Aristote semble l'interpréter[4] ?

Face à ces difficultés, nous nous demanderons comment Cicéron appréhende le texte de Platon. Chez les Romains, il existe une distinction – pas toujours nette – entre *astronomia* et *astrologia*. Si l'on prend le terme *astronomia* au sens large, il signifie « discours et savoir sur les réalités célestes[5] ». L'*astrologia*, quant à elle, correspond à un « art divinatoire fondé sur l'observation des astres et qui cherche à prévoir par là les événements terrestres, le caractère et le destin des hommes[6] ». Les deux notions sont fortement liées sans pour autant être réductibles l'une à l'autre : si la connaissance des réalités célestes apparaît nécessaire (ou utile) à l'astrologie, l'astronomie seule ne permet pas de prédire l'avenir. Or, plus que l'astronomie, c'est bien la divination astrologique qui a fleuri dans l'Antiquité romaine. En effet, du point de vue de l'histoire des sciences, il semble qu'aucune découverte astronomique n'ait été faite pendant la période romaine classique, et les quelques personnages romains érudits en matière d'astronomie que nous font connaître les textes font « plus figure d'amateurs éclairés que de professionnels[7] ». Si des Romains peuvent expliquer, voire peut-être anticiper, certains phénomènes célestes comme les éclipses[8], aucun texte qui nous soit parvenu ne fait état d'une théorie astronomique d'origine latine. L'héritage grec, dont le *Timée* fait partie, tient donc une place importante dans l'établissement des connaissances des phénomènes célestes.

Nous formulons par conséquent l'hypothèse suivante : face à un texte qui présente des connaissances complexes et peu connues du public romain, Cicéron se fait médiateur des savoirs astronomiques : il reste en effet assez proche du texte grec, tout en apportant parfois des précisions aux propos de Platon. Ce faisant, il semble considérer les astres divins dont parle Timée comme des objets astronomiques plutôt que comme des divinités.

1.1. *Ordre et mouvements des planètes : un souci de précision de la part de Cicéron ?*

La lacune qui affecte le texte de Cicéron entre les pages 37c et 38c est, à nouveau, particulièrement dommageable pour notre étude : il s'agit du passage célèbre consacré à la

[4] Aristote, *De caelo*, II, 13, 293b30-33.
[5] A. ZUCKER (éd.), *L'encyclopédie du ciel*, Paris, Robert Laffont, 2016, p. 9.
[6] B. BAKHOUCHE, *L'astrologie à Rome*, Louvain Paris Sterling, Peeters, 2002, p. 1. L'astrologie est un art divinatoire parmi d'autres : tout art divinatoire n'est pas nécessairement fondé sur l'observation des astres. L'haruspicine, par exemple, consiste à observer les entrailles d'un animal sacrifié.
[7] B. BAKHOUCHE, *Les textes latins d'astronomie*, *op. cit.*, p. 8.
[8] Voir par exemple, Cicéron, *Rep.* I, 23-25 à propos de Sulpicius Gallus et de Périclès ; Tite-Live, *Histoire romaine*, XLIV, 37, 5-9 relate le même événement en donnant cependant à Gallus le mérite d'avoir prédit l'éclipse et non seulement de l'avoir expliqué à ses troupes.

production du temps comme « image mobile de l'éternité ». Si elle était parvenue jusqu'à nous, la lecture cicéronienne de cet extrait aurait permis d'enrichir le dossier sur sa conception du temps et son rapport à la conception platonicienne du temps. Elle nous aurait également permis de mieux comprendre la façon dont Cicéron liait la conception du temps et le système astronomique, puisque c'est de cette façon que Platon introduit la description des astres : ces derniers « ont eu naissance en vue de la division et de la conservation des nombres du temps[9] ». Mais le texte de Cicéron, tel qu'il est transmis par les manuscrits, reprend avec l'exposé des mouvements des planètes. La démarche de Cicéron est, dans cet extrait, très scrupuleuse. Nous rappellerons rapidement le propos technique de Platon avant de noter les quelques éléments qui font difficulté dans le texte latin. Nous proposons d'abord d'expliciter le texte, parfois difficile, de Platon, puis de noter la précision de la traduction de Cicéron.

1.1.1. *Lecture du texte grec*

Lorsqu'il évoque la composition de l'âme du monde, Timée précise que le dieu, en formant les cercles du Même et de l'Autre, leur donne un mouvement contraire (36c4-36d1). Le mouvement du Même est extérieur et tourne de gauche à droite, suivant le plan de l'Équateur. Le mouvement de l'Autre est intérieur, tourne de droite à gauche, suivant le plan de l'Écliptique. Ainsi, l'ensemble de la sphère de l'univers se meut en suivant le mouvement et l'axe du Même. En revanche, le mouvement de l'Autre est affecté par le mouvement du Même puisqu'il est placé à l'intérieur du cercle du Même, tout en suivant sa propre direction, opposée au mouvement du Même. Le dieu divise le mouvement de l'Autre en sept cercles inégaux, c'est-à-dire dont les circonférences et les vitesses sont différentes (36d1-7). Chaque cercle correspond au parcours décrit par l'un des sept astres : ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα (« Soleil, Lune et les cinq autres astres », 38c5). Les Anciens ne connaissaient pas, en effet, l'existence d'Uranus, de Neptune ni de l'« ancienne » planète Pluton[10].

Ayant posé ce fonctionnement, Timée peut décrire la disposition des sept astres dits « errants » (πλανῆται, 38c) – par opposition aux « étoiles fixes » – sur leurs « sphères célestes ». Il faut imaginer ces sphères comme autant d'enveloppes sphériques autour de la Terre, puisque les planètes sont censées conserver la même distance à la Terre tout au long de leur parcours circulaire[11]. Ce parcours circulaire suit, pour chaque planète, le mouvement de l'Autre, et non du Même. De cette façon, chaque astre est entraîné par deux mouvements : celui

[9] Platon, *Ti.* 38c6 : εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν.
[10] Notre système héliocentrique place en effet les planètes dans l'ordre suivant, de la plus proche à la plus éloignée du Soleil : Mercure, Vénus, Terre, Mars, Jupiter, Saturne, Uranus, Neptune.
[11] A. ZUCKER (éd.), *L'encyclopédie du ciel*, *op. cit.*, p. 364.

du Même et le sien propre, calqué sur celui de l'Autre, qui a été divisé. Qui les observe depuis la Terre peut voir un mouvement « en spirale » (ἕλικα, 39a6). En 39c1-e2, Timée précise l'ordre, la vitesse et la direction de chaque astre : la Terre est au centre du cosmos et autour d'elle tournent, dans l'ordre, Séléné, qui est pour nous la Lune, Hélios, qui correspond au Soleil, l'Étoile du matin, qui correspond à la planète Vénus, et Hermès, qui est, pour nous, Mercure[12]. Timée ne précise pas les positions des trois derniers astres, qu'il ne nomme même pas, à savoir Mars, Jupiter et Saturne. La toute dernière sphère, dont Timée ne parle pas, est celle sur laquelle sont situées les « étoiles fixes », notamment les constellations du zodiaque. Timée repousse à plus tard le récit concernant la sphère des fixes sur laquelle sont positionnées ces étoiles.

En revanche, Timée explique plus précisément les mouvements des planètes Vénus et Mercure, qui avancent à la même vitesse que le Soleil (et par conséquent à une vitesse différente de celle de la Lune, qui est plus rapide). Timée ajoute, dans une formulation elliptique, qu'elles reçoivent une δύναμις opposée (38d4). Cette expression a posé problème aux commentateurs[13] : comment comprendre le sens de δύναμις ? Il ne s'agit pas d'un mouvement, comme ceux du Même et de l'Autre, qui ne sont pas désignés par le terme δύναμις mais plutôt par περίοδος (38c8) ou φορά (36c4). La suite du texte nous éclaire : « de là (ὅθεν) Soleil, Hermès et l'Étoile du Matin rattrapent les autres et sont aussi bien rattrapés les uns par les autres[14] ». On a pu voir ici une explication du phénomène de rétrogradation des planètes par rapport à la sphère des fixes[15]. En effet, depuis la Terre, il a été observé, dès l'Antiquité, des épisodes stationnaires (ou stations) et des mouvements de retour (ou rétrogradation) par rapport au Soleil[16]. La δύναμις contraire dont parle Timée serait alors le mouvement qui permet d'expliquer ces stations et

[12] Nous reviendrons sur les dénominations des planètes dans la suite de notre travail. Pour la clarté, nous les appelons ici selon leur nom « astronomique », bien que ces astres soient considérés, dans le texte de Platon, comme des divinités qui portent des noms de dieux.

[13] Voir T.-H. MARTIN, *Études sur le* Timée *de Platon*, Paris, Ladrange, 1841, 2 vol., p. 70-72 ; A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's* Timaeus, *op. cit.*, p. 196-202 ; *Plato. Timaeus*, D. J. Zeyl (trad.), Indianapolis, Hackett Pub. Co, 2000, p. XLVI-XLVII. Plus récemment, C. Bowen a repris à nouveaux frais les analyses de ce passage. Voir A. C. BOWEN, *Simplicius on the planets and their motions : in defense of a heresy*, Leiden, Brill, 2013, p. 236-237.

[14] Platon, *Tim.* 38d4-6.

[15] A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's* Timaeus, *op. cit.*, p. 196-202.

[16] Eudoxe de Cnide, astronome et philosophe contemporain des élèves de Platon (et peut-être de Platon), a proposé par la suite une théorie qui permettait de rendre compte de ces phénomènes, grâce au système des sphères homocentriques. Selon lui, les planètes suivaient, en plus de leur mouvement circulaire autour de la terre, un parcours circulaire au diamètre plus petit, qui donne l'impression à qui regarde depuis la Terre que la planète revient lentement sur ses pas puis repart en avant. Sur Eudoxe de Cnide, on peut se reporter à J.-P. SCHNEIDER, « Eudoxe de Cnide », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 2000, vol. III, p. 293-302. Sur le système d'Eudoxe, voir A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's* Timaeus, *op. cit.*, p. 198-202 ; A. ZUCKER (éd.), *L'encyclopédie du ciel*, *op. cit.*, p. 437-439 ; A. GREGORY, « Pythagoras and Plato », dans P. T. Keyser et J. Scarborough (éd.), *Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 157-158.

rétrogradations[17]. Il faut cependant admettre que rien, dans le texte grec, ne fait référence explicitement à ces stations et rétrogradations des planètes. Timée nous indique seulement, depuis son référentiel géocentrique que les courses de Vénus et Mercure n'ont pas un parcours fixe par rapport au Soleil[18]. C'est d'ailleurs pour cette raison que Vénus est à la fois appelée « Étoile du matin » et « Étoile du Soir » : en fonction de sa place par rapport au Soleil.

La description du mouvement des planètes permet d'expliquer le but de l'action divine : ἵνα γεννηθῇ χρόνος, « afin que le temps fût engendré », 38c4. Les planètes permettent en effet de mesurer le temps depuis la Terre. Le rôle de cette « lumière […] qu'aujourd'hui nous avons appelée Soleil » (39b5) est donc d'illuminer (φαίνοι, 39b6) le cosmos tout entier et toute lumière perçue dans le cosmos provient du Soleil. Le mouvement circulaire « unique et le plus sage » permet de distinguer la nuit et le jour et correspond, par sa perfection, au mouvement du Même. Viennent ensuite les mouvements des deux premières planètes : le mouvement de la Lune permet de mesurer un mois, et celui du Soleil, une année. Timée écarte les autres planètes du fait de la complexité du propos en indiquant que les courses de ces planètes sont πλήθει μὲν ἀμηχάνῳ χρωμένας, πεποικιλμένας δὲ θαυμαστῶς (« extraordinaires par leur multitude et merveilleusement variées », 39d1-2[19]). Enfin, la dernière mesure citée par Timée est celle de la « grande année », qu'il nomme « année parfaite » (τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν). Elle correspond à la période de révolution de l'ensemble des sphères qui retournent à leur point de départ (κεφαλὴν), mais Platon ne lui assigne aucune durée numérique. Dans une dernière phrase résomptive, qui mentionne à nouveau l'objectif de ressemblance du cosmos à son modèle intelligible, on trouve une périphrase pour désigner les planètes : « tous ceux des astres qui, se déplaçant à travers le ciel, ont des τροπάς ». Τροπή, qui signifie littéralement « retour en arrière » a un sens technique ici et désigne le « mouvement de retour » que l'on peut observer pour chaque planète depuis la Terre[20] : après avoir atteint, sur son parcours, sa plus grande inclinaison vers le nord ou vers le sud par rapport à l'horizon, elle semble s'arrêter et suivre l'inclinaison inverse. Ce phénomène est connu sous le nom de « solstice » lorsqu'il concerne le Soleil : au solstice d'été, le Soleil est au plus haut point et au solstice d'hiver, au plus bas.

[17] Pour une explication (et des schémas) des rétrogradations, on peut se référer à A. GREGORY, *Plato's philosophy of science*, London, Duckworth, 2000, p. 133.
[18] Voir A. C. BOWEN, *Simplicius on the planets and their motions*, *op. cit.*, p. 233-237.
[19] L'emploi du terme πεποικιλμένας rappelle la *République*. En effet, dans ce dialogue, la Nécessité personnifiée fait tourner son fuseau, qui comporte huit pesons, chacun d'entre eux étant enchâssé dans le peson de la taille supérieure – ce qui rappelle les sphères célestes du *Timée*. À chaque peson correspond notamment une couleur et le premier, le plus grand, est dit ποικίλος, « bigarré », de la même façon que les autres courses des astres sont πεποικιλμένας (Platon, *Resp.* X, 616e9).
[20] A. C. BOWEN, *Simplicius on the planets and their motions*, *op. cit.*, p. 240.

Ce texte, qui peut sembler fort complexe, est présenté par Timée comme une « version simplifiée » d'un exposé d'astronomie, qui ne prendrait pas en compte un certain nombre de phénomènes pourtant connus[21]. La démarche de Platon semble plutôt de donner une explication rationnelle des mouvements des astres divins de façon à l'intégrer à l'exposé philosophique de Timée. Le texte de Cicéron qui correspond à ce passage témoigne d'une grande minutie dans la transposition des questions astronomiques. Il nous semble important de souligner les éléments qu'il rend en latin avec fidélité, afin de mieux mesurer l'intérêt que Cicéron peut avoir à adapter d'autres passages du dialogue.

1.1.2. *Une « traduction littérale » ?*

Nous proposons désormais de nous pencher sur les points qui peuvent poser des problèmes d'interprétation en matière d'astronomie, afin d'étudier le traitement cicéronien de ces difficultés. Comme on l'a noté précédemment, l'expression τὴν ἐναντίαν δύναμιν (38d4), c'est-à-dire « la puissance opposée » qui affecte Mercure et Vénus a posé des problèmes aux commentateurs de Platon. Dans le *Timaeus*, Cicéron emploie le syntagme *uim quamdam contrariam* :

> *Lucifer deinde et sancta Mercuri stella cursum habent solis celeritati parem, sed uim quandam contrariam, eaque inter se concursationes habent Lucifer Mercurius sol, aliique alios uincunt uicissimque uincuntur.*[22]
>
> Ensuite, Lucifer et l'étoile consacrée à Mercure ont un cours de la même vitesse que le Soleil, mais une sorte de force opposée, et de ce fait, Lucifer, Mercure, le Soleil ont entre eux des allées et venues et se dépassent tour à tour les uns les autres.

Le modalisateur *quamdam* marque, comme c'est souvent le cas chez Cicéron et dans le *Timaeus*[23], l'hésitation de Cicéron face à un terme latin dont il n'est pas satisfait. Le latin *uis* est cependant une traduction courante de δύναμις à l'époque classique[24], et peut renvoyer à l'impulsion dont parle Timée. P. Legaudé a interprété ce choix lexical comme une façon d'« avouer à son lecteur que lui-même n'a pas cerné précisément de quoi il s'agissait[25] ». La

[21] G. DONNAY, « Le système astronomique de Platon », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 38, nº 1, 1960, p. 20. Voir surtout A. GREGORY, *Plato's philosophy of science*, *op. cit.*, p. 148-153.
[22] Cicéron, *Tim.* IX, 29.
[23] Voir notre chapitre 3, p. 227-236.
[24] P. Lecaudé parle d'« équivalent statistique de transcodage à l'époque classique » dans P. LECAUDE, « La notion de puissance : les équivalents latins du grec δύναμις », *Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout (De Lingua Latina)*, nº 9, 2013, p. 13.
[25] P. LECAUDE, *La notion de puissance : les équivalents latins du grec δύναμις*, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, 2010, p. 340.

suite du texte, qui n'est pas plus précise, semble lui donner raison. Cicéron emploie en effet le terme *concursatio*, qui renvoie à l'idée de courses ou d'allées et venues. Il peut aussi désigner simplement le rapprochement entre deux astres, comme c'est le cas ici[26]. Cicéron connaît pourtant le phénomène de rétrogradation, comme en témoigne le *De natura deorum* :

> *Maxume uero sunt admirabiles motus earum quinque stellarum quae falso uocantur errantes ; nihil enim errat quod in omni aeternitate conseruat progressus et regressus reliquosque motus constantis et ratos. Quod eo est admirabilius in his stellis quas dicimus quia tum occultantur, tum rursus aperiuntur, tum adeunt, tum recedunt, tum antecedunt, tum autem subsequuntur, tum celerius mouentur, tum tardius, tum omnino ne mouentur quidem sed ad quoddam tempus insistunt. Quarum ex disparibus motionibus magnum annum mathematici nominauerunt, qui tum efficitur cum solis et lunae et quinque errantium ad eandem inter se comparationem confectis omnium spatiis est facta conuersio.*[27]
>
> Mais les cinq planètes qu'on appelle à tort errantes ont des mouvements particulièrement remarquables ; un corps n'est pas errant quand, de toute éternité, il exécute avec constance et régularité ses marches directes, ses rétrogradations et ses autres mouvements. Cela est d'autant plus remarquable dans les étoiles dont nous parlons puisque tantôt elles sont cachées, tantôt elles se découvrent à nouveau, tantôt elles s'approchent et tantôt s'éloignent, tantôt elles se devancent et tantôt se suivent, tantôt sont animées d'un mouvement plus rapide, tantôt plus lent et parfois ne bougent plus du tout mais s'arrêtent pour un certain temps. C'est à partir de leurs mouvements dissemblables que les mathématiciens ont conçu ce qu'ils appellent la grande année : elle est accomplie une fois que la révolution du soleil, de la lune et des cinq planètes les a ramenés à leurs positions initiales respectives, tous les circuits étant achevés.

Le terme latin *regressus* désigne ici le « mouvement de retour » des rétrogradations des planètes et il est associé à la « grande année », qui correspond à la période de révolution de l'ensemble des sphères célestes jusqu'au retour à leur point de départ. Cette notion, on l'a mentionné, est également mobilisée par Timée dans le texte grec, au moyen de l'expression τέλεον ἐνιαυτὸν, « année complète » ou « parfaite ». Sa mesure est un nombre qui reçoit le même qualificatif (τέλεος ἀριθμὸς)[28], mais dont la durée n'est pas précisée[29]. Dans le *Timaeus*, Cicéron désigne cette année parfaite par le syntagme *absolutum annum perfectum*[30]. Il associe

[26] A. LE BOEUFFLE, *Astronomie, astrologie : lexique latin*, Paris, Picard, 1987, s. v. *coïre*.
[27] Cicéron, *Nat. Deor.* II, 51.
[28] On trouve la même expression dans Platon, *Resp.* VIII, 546b4.
[29] Le premier calcul de la durée de la Grande Année est attribué à Eudoxe de Cnide. Si l'on essaye de faire le calcul avec les informations données par le texte de Platon, on arrive à 36 000 ans selon J. ADAM, *The Republic of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, vol. 2/2, p. 546b.
[30] Cicéron, *Tim.* IX, 33.

deux adjectifs, *absolutus* et *perfectus*, pour rendre le grec τέλεος, insistant ainsi sur l'image de la perfection et de l'achèvement des parcours circulaires des sphères.

Il est étonnant de voir que Cicéron n'emploie pas, dans son *Timaeus*, la formulation latine *magnus annus*, alors qu'il est le premier à employer cette expression pour désigner « l'année parfaite » et le fait à plusieurs reprises dans ses autres œuvres[31]. Le syntagme *magnus annus* fera date, puisqu'après Cicéron, ce sera l'expression usuelle en latin[32]. Si le choix de ne pas employer de termes renvoyant spécifiquement à la rétrogradation dans le *Timaeus* peut s'expliquer par le fait que Cicéron considère que le texte de Platon ne mentionne pas explicitement ce phénomène, il ne peut pas en être de même pour l'expression *magnus annus*. Il semble surtout que Cicéron cherche à rester très proche du texte de Platon, en choisissant des traductions littérales des termes grecs.

Nous avons cependant relevé un contre-exemple par rapport à cette démarche de traduction plutôt littérale. Il s'agit de la transposition du terme grec τροπή. Dans le texte de Platon, les τροπαί désignent « retours en arrière » des planètes qui ont atteint le point le plus au nord (ou le plus au sud) de leur parcours par rapport à l'horizon[33]. Avec ce terme générique, Timée parle de l'ensemble des planètes. Cicéron, de son côté, précise le texte de Platon, et en change légèrement le sens. Il écrit en effet que les astres tournent *solstitiali se et brumali reuocatione*, c'est-à-dire « suivant la *reuocatio* du solstice d'été et du solstice d'hiver[34] ». Le mot *reuocatio*, qui signifie proprement « rappel », ne désigne pas ici le « ressouvenir » des plaisirs des Épicuriens[35], mais le mouvement du soleil lors des solstices[36], comme l'indiquent les deux adjectifs *solstitiali et brumali*. Le premier, qui a donné le français « solstice » désigne le solstice d'été, le second, *brumalis*, désigne le solstice d'hiver. Quant au terme *reuocatio*, il peut exprimer à lui seul le double mouvement du Soleil lors de chaque solstice, qui donne l'impression de « revenir sur ses pas ». Le substantif latin, dont c'est l'unique occurrence en ce sens dans le corpus cicéronien, désigne bien les τροπαί grecques. La précision des deux adjectifs, *solstitiali et brumali*, permet de caractériser l'acception technique de *reuocatio* et ainsi de lui attribuer un sens nouveau, désignant le mouvement d'une planète lors du solstice. Mais

[31] Cicéron, *Arat.* 232-233 ; *Fin.* II, 102 ; *Nat. Deor.* II, 51.
[32] Voir Pline, *Histoire naturelle*, X, 5 ; Tacite, *Dialogue des orateurs*, XVI, 7 ; Apulée, *Plat.* I, 10. Macrobe emploiera l'expression *annus mundanus* dans le *Commentaire au songe de scipion*, II, 11, 8. Voir sur ce vocabulaire A. LE BOEUFFLE, *Astronomie, astrologie*, *op. cit.*, s. v. *annus*.
[33] L'expression grecque τῶν ἄστρων ὅσα δι' οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχεν τροπάς (39d8) apparaît comme une périphrase du mot « planète » et les τροπαί s'appliquent à toute planète.
[34] *Tim.* IX, 34.
[35] *Tusc.* III, 33.
[36] Lors de chaque solstice, la position apparente du soleil est soit à l'apogée de son inclinaison vers le Nord, soit vers le Sud : le Soleil semble ainsi être plus ou moins proche de l'Équateur.

cette précision écarte du même coup la valeur générique de la τροπή, qui désigne un mouvement pouvant s'appliquer à toute planète. Par conséquent, Cicéron, en ajoutant une précision dans son texte, fait référence à un phénomène bien connu et observable de tous (le solstice du soleil) mais s'éloigne légèrement du sens du texte de Platon, qui parle des « solstices » de chaque planète.

Ces quelques remarques soulignent que Cicéron semble vouloir rester au plus près du texte : c'est le cas lorsqu'il emploie le syntagme *uis quaedam*, sans chercher à expliciter son sens, c'est le cas aussi lorsqu'il n'emploie pas l'expression, pourtant usuelle, *magnus annus* pour désigner « la grande année » évoquée par Timée. Seule l'expression *reuocatio solstitialis et brumalis* montre une tentative d'explicitation du texte par Cicéron, expression qui détourne légèrement le propos de Platon. Il nous paraît important de noter ce souci de précision et de proximité avec le texte grec en ce qui concerne la description des mouvements des astres divins. Nous verrons que, dans la suite du texte, alors qu'il sera plus explicitement question d'éthique et de vie humaine, Cicéron n'hésitera pas, au contraire, à s'approprier le texte et à le romaniser.

1.2. *La Terre au sein de l'univers : prise de position cicéronienne*

Qu'en est-il alors de la Terre au sein de cet univers brillant dans la traduction de Cicéron ? Cette question mérite tout particulièrement notre attention car le texte de Platon, par son ambiguïté, a soulevé une grande controverse.

> Γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν, ἰλλομένην δὲ τὴν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασιν.[37]
>
> Et la Terre, il l'a combinée pour qu'elle soit notre nourrice et qu'elle s'enroule autour de l'axe étendu entièrement, gardienne et artisane de la nuit et du jour, première et plus ancienne des divinités qui ont eu naissance à l'intérieur du ciel.

La question est de savoir si la terre, placée au centre de l'univers, a un mouvement propre, différent du mouvement du même, qui serait exprimé par le participe ἰλλομένην[38]. Cette controverse, amorcée, semble-t-il, par Aristote, a fait couler beaucoup d'encre et nous nous

[37] Platon, *Ti.* 40b8-c3.
[38] Nous conservons l'établissement du texte de J. Burnet, contre A. Rivaud, qui lit εἱλλομένην. Les récents travaux de G. Jonkers ont appuyé le choix de J. Burnet, puisque G. Jonkers a montré que les corrections de ἰλλομένην en εἱλλομένην dans le manuscrit Y venaient d'une main différente, probablement influencée par la doctrine aristotélicienne. Voir G. JONKERS, *The textual tradition of Plato's Timaeus and Critias*, *op. cit.*, p. 25, et p. 192.

permettons de synthétiser rapidement ici les remarques de F. M. Cornford[39]. Le sens d'ἰλλομένην n'est pas tout à fait évident dans ce contexte, mais le verbe εἰλέω dont il est issu signifie proprement « rouler, enrouler[40] » : la terre serait « enroulée » autour d'un axe qui traverse entièrement le monde. Cet enroulement signifie-t-il pour autant qu'elle a un mouvement ? À ce stade du discours de Timée, cela paraît étonnant : les mouvements des astres divins qui ont été exposés jusque-là suffisent à expliquer le jour et la nuit, dont la Terre est présentée comme « gardienne et artisane ». En effet, selon le point de vue géocentrique adopté par Timée, c'est l'hypothèse du mouvement du Soleil, qui suit le cercle de l'Autre, et non de la Terre, qui permet d'expliquer la différence entre le jour et la nuit.

Pourtant, Aristote, dans le *De caelo*, voulant démontrer que la Terre est nécessairement immobile au centre de l'univers[41], rappelle deux positions opposées concernant sa place et son mouvement : celle de « l'école italienne » et celle de Platon.

> […] ἐναντίως οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι λέγουσιν· ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναί φασι, τὴν δὲ γῆν, ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν, κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν.[42]
>
> L'école italienne, ceux qu'on appelle les Pythagoriciens, sont d'un avis contraire [*i.e.* ne pensent pas que la terre est au centre de l'univers]. Ils disent en effet qu'il y a du feu au centre, alors que la Terre, étant un astre parmi d'autres, produit la nuit et le jour par sa révolution circulaire autour du centre.
>
> Ἔνιοι δὲ καὶ κειμένην ἐπὶ τοῦ κέντρου φασὶν αὐτὴν ἴλλεσθαι[43] καὶ κινεῖσθαι περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταμένον πόλον, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται.[44]
>
> Certains disent aussi que la Terre, tout en étant placée au centre, tourne autour de l'axe qui traverse tout, comme cela est écrit dans le *Timée*.

Aristote établit une distinction claire entre la doctrine de l'école italienne et celle du *Timée*[45] : la Terre n'est pas placée au même endroit dans les deux cas, et son mouvement n'est pas le même. Dans le premier cas, le modèle suivi n'est pas géocentrique. La Terre suit un

[39] F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, *op. cit.*, p. 120-134.
[40] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. εἰλέω2.
[41] Voir Aristote, *De caelo*, II, 14, 296a24-297a7.
[42] Aristote, *De caelo*, II, 13, 293a20-23. Trad. C. Dalimier et P. Pellegrin.
[43] Le terme ἴλλεσθαι a subi, dans certains manuscrits, les mêmes modifications qu'ἰλλομένην.
[44] Aristote, *De caelo*, II, 13, 293b30-32. Trad. C. Dalimier et P. Pellegrin légèrement modifiée.
[45] Rappelons que si Cicéron considère Timée comme pythagoricien, rien n'indique explicitement dans le texte de Platon une telle affiliation doctrinale. Voir à ce sujet notre chapitre 2, p. 119-124.

mouvement circulaire autour d'un centre occupé par le feu (qui n'est pas le soleil[46]), dans le second, elle suit un mouvement de rotation sur elle-même. Le premier cas n'est pas compatible avec le texte de Platon, qui ne fait aucunement mention d'un mouvement de rotation de la Terre en dehors du passage qui nous concerne[47]. Le second cas est plus difficile et continue d'être débattu aujourd'hui. Pour Aristote, la Terre, dans le *Timée*, tournerait autour de son axe. Pour comprendre cela à partir du texte de Platon, il faudrait supposer que le mouvement de rotation de la Terre autour de son axe soit compatible avec l'apparition du jour et de la nuit. Or, un mouvement de la Terre sur elle-même annulerait ou modifierait le mouvement de l'Autre, et donc des planètes. Il faudrait donc imaginer un mouvement de la Terre qui, relativement au mouvement des autres planètes, permette d'observer, depuis la Terre, l'arrivée du jour et de la nuit[48]. C'est ainsi que certains commentateurs modernes ont voulu considérer que l'interprétation aristotélicienne était compatible avec le texte de Platon[49]. On peut cependant aussi envisager que, selon Timée, la Terre ne se meut pas, mais est simplement « enroulée » autour de l'axe de l'univers « comme une pelote de fil sur un fuseau[50] ». Si Platon avait en effet voulu affirmer que la Terre était affectée d'un mouvement, d'autres termes moins ambigus étaient à sa disposition : περιφέρω, κυκλούομαι, ou στρέφομαι[51].

Mais ce qui nous intéresse plus particulièrement est l'interprétation cicéronienne de ce passage difficile. Un extrait du *Lucullus* nous apprend, pour commencer, que l'Arpinate avait connaissance de la controverse :

> *Hicetas Syracosius, ut ait Theophrastus, caelum solem lunam stellas supera denique omnia stare censet, neque praeter terram rem ullam in mundo moueri ; quae cum circum axem se summa celeritate conuertat et torqueat, eadem effici omnia quasi stante terra caelum moueretur. Atque hoc etiam Platonem in Timaeo dicere quidam arbitrantur, sed paulo obscurius.*[52]
>
> Hicétas de Syracus pense, selon Théophraste, que le ciel, le soleil, la lune, les étoiles, bref toutes les choses d'en haut, sont immobiles et que rien dans l'univers ne se meut, à l'exception de la terre qui,

[46] Selon ce modèle, la Terre présenterait toujours sa face inhabitée au feu central, ce qui expliquerait que les habitants de la Terre ne le voient pas.
[47] Voir les solides contre-arguments de F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, *op. cit.*, p. 122-124.
[48] Voir A. GREGORY, *Plato's philosophy of science*, *op. cit.*, p. 293 n. 27 : « All that is required here in fact is relative motion between the earth and the same. The simplest and most reasonable solution is that the same rotates once a day and the earth does not move at all, but the same could rotate twice and the earth once, etc. ».
[49] F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of knowledge*, London, Routledge & K. Paul, 1935, p. 120-134 ; L. BRISSON, *Le même et l'autre*, *op. cit.*, p. 395.
[50] G. DONNAY, « Le système astronomique de Platon », *op. cit.*, p. 24.
[51] H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, *op. cit.*, p. 554 ; D. R. DICKS, *Early Greek astronomy to Aristotle*, dans *Early Greek astronomy to Aristotle*, Ithaca, N.Y, Cornell University Press, 1970, p. 136 ; A. GREGORY, *Plato's philosophy of science*, *op. cit.*, p. 293 n. 23.
[52] Cicéron, *Luc.* 123. Trad. J. Kany-Turpin.

> tournant extrêmement vite sur son axe avec un mouvement de torsion, produit les mêmes effets que si elle était fixe, le ciel restant immobile. Certains pensent que Platon dit la même chose dans le *Timée*, mais un peu plus obscurément.

Hicétas de Syracuse est selon toute vraisemblance un philosophe pythagoricien du Ve ou IVe siècle avant notre ère[53]. Cicéron lui attribue, en suivant Théophraste, la thèse selon laquelle la Terre tournerait *circum axem*, « autour de son axe » et *se torqueat*[54], « s'enroulerait sur elle-même », c'est-à-dire qu'elle n'aurait qu'un seul mouvement de rotation sur elle-même[55]. Diogène Laërce mentionne également cette thèse, en précisant cependant qu'elle peut venir d'Hicétas ou de Philolaos[56]. On prête aussi à Hicétas la thèse de l'anti-terre, qui paraît difficilement compatible avec celle que mentionne Cicéron[57]. Cet extrait doit cependant être réintégré dans son contexte au sein du *Lucullus* : le personnage de Cicéron a pris la parole et défend la démarche anti-dogmatique de la Nouvelle Académie face à Lucullus, représentant de la philosophie d'Antiochus. À propos de la physique, il rend compte du large *dissensus* entre les philosophes qui aboutit à une *confessio ignorationis*. Alors qu'il affirme que la nature de l'univers est « profondément cachée et enveloppée d'épaisses ténèbres[58] », Cicéron s'amuse à lister des hypothèses cosmologiques invraisemblables, comme l'existence d'habitants de la Lune ou même des antipodes. On comprend alors aisément que l'argument d'Hicétas soit également repoussé par le sage néo-académicien[59]. Par conséquent, le rapprochement entre l'hypothèse du mouvement unique de la terre et l'interprétation du *Timée* souligne non

---

[53] B. CENTRONE, « Hicétas de Syracuse », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 2000, vol. III, p. 681.

[54] Cicéron emploie d'ailleurs le même verbe *torquere*, au passif cette fois, dans sa traduction du *Timée*, pour renvoyer au mouvement que le Tout fait sur lui-même. Cicéron, *Tim.*, VI, 19 : *itaque una conuersione atque eadem ipse circum se torquetur et uertitur* (« C'est donc par une seule et même révolution qu'il s'enroule autour de lui-même et tourne »).

[55] C'est la lecture de P. TANNERY, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, Gauthier-Villars & Fils, 1893, p. 96 ; A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's* Timaeus, *op. cit.*, p. 239 ; G. DONNAY, « Le système astronomique de Platon », *op. cit.*, p. 28 ; M.-P. LERNER, « Aux origines de la polémique anticopernicienne (II). Martin Luther, Andreas Osiander et Philipp Melanchthon », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 90, n° 3, Vrin, 2006, p. 417.

[56] DL, VIII, 85. Le passage est controversé.

[57] Aétius III 9,1.2 (*DDG* 376, 10-11). La thèse de l'anti-Terre affirme qu'il existe une planète diamétralement opposée à la Terre par rapport au Soleil, invisible depuis la Terre car cachée par le Soleil.

[58] Cicéron, *Luc.* 122 : *Latent ista omnia, Luculle, crassis occultata et circumfusa tenebris*. Trad. J. Kany-Turpin.

[59] Remarquons également, à la suite d'A. E. Taylor, que le seul mouvement de rotation axiale de la terre sur elle-même ne permet pas d'expliquer tous les mouvements apparents des astres (Voir A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's* Timaeus, *op. cit.*, p. 239, n. 1). Les explications astronomiques d'Hicétas ne se résumaient donc sûrement pas à cette seule hypothèse et on peut penser que Cicéron caricature ici la pensée du pythagoricien afin de mieux faire valoir son argument : la nature de l'univers est impénétrable.

seulement qu'il ne s'agit pas de la seule interprétation possible mais surtout que celle-ci ne fait pas l'unanimité[60].

G. White propose de lire la thèse attribuée à Hicétas autrement : le philosophe pythagoricien attribuerait ici deux mouvements à la Terre, un mouvement circulaire autour d'un centre (*circum axem*) en plus du mouvement de rotation sur soi-même (*se torqueat*). Dans ce cas, la version d'Hicétas correspondrait à la doctrine de certains pythagoriciens : la terre tourne autour d'un feu, placé au centre de l'univers, mais on ne voit jamais ce feu car elle tourne également sur elle-même[61]. Cette possibilité nous semble moins vraisemblable, dans la mesure où le feu central n'est pas mentionné explicitement, ni ici, ni ailleurs chez Cicéron[62]. De la même manière, il paraît difficile, si l'on accepte la lecture proposée par G. White, de considérer que « certains » aient pu lire cette hypothèse dans le texte de Platon, où la Terre est explicitement au centre de l'univers. En revanche, si l'on suit la première lecture, les commentateurs du *Timée* mentionnés par *quidam* auraient considéré que Timée impliquait, dans son discours cosmologique, un mouvement de rotation axiale de la terre. Il est alors possible de placer Aristote parmi ces commentateurs anonymisés par Cicéron.

Ces prémisses posées, retournons à la traduction cicéronienne du *Timée* :

> *Iam uero terram altricem nostram, quae traiecto axi sustinetur, diei noctisque effectricem eandemque custodem, antiquissimam deorum omnium uoluit esse eorum, qui intra caelum gignerentur.*[63]
>
> Quant à la terre, notre nourrice, qui est soutenue par un axe traversant, gardienne et créatrice du jour et de la nuit, il voulut qu'elle fût la plus ancienne de toutes les divinités qui naquirent au sein du ciel.

Cicéron simplifie le texte de Platon. Il ne propose pas d'équivalent au syntagme διὰ παντός, qui précise, en grec, que l'axe en question (πόλος) traverse tout l'univers, ni ne rend l'idée de mouvement comprise dans le verbe grec ἰλλομένην. L'axe est simplement dit *traiectus*, c'est-à-dire qu'il est « passé à travers » la terre[64], et la terre est « soutenue » ou « maintenue »

---

[60] Comme l'ont noté précédemment *Platon, Oeuvres complètes. Tome X : Timée, Critias*, *op. cit.*, p. 62 ; P. DUHEM, *Le système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Librairie scientifique A. Hermann et fils, 1913, vol. Tome I/X, p. 86 ; A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's* Timaeus, *op. cit.*, p. 239, n. 1.

[61] G. WHITE, Copia Verborum, *op. cit.*, p. 295.

[62] Par exemple, dans le *Somnium Scipionis*, texte dans lequel l'influence pythagoricienne a été démontrée, c'est bien la Terre qui est au centre de l'univers. Elle est par ailleurs immobile. Voir Cicéron, *Rep.* VI, 17.

[63] Cicéron, *Tim.*, X, 37.

[64] *Contra* G. WHITE, Copia Verborum, *op. cit.*, p. 296-297, qui considère que la traduction cicéronienne laisse la possibilité d'une interprétation pythagorisante du texte latin. Cicéron chercherait à signifier que la terre n'est pas au centre de l'univers et qu'elle se meut selon un « hyperbolic movement », comme si elle tournait autour d'un feu central. Il nous semble difficile de comprendre non seulement le texte d'Hicétas comme elle le fait, et plus encore le texte de Cicéron.

(*sustinetur*) par cet axe. Il semble difficile de voir dans ce passage la mention d'un mouvement de la terre, qu'il s'agisse de rotation axiale ou de mouvement circulaire. Au contraire, en traduisant ainsi, Cicéron exprime clairement que la terre est immobile et traversée par un axe. Il se fait ici le contradicteur des *quidam* mentionnés dans le *Lucullus* et ce n'est pas étonnant au regard du peu de crédit que leur a accordé le personnage-Cicéron dans son discours.

Là encore, le choix de formulation opéré par Cicéron atteste de sa connaissance fine des débats concernant le *Timée*, et en particulier des thèses contradictoires défendues par certains philosophes considérés comme pythagoriciens comme Hicétas. Sa traduction suggère une interprétation du *Timée* en opposition avec l'interprétation d'Aristote dans le *De caelo*.

Cependant, il est difficile d'affirmer que Cicéron formule cette interprétation pour s'opposer de manière consciente à la lecture aristotélicienne du *Timée*, car il ne fait pas explicitement mention de la thèse aristotélicienne et nous ne savons pas précisément ce que Cicéron avait lu d'Aristote[65]. Il semble connaître certains écrits exotériques, notamment un *Sur la justice*[66], *Eudème*[67], *Sur la richesse*[68] en ce qui concerne l'éthique, mais aussi le *Protreptique*[69] et, on l'a vu, le *De philosophia*[70]. Parmi les livres ésotériques, il connaît, au moins par leurs titres, la *Rhétorique*, les *Topiques* et l'*Éthique à Nicomaque*[71] – sans que l'on sache s'il avait pu les lire. Mais il ne mentionne pas le *De caelo*. Il aurait pu connaître les thèses défendues dans cet ouvrage – au moins en partie – par les enseignements oraux d'Antiochus[72], mais cette hypothèse est indémontrable. En outre, si la lecture de Cicéron en ce qui concerne l'immobilité de la Terre s'oppose à la lecture aristotélicienne du *Timée*, elle crée de fait un accord entre Platon et Aristote. En effet, puisque Cicéron considère que, selon Platon, la terre est immobile et qu'Aristote défend l'idée selon laquelle la terre est nécessairement en repos, alors la position défendue dans le *Timée* n'a pas vocation à mener à un débat spécifique entre un défenseur de la doctrine aristotélicienne et un défenseur de la doctrine platonicienne. Or,

---

[65] Sur cette question, voir les mises au point de J. BARNES, « Roman Aristotle », dans J. Barnes et M. T. Griffin (éd.), *Plato and Aristotle at Rome*, Clarendon Press, Oxford, 2007 ; M. HATZIMICHALI, « The texts of Plato and Aristotle in the first century BC : New Directions for Philosophy », dans M. Schofield (éd.), *Aristotle, Plato and pythagoreanism in the first century BC*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 1-27 ; S. AUBERT-BAILLOT, *Le grec et la philosophie dans la correspondance de Cicéron*, Turnhout, Brepols, 2021, p. 437-440.
[66] Voir Cicéron, *Rep.* II, 22 ; III, 12.
[67] Voir Cicéron, *Diu.* I, 53 (= Eudème test. 1 Ross).
[68] Voir Cicéron, *Off.* II, 56-57.
[69] Voir Cicéron, *Fin.* II, 39-40 ; *Tusc.* III, 69 ; V, 101. L'*Hortensius* perdu s'inspire du *Protreptique*.
[70] Voir Cicéron, *Nat. Deor.* I, 33 ; I, 107 ; II, 42 ; II, 44 ; II, 95-96.
[71] J. Barnes suggère que les *Topiques* et l'*Éthique à Nicomaque* connues de Cicéron avaient une forme distincte que celle que nous connaissons. Voir J. BARNES, « Roman Aristotle », *op. cit.*, p. 51-59.
[72] Voir C. LEVY, « Cicéron et l'aristotélisme d'Antiochus d'Ascalon », dans Y. Lehmann (éd.), *Aristoteles Romanus : la réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 227-244.

dans les deux chapitres précédents, nous avons tenté de démontrer que Cicéron conservait dans son *Timaeus* les contradictions qu'Aristote dénonçait dans le *Timée* et nous avons fait l'hypothèse que ces contradictions devaient être l'objet de la suite du dialogue inachevé. Dans le cas qui nous occupe ici, Cicéron peut tout au plus souligner – s'il connaît l'interprétation d'Aristote – que ce dernier se trompe dans son interprétation du *Timée*, mais les deux philosophes grecs semblent d'accord sur le fond.

Pour résumer, bien que Cicéron considère, contrairement à Aristote, que la Terre est, selon Platon, immobile, il nous semble que ce point n'est pas nécessairement polémique. En effet, nous ne possédons aucun témoignage cicéronien concernant l'interprétation d'Aristote à ce sujet, et le choix de formulation de Cicéron aboutit finalement à un accord entre les thèses des deux philosophes grecs. Par conséquent, le *Timaeus* nous apprend principalement que Cicéron considérait que, dans la structure astronomique du *Timée*, la Terre est immobile.

1.3. *Les noms des planètes*

Dans le texte de Platon, Timée présente les mouvements des planètes en soulignant particulièrement leur statut divin. Cicéron, de son côté, s'attache à adapter les dénominations des planètes à la culture romaine, quitte à estomper les références à la divinité des astres.

Commençons par le Soleil. Dans le texte grec, l'astre divin nommé « Soleil » est caractérisé comme φῶς. Lorsque Timée évoque le rôle du Soleil, il dit φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν ἐν τῇ πρὸς γῆν δευτέρᾳ τῶν περιόδων, ὃ δὴ νῦν κεκλήκαμεν ἥλιον, « c'est une lumière que le dieu a allumée dans la deuxième des révolutions vers la terre, qu'aujourd'hui nous avons appelée Soleil[73] ». De cette manière, il signifie que le ciel ne possédait aucune luminosité avant que l'astre divin Soleil ne soit « allumé ». C'est aussi une façon de préciser que cette divinité a deux dénominations différentes, celle de sa fonction, φῶς, et celle que les êtres humains lui ont donnée, ἥλιος. Timée envisage en effet les planètes à la fois d'un point de vue théologique et d'un point de vue astronomique[74]. De son côté, Cicéron modifie la focalisation du passage : *deus ipse solem quasi lumen accendit ad secundum supra terram ambitum*, « le dieu alluma lui-même le soleil, comme un éclairage, près de la seconde révolution au-dessus de la terre[75] ». Non seulement l'accent de la phrase porte sur le sujet, *deus*, mis en valeur par l'usage du pronom *ipse*, mais l'explication du nom de l'astre lumineux n'est pas mentionnée. À la place, Cicéron établit une comparaison entre *sol* et *lumen*, au moyen du comparatif *quasi*. Cette formulation a

[73] Platon, *Ti.* 39b4-5.
[74] On retrouve cette idée ailleurs chez Platon, voir par exemple *Apologie*, 26d.
[75] Cicéron, *Tim.* IX, 31.

deux effets. D'abord, Cicéron, en supprimant l'explication du nom donné par les êtres humains à la divinité qu'est l'astre Soleil, estompe le statut divin de l'astre et le présente comme si sa dénomination avait toujours été « le soleil ». En outre, la référence à la lumière fait figure de comparaison à valeur didactique, qui sert à adoucir la singularité de l'expression *solem accendit*. Il faut également noter le choix de *lumen* pour traduire φῶς. En effet, le terme grec désigne la lumière quel que soit l'objet qui la produit (le jour, les astres, le feu ou la lampe) et peut être employé dans un sens figuré pour désigner les yeux, ou même des notions abstraites comme le salut, la joie ou la victoire[76]. Or le latin possède deux mots différents, dont les usages ne se recouvrent pas, pour désigner la lumière : *lux* et *lumen*. Le premier désigne la lumière « considérée comme une activité, une force agissante et divinisée[77] » : il sert à nommer la lumière du jour, jusqu'à pouvoir prendre parfois le sens de *dies*[78]. Le terme neutre *lumen*, quant à lui, est moins général que *lux*. Il aurait désigné en premier lieu un moyen d'éclairage, un objet. Il est utilisé dans des acceptions techniques et peut aussi s'employer, au pluriel, pour désigner les yeux « peut-être à l'imitation du grec φῶς[79] ». Ainsi, en comparant le soleil à un *lumen*, Cicéron choisit le terme qui correspond le mieux à un objet plutôt qu'à un astre divin – ce qu'il est pourtant chez Platon. En un sens, la focalisation de la phrase latine suggère que Cicéron voit dans le soleil un objet astronomique alors qu'il est, pour Platon, un dieu.

Passons aux trois autres astres nommés. Dans le récit de Timée, outre Soleil, sont nommés Σελήνη, la lune, et les deux astres isodromes au Soleil, que nous appelons, nous, Vénus et Mercure. Alors que Timée désigne Mercure comme l'astre ἱερὸν Ἑρμοῦ λεγόμενον (« appelé sanctuaire d'Hermès », 38d2-3), Cicéron en fait « l'étoile sacrée de Mercure » (*sancta Mercuri stella*[80]). Cette équivalence entre les deux noms d'astres est fondée sur les liens bien connus entre le panthéon grec et le panthéon romain : le dieu Mercure correspond au dieu grec Hermès. Cicéron est le premier, d'après les textes qui nous sont parvenus, à employer cette équivalence pour nommer les astres[81]. Là encore, bien qu'il conserve le sémantisme du grec ἱερὸν lorsqu'il emploie l'adjectif *sanctus*, il supprime, en ne traduisant pas λεγόμενον, la question du nom attribué à l'astre qui est présente dans le texte de Platon. Hermès, comme Soleil précédemment,

[76] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. φάε.
[77] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. luc-/lūc-.
[78] Par exemple, Cicéron, *Pro Milone*, 98 : *centesima lux est haec ab interitu P. Clodi* (« c'est le centième jour depuis la mort de Publius Clodius »).
[79] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. luc-/lūc-.
[80] Cicéron, *Tim.* IX, 29.
[81] Voir aussi Cicéron, *Rep.* VI, 17 ; *Nat. Deor.* II, 52 ; *Diu.* II, 91, et A. LE BOEUFFLE, *Les noms latins d'astres et de constellations*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 247.

est présenté comme une divinité astrale à laquelle les êtres humains ont octroyé un nom. Cette démarche est absente du texte de Cicéron.

Quant à l'astre que nous appelons Vénus, Timée la nomme simplement Ἑωσφόρος, « qui amène l'aurore », dénomination que l'on trouve déjà chez Homère[82]. Ailleurs, on trouve aussi, pour la nommer, Ἔσπερος[83], « qui amène le soir », ou le plus général et plus tardif[84] Φωσφόρος, « qui amène la lumière ». Ces différentes appellations sont liées à la place de l'astre par rapport au Soleil, à son lever et à son coucher, comme l'explique Cicéron dans le *De natura deorum*[85]. Formé sur *lux*, qui peut désigner notamment la lumière du jour[86], *Lucifer* est un calque morphologique parfait pour Φωσφόρος. Il est employé également par Varron, qui note lui aussi l'opposition entre l'appellation *Lucifer* et *Hesperus*[87], et figure dans un fragment d'Accius[88]. Cicéron l'emploie dans le *Timaeus* pour traduire Ἕωσφορος, qui n'a pas de traduction latine spécifique. En choisissant *Lucifer* plutôt que *Venus*, Cicéron, qui romanise à nouveau le nom de l'astre, veille à conserver la connotation poétique du terme grec dans sa traduction latine[89].

Ces trois appellations montrent que Cicéron s'attache à romaniser les descriptions astronomiques de Platon, en estompant parfois l'une des spécificités du discours de Timée, pour qui la description des mouvements des planètes a une valeur théologique.

Cette première lecture de l'explication des mouvements des planètes dans le *Timaeus* souligne, à notre sens, que Cicéron voit dans le texte de Platon un texte technique, qui explicite la structure du ciel, composée d'objets astronomiques. C'est pour cette raison qu'il propose une traduction globalement proche du texte grec. Cela nous permet de noter qu'il comprend que la Terre tourne sur elle-même. Il est donc intéressant de noter que ces éléments du texte de Platon ne sont pas particulièrement affectés par une adaptation cicéronienne. En revanche, pour ce qui concerne le dieu cause du monde et les divinités intermédiaires qui obéissent à ses ordres, on remarque que Cicéron n'hésite pas à adapter le texte à la culture romaine.

---

[82] Par exemple, Homère, *Il.* XXIII, v. 226.
[83] Homère, *Il.* XXII, v. 318.
[84] Par exemple chez Aristophane, *Grenouilles*, v. 342-343.
[85] Cicéron, *Nat. Deor.* II, 53 : *Infima est quinque errantium terraeque proxuma stella Veneris, quae Φωσφόρος Graece, Lucifer Latine dicitur cum antegreditur solem, cum subsequitur autem Hesperos* (« La plus basse des cinq planètes et la plus proche de la terre est l'étoile de Vénus, appelée en grec Phosphoros (Φωσφόρος) et en latin Lucifer quand elle précède le soleil mais Hesperos quand elle le suit. » Trad. C. Auvray-Assayas).
[86] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. luc-/lūc-.
[87] Varron, *Res Rusticae*, III, 5, 17 : *stella lucifer interdiu, noctu hesperus*. Voir aussi Varron, *LL* VII, 4, 76.
[88] Accius, *Tragoediarum fragmenta*, v. 331.
[89] C. J. DOWSON, *Philosophia translata*, *op. cit.*, p. 175.

2. L'adaptation du texte au *mos maiorum* : l'originalité cicéronienne ?

Si les « danses » des astres divins (40c3) sont surtout présentées, dans la *translatio* cicéronienne, comme des phénomènes célestes plus que des activités divines, l'intérêt de Cicéron pour l'aspect religieux du *Timée* se montre plus insistant en ce qui concerne les autres divinités. Comme l'a justement noté K. Thein, les planètes jouent un rôle de pivot dans le récit de Timée en ce qu'elles préparent le glissement depuis l'espèce immortelle visible jusqu'aux trois autres espèces, dont les êtres humains font partie[90]. Ce passage de l'espèce divine aux espèces mortelles conduit à une nouvelle intervention du dieu qui permet de redéfinir les rôles respectifs du dieu, des divinités auxquelles il s'adresse et des mortels qui seront produits par ces divinités inférieures.

Dans la *translatio* de cet extrait, la « romanisation » du texte de Platon est plus marquée. Cette section se propose d'analyser plus particulièrement trois extraits de la traduction cicéronienne afin de montrer comment le philosophe romain structure le propos selon des règles de conduite romaines. Nous étudierons respectivement la généalogie des dieux que Timée nomme δαίμονες, puis le discours du dieu aux divinités, et enfin l'exposé des conditions du retour de l'âme, qui suit la doctrine de la métempsycose.

2.1. *La généalogie des dieux invisibles : de l'ironie platonicienne à la* pietas *romaine*

Après avoir décrit les mouvements des astres divins, et mis de côté les trop complexes « danses » des autres divinités visibles, Timée évoque à nouveau des divinités qui échappent à la connaissance humaine : les δαίμονες.

> Περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δέ που τούς γε αὑτῶν προγόνους εἰδόσιν· ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ' ὡς οἰκεῖα φασκόντων ἀπαγγέλλειν ἑπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον. Οὕτως οὖν κατ' ἐκείνους ἡμῖν ἡ γένεσις περὶ τούτων τῶν θεῶν ἐχέτω καὶ λεγέσθω. Γῆς τε καὶ Οὐρανοῦ παῖδες Ὠκεανός τε καὶ Τηθὺς ἐγενέσθην, τούτων δὲ Φόρκυς Κρόνος τε καὶ Ῥέα καὶ ὅσοι μετὰ τούτων, ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ῥέας Ζεὺς Ἥρα τε καὶ πάντες ὅσους ἴσμεν ἀδελφοὺς λεγομένους αὐτῶν, ἔτι τε τούτων ἄλλους ἐκγόνους.[91]

[90] K. THEIN, « Planets and Time : a Timaean puzzle », *op. cit.*, p. 104.
[91] Platon, *Ti.* 40d6-41a3.

> Quant aux autres divinités, dire et connaître leur naissance est une tâche trop grande pour nous, et il faut se fier à ceux qui en ont parlé auparavant, qui étaient les rejetons des dieux, à ce qu'ils affirmaient, et qui connaissaient clairement, je suppose, leurs propres ancêtres. Il est donc impossible de ne pas croire des enfants des dieux, bien qu'ils parlent sans démonstrations probables et nécessaires, mais puisqu'ils affirment rapporter des histoires familiales, il faut, suivant l'usage, les croire. Qu'il en soit donc ainsi, à les en croire, pour nous, de la naissance de ces dieux-là et qu'elle soit énoncée. Enfants de Terre et Ciel, sont tous les deux nés Océan et Téthys, d'eux sont nés Phorkys, Kronos, Rhéa et tous ceux nés avec eux, de Kronos et Rhéa, Zeus, Héra et tous ceux dont nous savons qu'ils sont dits leurs frères, et encore d'autres, rejetons de ces derniers.

Les commentateurs s'accordent généralement à considérer cette généalogie comme ironique[92]. Ces divinités sont invisibles – contrairement aux astres lumineux – et aucune connaissance empirique à leur sujet n'est atteignable. Timée s'en remet alors aux « rejetons des dieux » (ἔκγονοι θεῶν) mais il met à distance leur discours par plusieurs modalisations : ὡς ἔφασαν (« à ce qu'ils disent »), που (« probablement », « je suppose ») dans une association presque oxymorique avec σαφῶς, et la concessive καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν (« bien qu'ils parlent sans démonstrations probables et nécessaires »). Malgré cette mise à distance répétée, Timée se réfère à la nécessité de croire ces discours à travers deux adjectifs verbaux (πειστέον, πιστευτέον) et de « suivre l'usage » (ἑπομένους τῷ νόμῳ). C'est aux poètes et aux théogonies que s'en prend discrètement Platon[93] : le statut de leur discours n'a rien à voir avec l'εἰκὼς λόγος de Timée. Est ensuite énoncée la généalogie des dieux invisibles en question. Cette énumération, qui ne correspond pas tout à fait à celle que propose Hésiode[94], a été rapprochée des théogonies orphiques, en particulier la théogonie dite

---

[92] A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's* Timaeus, *op. cit.*, p. 245 ; F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, *op. cit.*, p. 138-139 ; L. BRISSON, *Le même et l'autre*, *op. cit.*, p. 105. D'autres lectures ont cependant été avancées. F. Karfík y voit, dans le sillage de l'ironie socratique, une « réserve sceptique » (*skeptische Zurückhaltung*) qui soulignerait l'impossibilité d'une connaissance certaine des dieux traditionnels. Voir F. KARFIK, *Die Beseelung des Kosmos : Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons* Phaidon *und* Timaios, Berlin-Boston, De Gruyter, 2004, p. 139-145. Selon A. Lefka, Platon s'emploie ici à « intégrer dans sa propre version de la cosmogonie les données de la tradition sans entrer en conflit avec elles ». Voir A. LEFKA, *« Tout est plein de dieux » : les divinités traditionnelles dans l'œuvre de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 78 et 130. Il nous semble que ces trois interprétations coexistent dans le texte de Platon : les indices, bien présents, de l'ironie platonicienne servent à souligner l'impossibilité d'une certitude concernant les dieux traditionnels et le recours à la tradition. De ce fait, il est possible de s'éloigner du récit des poètes– surtout quand ils sont en désaccord entre eux – comme Hésiode et Homère. C'est la lecture, nous semble-t-il, que défend D. Babut, lorsqu'il dit que Platon « récupère » (les guillemets sont de lui) les dieux traditionnels pour les intégrer à sa vision du monde. Voir D. BABUT, *La religion des philosophes grecs : de Thalès aux stoïciens*, Paris, les Belles lettres, 2019, p. 109-110.

[93] L. BRISSON, *Le même et l'autre*, *op. cit.*, p. 105 n. 1 ; T. RUBEN, *Le discours comme image : énonciation, récit et connaissance dans le* Timée-Critias *de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 187.

[94] Voir Hésiode, *Théogonie*, v. 125-153. Chez Hésiode, Terre et Ouranos font naître les Titans Océan, Koios, Crios, Hypérion, Japet, Théia, Rhéa, Thémis, Mnémosyne, Phébé, Téthys, et enfin Cronos. De Cronos et Rhéa naissent les Olympiens.

« d'Eudème » malgré quelques différences[95]. Mais L. Brisson a montré, à la suite de F. Weber, qu'il était plus probable que Platon ait volontairement pris des libertés avec les théogonies existantes en les amalgamant[96]. Ce procédé accentuerait alors le caractère ironique du passage[97]. Néanmoins, Timée s'en remet au νόμος, d'où il tient cette incitation à croire les « histoires familiales » (οἰκεῖα) des dieux.

Voyons maintenant la traduction que propose Cicéron.

> *Reliquorum autem, quos Graeci δαίμονας appellant, nostri opinor Lares, si modo hoc recte conuersum uideri potest, et nosse et nuntiare ortum eorum maius est quam ut profiteri nos scire audeamus. Credendum nimirum est ueteribus et priscis, ut aiunt, uiris, qui se progeniem deorum esse dicebant itaque eorum uocabula nobis prodiderunt. Nosse autem generatores suos optime poterant, ac difficile factu est a deis ortis fidem non habere : quamquam nec argumentis nec rationibus certis eorum oratio confirmatur ; sed quia de suis nobis rebus uidentur loqui, ueteri legi morique parendum est. Sic igitur, ut ab his est traditum, horum deorum ortus habeatur atque dicatur, ut Oceanum Salaciamque Caeli satu Terraeque conceptu generatos editosque memoremus, ex his Saturnum et Opem, deinceps Iouem atque Iunonem, reliquos, <quos> fratres inter se agnatosque usurpari atque appellari uidemus, et eorum, ut utamur ueteri uerbo, prosapiam.*[98]
>
> Quant aux autres divinités, que les Grecs appellent « *daimones* », et les nôtres, je crois, « Lares » (si du moins on peut considérer que cette traduction est juste) connaître et annoncer leur naissance est un sujet trop grand pour que nous osions déclarer le savoir. Il faut assurément se fier aux anciens et aux hommes « des premiers âges », comme on dit, qui se disaient progénitures des dieux et ainsi nous ont transmis leurs noms. Ils pouvaient le mieux connaître leurs géniteurs, et il est difficile de ne pas accorder foi à ceux qui sont nés des dieux, bien que leur discours ne soit confirmé ni par des preuves ni par des raisonnements certains. Mais, parce qu'ils semblent nous parler de choses qui les concernent, il faut céder à la loi et à l'usage anciens. Que soit donc, comme ils l'ont rapporté, considérée et énoncée ainsi la naissance de ces dieux : rappelons qu'Océan et Salacia ont été engendrés et mis au monde par la semence du Ciel et la gestation de la Terre, de ceux-ci Saturne et Ops, ensuite Jupiter et Junon, les autres, dont nous voyons qu'ils sont appelés et désignés frères et agnats les uns des autres, et, pour utiliser un mot ancien, le « lignage » de ceux-ci.

Ce qui frappe en premier lieu quand on lit ce texte, c'est l'adaptation du texte de Platon aux *realia* romains : les noms des divinités sont « romanisés » et le texte est parsemé de *uetera*

[95] M. L. WEST, *The Orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 117.
[96] L. BRISSON, « Les théogonies orphiques et le papyrus de Deverni : notes critiques », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 202, nº 4, Armand Colin, 1985, p. 403 n. 15.
[97] Pour A. Lefka, il s'agit plutôt d'un récit théogonique original et propre à Platon, où il réunit deux traditions poétiques, celle d'Homère, qui fait d'Océan et Téthys le couple primordial et celle d'Hésiode, qui donne ce rôle à Ouranos et Gaïa. Voir A. LEFKA, *Tout est plein de dieux*, *op. cit.*, p. 77 et n. 247.
[98] Cicéron, *Tim.* XI, 38-39.

uerba typiquement romains. Commençons par les noms des divinités, auxquels Cicéron donne un rôle particulier dans sa *translatio*. Dans le texte grec, Timée précise qu'il faut « se fier à ceux qui en ont parlé auparavant, qui étaient les rejetons des dieux, à ce qu'ils affirmaient, et qui connaissaient clairement, je suppose, leurs propres ancêtres ». La connaissance des ancêtres devient, en latin, la transmission de leurs noms (*uocabula*) : *itaque eorum uocabula nobis prodiderunt*. Cette précision prend tout son sens lorsque l'on se penche sur les termes choisis par Cicéron pour nommer les divinités en latin. Timée les nomme δαίμονες tandis que Cicéron met en avant son choix de traducteur par le biais d'une « note de traduction » : *nostri opinor Lares [appellant], si modo hoc recte conuersum uideri potest*. Si le terme δαίμων peut avoir des sens divers et désigner aussi bien une divinité que le destin[99], le terme latin *lar* est plus spécifique. Chez les Romains, les lares sont tour à tour les ancêtres divinisés d'une famille, comme nous l'apprend Varron[100], et des divinités agraires, protectrices d'un lieu, finalement admises parmi les divinités domestiques[101]. Le *lar* peut protéger des lieux divers : associé à l'adjectif *familiaris*, il désigne la divinité protectrice du foyer, quand les *lares praestites* protègent la cité. Le δαίμων peut lui aussi correspondre à une divinité protectrice[102] : cela peut fournir une première justification du choix de Cicéron, qui aurait ainsi mis en valeur le point commun entre le δαίμων et le *lar*, à savoir cette idée de protection divine. Cependant, les divinités nommées dans la suite de notre extrait ne sont pas caractérisées par leur capacité de protection. Il faut donc trouver une explication ailleurs.

C. Fries[103] puis G. White[104] ont considéré que ce choix lexical était dû à l'influence de Nigidius Figulus, protagoniste du dialogue prévu. En effet, Arnobe nous apprend que Nigidius se serait intéressé, *in diuersis scriptis*, aux lares, qu'il s'agisse de leur étymologie ou de leur statut divin.

> *Possumus, si uidetur, summatim aliquid et de Laribus dicere, quos arbitratur uulgus uicorum atque itinerum deos esse ex eo quod Graecia uicos cognominat λαύρας. In diuersis Nigidius scriptis modo tectorum domumque custodes, modo Curetas illos, qui occultasse perhibentur Iouis aeribus*

[99] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. δαίμων.
[100] Cette idée selon laquelle les Lares sont les esprits des ancêtres vient de Varron, cité par Arnobe, *Contre les gentils*, III, 41.
[101] M.-O. CHARLES-LAFORGE, « Lares, Génie et Pénates : les divinités du foyer, figures identitaires ? », dans M. Blandenet, C. Chillet et C. Courrier (éd.), *Figures de l'identité*, Lyon, ENS Éditions, 2010, p. 195-226.
[102] C'est ce que suggère C. J. Dowson : Cicéron a pu prendre δαίμων dans le sens de « gardien », « esprit protecteur », qu'il a depuis Hésiode (*Les Travaux et les Jours*, 122 ; 126) pour justifier la traduction par *lares*. C. J. DOWSON, *Philosophia translata*, *op. cit.*, p. 179.
[103] C. FRIES, « Untersuchungen zu Ciceros Timäus (Schluss) », *Rheinisches Museum für Philologie*, nº 55, 1900, p. 30-31.
[104] G. WHITE, Copia Verborum, *op. cit.*, p. 264-268. G. White en déduit que Nigidius prend en charge la *translatio* du *Timée* dans le dialogue et fait donc de lui le sujet du verbe *opinor*.

aliquando uagitum, modo Digitos Samothracios, quos quinque indicant Graeci Idaeos Dactylos nuncupari. [105]

Nous pouvons, si cela vous convient, parler aussi, brièvement, des Lares, dont le peuple croit que ce sont les dieux des rues et des routes, du fait que les Grecs appellent les rues "laurai". Pour Nigidius, dans divers ouvrages, ce sont tantôt les gardiens des maisons et des demeures, tantôt les Courètes qui jadis couvrirent, dit-on, par le son du bronze les vagissements de Jupiter, tantôt les Doigts de Samothrace, au nombre de cinq et dont les Grecs nous apprennent qu'on les appelle les Dactyles de l'Ida.

Le témoignage d'Arnobe souligne que Nigidius avait une définition large des *lares*, qui pouvaient correspondre à une grande variété de divinités mineures. G. White considère que le terme δαίμονες est employé dans le même sens dans le *Timée*, puisqu'il renvoie à des « divinités secondaires ». Cicéron chercherait ainsi à ajouter de la « *vividness to his characterization of the speaker*[106] », puisqu'elle considère que Nigidius prend en charge la totalité de la *translatio* du *Timée* dans le dialogue de Cicéron[107].

Il est possible que le choix de Cicéron soit lié à Nigidius. Cependant, nous voudrions attirer l'attention sur le fait que l'Arpinate, en nommant *lares* ces divinités dont on va faire la généalogie, insère le discours qui va suivre dans le cadre de la religion romaine privée. Les *lares* sont en effet des divinités que tout Romain honore, dans le cadre de cultes domestiques quotidiens, menés par le *pater familias*[108]. Lors des *compitalia*, qui consistaient en des sortes de « fêtes de voisinage » autour du carrefour (*compita*) le plus proche, on célébrait un autre type de lares, les *lares uiales*, selon Varron[109]. C'est pourquoi, bien que le terme choisi par Cicéron ne soit pas tout à fait adapté au grec δαίμονες, on peut considérer qu'il s'agit de la première étape de la romanisation des divinités, qui s'inscrit pleinement dans sa démarche de *translatio*. En effet, dans les lignes suivantes, les divinités dont on lit la généalogie prennent également un

[105] Arnobe, *Contre les Gentils*, III, 41 / Nigidius Figulus, fr. 70 Swoboda : *Possumus, si uidetur, summatim aliquid et de Laribus dicere, quos arbitratur uulgus uicorum atque itinerum deos esse ex eo quod Graecia uicos cognominat λαύρας. In diuersis Nigidius scriptis modo tectorum domumque custodes, modo Curetas illos, qui occultasse perhibentur Iouis aeribus aliquando uagitum, modo Digitos Samothracios, quos quinque indicant Graeci Idaeos Dactylos nuncupari.* (« Nous pouvons, si cela vous convient, parler aussi, brièvement, des Lares, dont le peuple croit que ce sont les dieux des rues et des routes, du fait que les Grecs appellent les rues "laurai". Pour Nigidius, dans divers ouvrages, ce sont tantôt les gardiens des maisons et des demeures, tantôt les Courètes qui jadis couvrirent, dit-on, par le son du bronze les vagissements de Jupiter, tantôt les Doigts de Samothrace, au nombre de cinq et dont les Grecs nous apprennent qu'on les appelle les Dactyles de l'Ida. » trad. J. Champeaux).
[106] G. WHITE, Copia Verborum, *op. cit.*, p. 267. White p. 267.
[107] Sur cette question, voir notre chapitre 2.
[108] Sur le culte des lares, voir M.-O. CHARLES-LAFORGE, « Les cultes privés chez les Romains (IIIe s. avant – IIIe s. après J.-C.) », *Pallas*, nº 111, 7 novembre 2019, p. 171-197.
[109] Varron, *LL* VI, 25.

nom romain dans le texte de Cicéron. Le tableau suivant rend compte des équivalences que l'on peut établir en comparant les deux textes.

Tableau 9. L'adaptation des noms des dieux visibles

	Texte grec	Texte latin
1re génération	Γῆ τε καὶ Οὐρανός	Caelus et Terra
2e génération	Ὠκεανός τε καὶ Τηθὺς	Oceanus et Salacia
3e génération	Φόρκυς Κρόνος τε καὶ Ῥέα	Saturnus et Ops
4e génération	Ζεὺς Ἥρα τε καὶ πάντες ὅσους ἴσμεν ἀδελφοὺς λεγομένους αὐτῶν	Iouem atque Iunonem, reliquos, <quos> fratres inter se agnatosque usurpari atque appellari uidemus

Certaines transpositions sont évidentes : *Caelus*[110], *Terra*[111], *Saturnus*[112], *Iupiter* ou *Iuno*. Concernant les autres divinités, il faut noter que Cicéron ne conserve pas Phorkys (ni de divinité romaine qui pourrait lui correspondre) dans son texte. Il est vrai que Phorkys est une divinité rare. Chez les Romains, il faut attendre le Ier siècle de notre ère pour trouver le théonyme latinisé *Phorcus* dans les textes latins[113]. De plus, il s'agit de la seule occurrence du nom de Phorkys dans l'ensemble du corpus platonicien[114] et sa place dans la généalogie de Platon ne correspond pas à celle de la *Théogonie*[115]. Ces deux éléments ont pu dérouter Cicéron. Quant à Salacia et Thétys, elles deviennent Ops et Rhéa. Salacia et Ops sont des théonymes rares dans la littérature latine et dans les corpus cicéronien et ancien. On les trouve chez Varron qui propose des explications étymologiques aux noms de ces divinités. Salacia est présentée comme l'épouse de Neptune et son nom viendrait du sel (*sal*)[116]. La généalogie que Cicéron reprend du *Timée* ne correspond pas à ce que l'on trouve ailleurs : Neptune est le fils de Saturne et Ops et ne peut donc pas être aussi l'époux de… sa grand-mère. Quant à Ops, parfois appelée *Opis*, elle est la déesse de l'abondance. Son nom est une personnification du terme *ops, opis* employé plus souvent au pluriel, *opes*, « les ressources », « les forces » et semble venir de la

[110] Voir Cicéron, *Nat. Deor.* III, 44.
[111] On aurait également pu attendre *Tellus* pour Γῆ.
[112] L'équivalence entre Kronos et Saturnus est expliquée par Cicéron lui-même, par l'intermédiaire de Balbus dans Cicéron, *Nat. Deor.* II, 64 : *Saturnum autem eum esse uoluerunt qui cursum et conuersionem spatiorum ac temporum contineret. Qui deus Graece id ipsum nomen habet ;* Κρόνος *enim dicitur, qui est idem* χρόνος *id est spatium temporis. Saturnus autem est appellatus quod saturaretur annis* (« On a voulu que Saturne maintienne le cours et la périodicité du temps. Ce dieu porte précisément en grec le nom correspondant : on l'appelle Kronos (Κρόνος), ce qui équivaut à Chronos (χρόνος), c'est-à-dire espace de temps. D'autre part on lui a donné le nom de Saturne parce qu'il est "saturé d'années". » trad. C. Auvray-Assayas).
[113] Par exemple Properce, *Élégies*, III, 22, v. 7 ; Ovide, *Métamorphoses*, IV, v. 767 ; Hygin, *Fables*, préface, 9.
[114] A. LEFKA, *Tout est plein de dieux*, *op. cit.*, p. 130, n. 168.
[115] Hésiode, *Théogonie*, v. 237, où Hésiode fait de Phorkys le fils de Pontos et Gaïa et non celui d'Océan et Téthys.
[116] Varron, *LL* V, 72 : *Salacia Neptuni ab salo.* (« Salacie, épouse de Neptune, vient du sel »). L'étymologie moderne fait remonter son nom au verbe *salio, ire*, « sauter, bondir ». Voir A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *salio.*

langue rustique sabine[117]. Elle est identifiée à la Terre par Varron, qui fait du couple Saturne/Ops un pendant à Caelus/Terra[118]. De la même façon que la généalogie proposée par Timée est considérée comme fantaisiste, on peut faire une hypothèse similaire concernant Cicéron, qui aurait ainsi saisi et cherché à rendre l'ironie platonicienne.

À ces deux noms rares et anciens de divinités répondent d'autres *uetera uerba*. Cicéron insiste lui-même sur la provenance ancienne de la généalogie présentée : *credendum est ueteribus et priscis, ut aiunt, uiris*. Cette formulation latine personnalise bien plus ces locuteurs anciens que ne le fait le texte grec, dans lequel sont simplement mentionnés τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν (« ceux qui en ont parlé auparavant »), notamment au travers de l'insistance produite par l'incise *ut aiunt*. Qui sont ces « hommes d'un autre temps, comme on dit », qui se disaient progénitures des dieux ? Par cette expression, Cicéron semble désigner des divinités anciennes. Comme pour filer la métaphore, Cicéron emploie par la suite des mots anciens et rares, susceptibles d'être employés par ces *prisci uiri* : *prosapia*, « la lignée »[119], et *agnatus* qui désigne le parent par le sang paternel. Le terme *prosapia* est rare dans la littérature latine de l'époque de Cicéron[120] et toujours utilisé comme un archaïsme. Quant à *agnatus*, il vient directement de la Loi des XII Tables[121], et désigne un parent par le sang paternel. Cicéron l'emploie systématiquement pour faire référence aux textes de loi[122] et il ne semble pas avoir d'autre usage que son emploi technique législatif. L'effet produit par ces choix lexicaux est de faire référence, au moins implicitement, à la loi des XII Tables et aux origines de la législation

[117] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *ops, opis.*
[118] Varron, *LL* V, 57 : *Principes dei Caelum et Terra. Hi dei idem qui Aegypti Serapis et Isis, etsi Harpocrates digito significat, ut taceam. Idem principes in Latio Saturnus et Ops.* (« Les premiers dieux furent Caelus et Terra. Ces dieux sont les mêmes que les dieux égyptiens Sérapis et Isis, même si Harpocrate [le dieu du silence] indique avec un mouvement du doigt, qu'il faut le taire »). Voir aussi V, 64 pour l'étymologie de leurs noms. Cicéron, dans *Philippiques*, II, 93 mentionne le temple d'Ops.
[119] Ou, dans notre traduction, « le lignage » pour employer un nom rare en français aussi.
[120] On le trouve chez Plaute, *Curculio*, v. 392 (cité par Varron, *LL* VII, 71) ; Plaute, *Mercator*, v. 633 ; Caton, *Origines*, I, 28 ; Salluste, *De Bello Iugurthino*, LXXXV, 10. Dans ce dernier cas, le terme est mis dans la bouche de Marius, qui se targue, dans un discours à la plèbe, de ne pas être un « homme de vieille lignée, riche en portraits d'ancêtres et pauvre en états de service » (*homo ueteris prosapiae ac multarum imaginum et nullius stipendi*), mais un *homo nouus*, qui a appris en combattant (*militando didici*), (trad. A. Ernout). On peut supposer qu'ici, l'archaïsme du terme sert à la caractérisation du personnage de Marius qui l'emploie dans son discours.
[121] *Lex XII Tabularum*, V, 2 ; 4 ; 5-7. Pour le sens légal d'*agnatus* et *agnatio*, qui désigne la parentèle paternelle, voir M. HUMBERT, *La loi des XII tables : édition et commentaire*, Rome, École française de Rome, 2018, p. 202-203.
[122] Cicéron, *Pro Caecina*, 72 ; *Inu.* II, 62 à trois reprises ; II, 122 ; II, 148 à deux reprises, qui sont deux citations de textes de loi ; II, 149 ; *Rep.* III, 45. Dans ce dernier cas, Laélius fait référence à la 7ème loi du livre V, qui stipule que les biens d'un homme déclaré *furiosus* reviennent à ses *agnati* et à ses proches (*gentiles*). Cette même loi est citée dans *Tusc.* III, 11 sans employer le terme *agnatus*.

romaine[123]. Ainsi, on comprend mieux le sens de l'expression *ueteri legi morique*, la « loi et l'usage anciens ».

En effet, une lecture plus approfondie de la traduction cicéronienne permet de souligner un troisième point. Certes, Cicéron romanise les noms des divinités et distille un certain nombre de termes archaïques qui renvoient implicitement à la législation originelle de Rome, mais il modifie également le raisonnement proposé par Timée. Dans le texte grec, le raisonnement est le suivant : en tant que « rejetons des dieux », les divinités invisibles racontent des « histoires de familles ». De ce fait, même si leurs discours ne sont pas des « démonstrations probables et nécessaires » (εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων), il faut les croire (πιστευτέον), selon l'usage (ἑπομένους τῷ νόμῳ). Chez Cicéron, la proposition concessive devient *quamquam nec argumentis nec rationibus certis oratio confirmatur* (« bien que leur discours ne soit confirmé ni par des preuves ni par des raisonnements certains »). Le substantif ἀπόδειξις est traduit par un doublet synonymique en latin, *argumentum* et *ratio*, le premier désignant la preuve à l'appui d'une accusation ou d'une défense dans un cadre judiciaire[124] mais aussi l'argument philosophique décisif, le second désignant le raisonnement méthodique et contraignant[125]. À l'inverse, les deux adjectifs grecs, εἰκώς et ἀναγκαῖος, « probables » et « contraignants », sont rendus par un seul adjectif latin, *certus*, « certain ». Si l'on peut considérer que le sens véhiculé par l'adjectif grec ἀναγκαῖος est présent dans la *translatio* latine à travers l'emploi de *ratio*, qui implique l'usage d'une méthode contraignante pour bien réaliser le raisonnement en question, le caractère εἰκώς de la démonstration est évacué par Cicéron au profit de la certitude. Après la présentation du discours de Timée comme un εἰκὼς λόγος[126] il est évident que le terme εἰκώς ne peut être traduit par *certus* en latin sans modifier profondément le sens du texte : Cicéron choisit de mettre en avant l'absence de certitude transmise par les discours des « rejetons des dieux ». D'autres indices peuvent accréditer cette lecture : quand Timée évoque une tâche « trop grande pour nous » (μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς), Cicéron développe *maius est quam ut profiteri nos*

[123] D'autant que la loi des XII Tables était apprise par cœur par les élèves, du moins ceux de la génération de Cicéron, comme il nous l'apprend, juste après avoir cité un extrait de loi, dans *Leg.* II, 59 : *Nostis quae sequuntur. Discebamus enim pueri XII ut carmen necessarium, quas iam nemo discit* (« Vous connaissez la suite, car nous apprenions, enfants, les XII Tables comme un chant indispensable. Aujourd'hui, personne ne l'apprend plus »).
[124] On pense par exemple à l'orateur Cicéron dans *In Verrem*, II, 104 : *Quid a nobis, iudices, exspectatis argumenta huius criminis ?* (« Pourquoi est-ce de notre part, juges, que vous attendez des preuves de sa culpabilité ? »).
[125] On pense par exemple à l'usage fait dans Cicéron, *Luc.* 117 : *Quod si geometricis rationibus non est crediturus, quae uim adferunt in docendo uos ipsi ut dicitis, ne ille longe aberit ut argumentis credat philosophorum* (« Mais s'il refuse de croire aux raisonnements géométriques qui exercent une contrainte en matière de démonstration, comme vous le dites vous-mêmes, assurément le voilà loin de croire aux arguments des philosophes. » Trad. J. Kany-Turpin).
[126] Rappelons que Cicéron a traduit cette expression grecque par la proposition *si probabila dicentur* (*Tim.* III, 8). Voir notre chapitre 5, p. 362-368.

scire audeamus (« trop grand pour que nous osions déclarer le savoir ») et mentionne déjà l'impossibilité d'un tel savoir. Dans une même logique, quand Timée nomme les autres membres de la famille des dieux πάντες ὅσους ἴσμεν ἀδελφοὺς λεγομένους αὐτῶν (« tous ceux dont nous savons qu'ils sont dits leurs frères »), Cicéron se garde bien d'employer un verbe signifiant clairement « savoir » et préfère employer *uideo* : *quos fratres inter se agnatosque usurpari atque appellari uidemus* (« ceux dont nous constatons qu'ils sont appelés et désignés frères et agnats les uns des autres »).

Cela nous mène alors à un apparent paradoxe dans le texte latin : alors que les discours des *prisci uiri* sont dénoncés comme particulièrement douteux, l'obligation de les croire est, elle aussi, intensifiée en latin. Rappelons d'abord rapidement ce que l'on peut lire dans le texte grec. Timée met effectivement en évidence l'obligation de croire les « rejetons des dieux », que ce soit à travers la double négation « il est impossible de ne pas croire » (ἀδύνατον ἀπιστεῖν) ou au moyen des adjectifs verbaux πειστέον et πιστευτέον. Dans le texte latin, Cicéron, à nouveau, accentue ce devoir de confiance. À la suite de *credendum est*, pour πειστέον, il précise, pour traduire πιστευτέον, qu'il faut « se soumettre à la loi et à l'usage anciens » (*ueteri legi morique parendum est*). Comment expliquer que Cicéron, après avoir souligné l'incertitude produite par les discours de ces « progénitures des dieux », exhorte à s'en remettre, presque aveuglément, à la loi ancienne ? Il nous semble que cette dynamique est déjà présente dans d'autres œuvres cicéroniennes et qu'elle relève de la défense de la théologie civile, exprimée plus d'une fois par l'Arpinate[127].

C'est ce que fait implicitement Cotta dans le livre III *De natura deorum* lorsqu'il critique le discours de Balbus. Comme l'a montré C. Grellard, la réfutation du discours stoïcien par Cotta rend compte d'un arrière-plan théorique implicite : la tripartition des théologies[128]. Sont distinguées la théologie des poètes, celle des philosophes et celle des législateurs. La première est unanimement rejetée (et ce, même par Platon dans le *Timée*) : les *fabulae* des poètes sont des mensonges qui ne permettent pas de déterminer la *natura deorum*. L'originalité de Cotta, qui suivrait ainsi la théorie de Scaevola[129], est de rejeter aussi en partie la théologie des philosophes, en particulier celle des stoïciens, en considérant qu'ils ont voulu « rendre compte »

[127] Voir par exemple *Diu.* II, 28, où Cicéron précise qu'il faut pratiquer l'haruspicine « pour le bien de la République », avant de rejeter la capacité de cet art divinatoire de prédire l'avenir.
[128] C. GRELLARD, « Le rite et la raison : Scepticisme, droit et religion selon le Cotta de Cicéron », dans S. Marchand et D. E. Machuca (éd.), *Les raisons du doute. Études sur le scepticisme antique*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 213-237. Nous reprenons ici ses arguments.
[129] C'est la thèse de Grellard, C. GRELLARD, « Le rite et la raison : Scepticisme, droit et religion selon le Cotta de Cicéron », *op. cit.*, p. 220-224.

(*reddere rationem*)[130] des fables rationnellement et philosophiquement. Suivant ainsi la méthode carnéadienne, il estime que tout discours philosophique concernant la nature des dieux doit être soumis à une *disputatio in utramque partem* du fait de son obscurité inhérente car il est impossible d'avoir une quelconque certitude au sujet des dieux[131]. Dans cette perspective, le pontife Cotta privilégie la théologie civile, celle des pontifes[132]. C'est ce qu'il annonce au début du livre III :

> *Sed cum de religione agitur, Ti. Coruncanium, P. Scipionem, P. Scaeuolam, pontifices maximos, non Zenonem aut Cleanthem aut Chrysippum sequor habeoque C. Laelium, augurem eundemque sapientem, quem potius audiam dicentem de religione in illa oratione nobili quam quemquam principem Stoicorum. Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia diuisa sit, tertium adiunctum sit si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesue monuerunt, harum ego religionum nullam umquam contemnendam putaui mihique ita persuasi Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae ciuitatis quae numquam profecto sine summa placatione deorum inmortalium tanta esse potuisset.*[133]
>
> Mais quand il s'agit de religion, mes maîtres sont Tibérius Coruncanius, Publius Scipion, Publius Scévola, tous trois grands pontifes, et non pas Zénon ou Cléanthe ou Chrysippe et je préfère écouter Caius Laélius, qui fut à la fois augure et sage, lorsqu'il parle de la religion dans son fameux discours, plutôt que n'importe lequel des maîtres stoïciens. La religion du peuple romain, considérée dans son ensemble, comporte deux aspects, les rites et les auspices, auxquels on a ajouté un troisième, les avertissements tirés des présages et des prodiges par les interprètes de la Sibylle et les haruspices : je n'ai jamais tenu pour méprisable aucune de ces pratiques et j'ai la conviction que Romulus, en instituant les auspices, et Numa, les rites, ont posé les fondements de notre cité. Sans aucun doute, elle n'aurait jamais pu devenir aussi grande qu'elle l'est sans s'assurer la pleine faveur des dieux immortels.

Ce point de vue carnéadien romanisé est à rapprocher des modifications opérées par Cicéron dans sa traduction du *Timée* pour souligner l'absence de certitude concernant les dieux. Cotta rappelle notamment les questions posées par Carnéade concernant les généalogies divines[134] :

---

[130] Cicéron, *Nat. Deor.* III, 63.
[131] Cicéron, *Nat. Deor.* III, 93.
[132] Par exemple, Cicéron, *Nat. Deor.* III, 43.
[133] Cicéron, *Nat. Deor.* III, 5. Trad. C. Auvray-Assayas.
[134] Il s'agit de l'argument du sorite du Carnéade, employé en particulier contre la théologie stoïcienne, comme le fait Cotta. Voir M. F. BURNYEAT, « Gods and Heaps », dans M. Schofield et M. C. Nussbaum (éd.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 315-338.

Si enim uos sequar, dic quid ei respondeam qui me sic roget : « Si di ii sunt suntne etiam Nymphae deae ? Si Nymphae, Panisci etiam et Satyri ? Hi autem non sunt ; ne Nymphae [deae] quidem igitur. At earum templa sunt publice uota et dedicata. Ne ceteri quidem ergo di, quorum templa sunt dedicata. Age porro : Iouem et Neptunum deum numeras ; ergo etiam Orcus, frater eorum, deus et illi qui fluere apud inferos dicuntur, Acheron, Cocytus, Pyriphlegethon, tum Charon, tum Cerberus di putandi. At id quidem repudiandum ; ne Orcus quidem igitur ; quid dicitis ergo de fratribus ? » Haec Carneades aiebat non ut deos tolleret – quid enim philosopho minus conueniens ? – sed ut Stoicos nihil de dis explicare conuinceret.[135]

Car si je devais vous suivre, dis-moi ce que je dois répondre si l'on me pose cette question : « Si ceux-là sont des dieux, les Nymphes sont-elles aussi des déesses ? Si les Nymphes le sont, les Pans et les satyres le sont aussi ? Or ils ne le sont pas : les Nymphes ne le sont donc pas non plus. Pourtant, elles ont des temples qui leur ont été officiellement dédiés et consacrés. Alors tous les autres à qui on a consacré des temples ne sont pas non plus des dieux. Poursuivons : tu comptes au nombre des dieux Jupiter et Neptune ; il faut donc aussi considérer comme dieu Orcus, leur frère, et les fleuves qui, dit-on, coulent aux enfers, l'Achéron, le Cocyte, le Pyriphlégéthon, ainsi que Charon et Cerbère. Or cela est inacceptable ; donc Orcus non plus n'est pas un dieu. Que dites-vous donc de ses frères ? » Telles étaient les questions de Carnéade, non pas pour éliminer les dieux (qu'y a-t-il de moins propre à un philosophe ?) mais pour montrer que les stoïciens ne fournissent aucune explication sur les dieux.

Face à l'impossibilité d'établir une quelconque certitude à propos de la nature des dieux – et ici de leur généalogie en particulier, comme dans notre passage du *Timée* – c'est donc au rite romain qu'il faut se consacrer. Comme Cotta qui loue la coutume ancestrale héritée de Numa[136], Cicéron renvoyait déjà à l'importance du droit civil religieux dans le *De legibus*. Son interlocuteur Atticus remarquait lui-même la proximité entre le discours de Cicéron et les lois de Numa[137]. Comme cela a déjà été noté, Cicéron insiste sur la pertinence du modèle romain pour fonder le droit civil et religieux, tout en conservant un cadre hérité des philosophes grecs, qu'il s'agisse de Platon ou des stoïciens[138]. De là des références systématiques aux Anciens, qui assurent la conformité au *mos maiorum* :

---

[135] Cicéron, *Nat. Deor.* III 43-44. Trad. C. Auvray-Assayas. L'argumentation se poursuit jusqu'au paragraphe 52.
[136] Cicéron, *Nat. Deor.* III 43 : *Quando enim me in hunc locum deduxit oratio, docebo meliora me didicisse de colendis diis inmortalibus iure pontificio et more maiorum capedunculis his quas Numa nobis reliquit, de quibus in illa aureola oratiuncula dicit Laelius quam rationibus Stoicorum.* (« Et puisque mon discours m'a conduit à aborder ce point, je dirai que j'ai mieux appris à rendre un culte aux dieux immortels en suivant le droit des pontifes et la coutume ancestrale, à partir de ces petits vases sacrificiels que Numa nous a légués et dont parle Laélius dans son fameux petit discours, qui vaut de l'or, qu'en m'aidant des raisons fournies par les stoïciens. » Trad. C. Auvray-Assayas).
[137] Cicéron, *Leg.* II, 23.
[138] C. GRELLARD, « Le rite et la raison », *op. cit.*, p. 225 ; C. LEVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 519.

Iam « ritus familiae patrumque seruare », id est, quoniam antiquitas proxime accedit ad deos, a dis quasi traditam religionem tueri.[139]

« Conserver les rites de la famille et des ancêtres », cela revient (étant donné que les Anciens sont ceux qui touchent de plus près aux dieux), à pratiquer une religion qui nous a été en quelque sorte remise par les dieux.

Ce court détour par le *De natura deorum* et le *De legibus* montre que Cicéron applique au *Timaeus* la position sur la théologie civile qu'il défend dans d'autres ouvrages. Comme C. Lévy l'a déjà mis en évidence en ce qui concerne le corpus philosophique, Cicéron a voulu « montrer que même les rites les plus particuliers de [son] peuple sont conformes au νόμος φύσεως[140] ». Force est de constater que sa *translatio* du *Timée*, en romanisant à la fois les divinités qui prennent un nom latin et les « rejetons des dieux » qui deviennent précisément des Romains de l'ancien temps, cherche à faire de la *res publica* romaine le lieu où lois anciennes et lois naturelles se recoupent. Là où D. Babut a pu considérer que Platon « récupérait » les divinités traditionnelles pour les intégrer à sa cosmologie[141] – ou au moins qu'il conservait leur rôle en l'état dans sa cosmologie – on voit que Cicéron leur donne un rôle bien plus fondamental tout en rejetant toute prétention à la certitude.

2.2. *Le discours du dieu artisan du monde aux divinités : des règles de conduite romaines*

Dans cette perspective, il est cohérent que le discours du dieu aux divinités (41a7-d3) prenne lui aussi un tournant conforme au *mos maiorum*.

Dans le texte grec, ce discours direct du dieu s'adresse aux divinités « qui accomplissent leur course aux yeux de tous et qui se montrent autant qu'ils le veulent », c'est-à-dire les divinités visibles, les astres, et les divinités invisibles, les δαίμονες, pour leur donner les instructions concernant la production des vivants mortels. D'abord, il leur apprend qu'elles ne sont « dissolubles » que par lui, dont la volonté, qui est celle d'un dieu bon, ne sera jamais à l'origine de leur dissolution. Leur sempiternité – puisqu'ils ont naissance – est donc dépendante de la volonté du dieu. Ensuite, il rappelle que le ciel restera ἀτελής, inachevé, tant que les trois espèces manquantes n'auront pas été produites. Or ces espèces, mortelles, ne peuvent être produites par le dieu, qui en ferait des vivants aussi immortels que les divinités. Il prescrit par

[139] Cicéron, *Leg.* II, 27. Trad. De Plinval.
[140] C. LÉVY, Cicero Academicus, *op. cit.*, p. 519.
[141] D. BABUT, *La religion des philosophes grecs*, *op. cit.*, p. 110.

conséquent aux divinités de les produire, en imitant sa propre action créatrice. En revanche, ce qu'il y a de divin et de « directeur » dans ces espèces mortelles, sera produit par le dieu et donné aux divinités comme un ingrédient. On comprend, dans les lignes qui suivent, que cette part de divin constitue l'âme des vivants mortels et que le dieu la produit à partir des ingrédients issus de l'âme du tout.

> « Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος[142]. Τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε. Νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε. Θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα· τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντ' ἐν [41c] αὐτῷ γένη ζῴων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι. Δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν· ἵνα οὖν θνητά τε ᾖ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῴων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. Καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω· τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῷα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε. »[143]

> « Dieux fils des dieux, œuvres dont je suis, moi, l'artisan et le père, par mon entremise vous êtes nés indissolubles, puisque c'est moi qui refuse que vous soyez dissous. Bien sûr, tout ce qui a été uni peut être dissous, en revanche, ce qui a été ajusté de belle manière et qui se tient bien, vouloir le dissoudre, c'est le propre d'un mauvais. C'est pourquoi, puisque, en vérité, vous êtes nés, vous n'êtes pas immortels ni indissolubles du tout, mais vous ne serez en rien dissous, ni n'obtiendrez un sort de mortel, puisque vous avez obtenu en partage ma volonté, qui est un lien plus fort encore et qui détient plus d'autorité que ceux par lesquels, lorsque vous naissiez, vous avez été unis ensemble. Maintenant donc, ce que je vous dis en vous le montrant, prenez-en connaissance. Il reste encore des espèces mortelles, trois, qui ne sont pas nées. Mais si elles ne naissent pas, le ciel sera inaccompli ; en effet il ne contiendra pas en lui-même la totalité des espèces de vivants, or il le faut, s'il doit être suffisamment accompli. Or, si c'est par mon entremise que ces espèces naissaient et participaient à la vie, elles égaleraient les dieux ; afin donc qu'elles soient mortelles et que notre tout soit réellement tout entier, tournez-vous, conformément à la nature, vous, vers la production des vivants et imitez ma propre puissance, qui s'est manifestée lors de votre naissance. Et en ce qui concerne cette partie d'eux qui doit porter le même nom que les immortels, qui est dite divine et qui guide, en eux, ceux

[142] La tradition manuscrite de cette phrase est difficile. Pour un point détaillé, voir F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, *op. cit.*, p. 367-370.
[143] Platon, *Ti.* 41a7-d3.

qui désirent toujours vous suivre et suivre la justice, après l'avoir ensemencée et commencée, c'est moi qui vous la transmettrai. Mais pour le reste, vous, entrelaçant le mortel à l'immortel, produisez et engendrez des vivants, faites-les croître en les nourrissant et, lorsqu'à l'inverse ils périssent, recueillez-les. »

Le texte de Cicéron comporte plusieurs différences significatives.

« Vos, qui deorum satu orti estis, adtendite. Quorum operum ego parens effectorque sum, haec sunt indissoluta me inuito : quamquam omne conligatum solui potest, sed haudquaquam boni est ratione uinctum uelle dissoluere. Sed quoniam estis orti, immortales uos quidem esse et indissolubiles non potestis, neutiquam tamen dissoluemini, neque uos ulla mortis fata periment nec fraus ualentior quam consilium meum, quod maius est uinculum ad perpetuitatem uestram quam illa, quibus estis tum, cum gignebamini, conligati. Quid sentiam igitur cognoscite. Tria genera nobis reliqua sunt eaque mortalia, quibus praetermissis caeli absolutio perfecta non erit : omnia enim genera animalium complexu non tenebit, teneat autem oportebit, ut ex eodem ne quid absit. Quae a me ipso effecta sint, deorum uitam possint adaequare ; ut igitur mortali condicione generentur, uos suscipite ut illa gignatis imiteminique uim meam, qua me in uestro ortu usum esse meministis. In quibus qui tales creantur, ut deorum inmortalium quasi gentiles esse debeant, diuini generis appellentur teneantque omnium animantium principatum uobisque iure et lege uolentes pareant. Quorum uobis initium satusque tradetur a me, uos autem ad id, quod erit immortale, partem adtexitote mortalem ; ita orientur animantes, quos et uiuos alatis et consumptos sinu recipiatis ».[144]

« Vous qui êtes nés de la semence des dieux, écoutez-moi. Ces ouvrages dont je suis le parent et le producteur ne peuvent pas être dissous contre mon gré : certes, tout ce qui a été lié ensemble peut être dissous, mais vouloir dissoudre ce qui a été attaché par la raison n'est jamais le fait du bien. Mais puisque vous êtes nés, vous, en tout cas, vous ne pouvez pas être immortels ni indissolubles, et cependant vous ne serez en aucune manière dissous, et aucune heure fatale de la mort ne vous fera périr ni dommage plus fort que ma volonté, qui est, pour votre perpétuité, un lien plus grand que ceux par lesquels vous, lorsque vous étiez engendrés, avez été liés ensemble. Apprenez donc ce que je pense. Il nous reste trois espèces et elles sont mortelles : si on les néglige, l'achèvement accompli du ciel ne sera pas atteint : en effet, il ne tiendra pas toutes les espèces de vivants dans son étreinte ; or, il faut qu'il les contienne, afin qu'à lui-même rien ne manque. Mais tout ce qui aurait été produit par moi pourrait égaler la vie des dieux : pour que donc elles soient engendrées selon la condition mortelle, chargez-vous de les engendrer et imitez ma puissance que, vous vous en souvenez, j'ai utilisée pour votre naissance. Parmi ces vivants, ceux qui sont créés de manière à devoir être, pour ainsi dire, des « parents » des dieux immortels, qu'ils soient appelés de l'espèce divine et tiennent la prédominance parmi tous les êtres animés, qu'ils vous obéissent volontiers par le droit et la loi. Leur principe et leur semence vous seront transmises par moi, et vous, vous tisserez, à ce qui sera

[144] Cicéron, *Tim.* XI, 40-41.

immortel, la partie mortelle ; c'est ainsi que naîtront les êtres animés, que, vivants, vous nourrirez, et morts, vous recueillerez en votre sein. »

Avant de nous pencher sur la fin du passage, qui diffère assez fortement du modèle grec, il faut remarquer que Cicéron insère dans son texte une hiérarchisation entre le dieu et les divinités auxquelles il s'adresse de manière plus nette que ne le fait Platon. Dans le texte grec, la supériorité du dieu est claire dans la mesure où il précise que les divinités ne doivent leur « non-dissolution » qu'à sa volonté. C'est pourquoi la bonté du dieu est mise en valeur et liée à la beauté de ce qu'il a lié ensemble. Dans le *Timaeus*, l'expression τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ (« ce qui a été ajusté de belle manière et qui se tient bien ») devient *ratione uinctum* (« ce qui a été lié par la raison »), substituant la raison à la beauté et à la bonne confection. On ne peut pas dire que Cicéron s'éloigne du modèle platonicien lorsqu'il considère que ce qui a été produit par la raison est beau, mais sa formulation décale le propos : il insiste sur le procédé qui conduit à la réalisation de l'action plus que sur la nature du résultat en associant clairement la raison au dieu[145]. Plus loin, lorsque le dieu assure aux divinités qu'elles ne seront pas dissoutes, Cicéron rend θανάτου μοίρας par un pluriel périphrastique de tonalité poétique *fata mortis*[146] et ajoute qu'« aucun dommage plus puissant que [sa] volonté » ne causera leur mort. Il indique de cette manière non seulement que les divinités ne connaîtront pas la mort, comme le précise le grec, mais aussi que rien n'est plus puissant que le dieu. Dans la même phrase, le philosophe romain, ajoutant à nouveau un élément, associe la *perpetuitas* aux divinités. Ce terme, assez rare chez Cicéron[147], est défini par Nigidius Figulus, qui l'oppose à *sempiternitas* :

Sempiternum immortalium rerum, perpetuum mortalium est ; perpetuitas enim in nostra natura est, quae perpeti accidentia potest, sempiternitas infinita est, eo quod semper.[148]

Sempiternus se dit des choses immortelles, *perpetuus* des mortelles ; car la *perpetuitas* est dans notre nature, qui peut subir des accidents, la *sempiternitas* est infinie, parce qu'elle vient de *semper*.

[145] On observe une formulation de la question similaire dans *Rep.* VI, 21, où « l'ordre parfait, idéal, divin, suivant des principes rationnels, est illustré de façon éclatante par l'ordre cosmique » selon J. W. ATKINS, « L'argument du *De Republica* et le *Songe de Scipion* », *Les Études philosophiques*, vol. 4, 2011, p. 461.
[146] C. J. DOWSON, *Philosophia translata*, *op. cit.*, p. 181 suggère que le pluriel est une marque de la langue poétique. Pour appuyer sa lecture, on peut remarquer, par exemple, que Cicéron emploie l'expression *auguris Calchantis fata* (« les prédictions du devin Calchas ») lorsqu'il traduit un extrait de l'*Iliade*, II, 299-330 dans *Diu.* II, 63. Le vers grec ne mentionne pas le terme μοίρα, mais le verbe μαντεύω : τλῆτε φίλοι, καὶ μείνατ' ἐπὶ χρόνον, ὄφρα δαῶμεν ἠ' ἐτεὸν Κάλχας μαντεύεται ἦε καὶ οὐκί. (« Courage, amis, tenez bon jusqu'à ce que nous sachions si Calchas a fait une prédiction véridique ou non »).
[147] On compte 13 occurrences du terme *perpetuitas* dans le corpus cicéronien.
[148] Nigidius Figulus, frg. 1 Swoboda.

Si l'on suit la définition de Nigidius, la *perpetuitas* attribuée aux divinités relève de la totalité d'une durée qui correspond à la vie humaine, et qui a une fin : la mort. Il n'est pas certain que Cicéron ait tout à fait la même lecture. Lorsqu'il emploie l'expression *temporis perpetuitas* à propos de la mort louée par Socrate dans sa prison, il désigne l'extension infinie de la mort et non une durée correspondant à celle de la vie humaine[149]. Il semble cependant que Cicéron établisse une hiérarchisation entre les divinités du *Timaeus*. *Perpetuitas* et l'adverbe correspondant *perpetuo* sont réservés aux divinités visibles et invisibles[150]. S'il n'emploie jamais le substantif *sempiternitas*, l'adjectif *sempiternus* est associé à l'âme du monde quelques pages plus tôt[151]. Quant à l'adjectif *aeternus*, il qualifie, entre autres, le dieu producteur du monde[152]. Dès lors, s'il est difficile de trancher entre une lecture cicéronienne et une lecture nigidéenne du substantif *perpetuitas*, on peut cependant affirmer deux choses. D'abord, Cicéron souligne, au moyen du substantif *perpetuitas*, que la durée attribuée aux divinités est différente de celle du dieu ou de celle du cosmos. Cette idée est présente dans le texte de Platon, mais elle ne se voit pas dans le choix du vocabulaire grec. La difficulté tient certainement au fait que la fin de la durée d'existence des divinités n'est envisagée que virtuellement, comme c'est d'ailleurs le cas dans le *Timée* : si elle est théoriquement possible, il est clair qu'elle n'aura pas lieu. Ensuite, la distinction entre *perpetuitas*, *sempiternus* et *aeternitas* permet une hiérarchisation, qui met à nouveau en valeur la puissance du dieu et distingue des « degrés » de divinité. En effet, comme on l'a vu, le terme *aeternitas*, employé au début du texte pour traduire οὐσία, est chargé d'une signification d'ordre ontologique : l'*aeternitas* est le caractère de ce qui est toujours sans jamais avoir de naissance[153]. En associant la *perpetuitas* aux divinités qui ne doivent la durée de leur existence qu'au bon vouloir du dieu éternel, Cicéron hiérarchise, d'une certaine manière, les divinités par le prisme de leur rapport à l'éternité.

À cette hiérarchisation des dieux s'ajoute une autre modification notable du texte de Platon dans le *Timaeus*. À la fin de son discours, le dieu de Platon indique aux divinités qu'il

---

[149] Cicéron, *Tusc.* I, 97 : *Quam ob rem, siue sensus extinguitur morsque ei somno similis est qui non numquam etiam sine uisis somniorum placatissimam quietem adfert, di boni, quid lucri est emori ! aut quam multi dies reperiri possunt qui tali nocti anteponantur, cui si similis futura est perpetuitas omnis consequentis temporis, quis me beatior ?* (« Par conséquent, si la conscience s'éteint et que la mort est semblable à ce sommeil, qui même étant dépourvu de songe, comme c'est parfois le cas, procure un très paisible repos, dieux bons, quel avantage de mourir ! Ou encore, combien de jours peut-on trouver pour l'emporter sur une telle nuit ? Et si la totalité infinie du temps qui suivra dans l'avenir est semblable à cette nuit, qui peut être plus heureux que moi ? » Trad. S. Luciani). Voir l'analyse de S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 161-162.

[150] Cicéron emploie l'adverbe *perpetuo* lorsqu'il évoque les étoiles fixes, qui *perpetuo manent*, *Tim.* X, 36.

[151] Cicéron, *Tim.* VIII, 26-27.

[152] Cicéron, *Tim.* VI, 21 : *Sic deus ille aeternus hunc perfecte beatum deum procreauit.*

[153] Voir chapitre 5, p. 299-304.

leur fournira la part « dite divine et qui guide ceux qui désirent sans cesse suivre la justice et vous[154] » (θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι) pour la confection des vivants mortels. Cette part est à comprendre comme l'âme des vivants, plus précisément la partie rationnelle de l'âme, ou λόγος, que le dieu s'emploie, dans la suite du texte, à fabriquer à partir des restes de l'âme du monde. Dans sa *translatio*, Cicéron précise lui aussi que les divinités doivent prendre en charge la mise au monde (et non la « production », δημιουργίαν) des trois espèces restantes, afin qu'elles puissent être de nature mortelle. Cependant, il omet de traduire non seulement l'expression κατὰ φύσιν mais aussi la seconde proposition finale « pour que notre tout soit réellement tout entier » (τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ)[155]. Plus signifiant encore, il n'évoque pas la partie divine des vivants mortels, mais un certain nombre de vivants *qui tales creantur, ut deorum inmortalium quasi gentiles esse debeant*. Qui sont ces vivants « créés pour devoir être comme des membres de la famille des dieux immortels » ? Trois injonctions sont adressées aux divinités à leur propos : ils doivent être appelés de « l'espèce divine », « tenir la primauté parmi tous les êtres animés » et « obéir volontiers par le droit et la loi (*iure et lege*) » aux divinités qui les ont fait naître. À nouveau, Cicéron emploie un lexique législatif : le terme *gentiles* est issu de la Loi des XII Tables[156] et le terme grec δίκη est traduit par le doublet *ius et lex*. L'adjectif *gentilis*, issu de *gens*, désigne des individus qui appartiennent à une même *gens* et partagent le même nom gentilice[157]. En étant appelés de l'espèce divine, les vivants mortels en question sont donc « comme » (*quasi*) des membres de la *gens* des dieux immortels.

Par ces formulations, il nous semble que Cicéron désigne le genre humain par opposition aux autres vivants mortels, c'est-à-dire les animaux. En effet, l'Arpinate, qui dénigre, à de nombreuses reprises dans les *philosophica,* l'animal par rapport à l'humain[158], emploie dans la première *Tusculane* une formulation qui rappelle notre extrait du *Timaeus*. Dans ce livre,

---

[154] Platon, *Ti.* 41e : θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι. Notons le zeugme qui unit ὑμῖν et δίκῃ et donne aux deux termes une valeur morale similaire.

[155] La proposition grecque contient un jeu étymologique – ce que Platon semble affectionner dans le *Timée* – entre πᾶν et ἅπαν. Au vu des difficultés cicéroniennes à établir une traduction fixe pour τὸ πᾶν, on peut faire l'hypothèse, invérifiable, que la formulation a été écartée par Cicéron car trop difficile à traduire.

[156] *Lex XII Tabularum*, V, 5 ; V, 7. Les lois V, 4-5 sont citées par Cicéron, *Inu.* II, 148 : *Si paterfamilias intestato moritur, familia pecuniaque eius agnatum gentiliumque esto.* M. Humbert propose la reconstitution suivante. V, 4 : SI INTESTATO MORITVR, CVIVS HERES NEC ESCIT, ADGNATVS PROXIMVS FAMILIAM HABETO. V, 5 : SI ADGNATVS NEC ESCIT, GENTILES FAMILIAM <HABENTO>. Voir M. HUMBERT, *La loi des XII tables*, *op. cit.*, p. 195-204. La loi V, 7 est citée par Cicéron au même endroit, *Inu.* II, 148 : *Si furiosus existet, adgnatum gentiliumque in eo pecuniaque eius potestas esto.* Reconstituée par M. Humbert : SI FVRIOSVS <PRODIGVSVE> ESCIT, AST EI CVSTOS NEC ESCIT, ADGNATVM GENTILIVMQVE IN EO <FAMILIAMQVE> EIVS POTESTAS ESTO. Voir *Ibid.*, p. 211-220.

[157] M. HUMBERT, *La loi des XII tables*, *op. cit.*, p. 203.

[158] Voir notamment Cicéron, *Fin.* II, 33 ; *De or.* I, 33 ; *Off.* I, 105-107 ; *Tusc.* V, 38.

Cicéron, qui veut montrer que l'âme est immortelle, accumule les preuves en ce sens. Il cherche notamment à souligner le caractère divin des facultés de l'âme par une comparaison avec la beauté et la perfection du monde, qui aboutit à l'évidence de l'existence d'une divinité responsable de cet ordonnancement :

> *Tum multitudum pecudum partim ad uescendum, partim ad cultus agrorum, partim ad uehemendum, partim ad corpora uestienda, hominemque ipsum contemplatorem caeli ac deorum cultorem atque hominis utilitati agros omnis et maria parentia […] possumusne dubitare quin iis praesit aliquis […] ?*[159]
>
> Quand nous voyons une multitude d'animaux, les uns faits pour nous nourrir, les autres pour cultiver nos champs, d'autres pour nous traîner, d'autres pour nous vêtir, et enfin l'homme lui-même dont la fonction, pour ainsi dire, est de contempler le ciel et d'honorer les dieux, tandis que les terres et les mers sont au service de ses besoins […] peut-on douter de l'existence d'un être dont la direction s'étend à toutes ces choses […] ?

Dans la description que fait Cicéron des vivants mortels, la hiérarchisation entre les êtres humains et les animaux (et les éléments terrestres) est nette. Les animaux sont en effet subordonnés aux humains à qui ils sont utiles. La distinction entre les deux groupes permet à Cicéron de rapprocher les êtres humains de la divinité[160]. L'humain, qui est qualifié de *contemplator caeli et deorum cultor*, doit honorer les dieux, c'est-à-dire observer les rites religieux, l'expression *cultus deorum* désignant chez Cicéron la religion[161]. On peut rapprocher cette dernière expression de celle que Cicéron emploie dans le *Timaeus*, où les humains doivent obéir *iure et lege* aux divinités responsables de leur naissance[162]. Par conséquent, il apparaît que Cicéron marque la primauté du genre humain sur le genre animal dans le *Timaeus*, de façon à mieux souligner la proximité des êtres humains avec la divinité. Comment, de ce fait, Cicéron va-t-il traiter la mise en récit de la métempsycose dans le *Timée* ?

---

[159] Cicéron, *Tusc.* I, 69-70. Trad. J. Humbert.

[160] Voir l'analyse de S. LUCIANI, « L'homme et l'animal dans l'anthropologie cicéronienne », dans D. De Brasi et S. Föllinger, *Anthropologie in Antike und Gegenwart : biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, Freiburg, Karl Alber, 2015, p. 112.

[161] Voir Cicéron, *Nat. Deor.* II, 8 et quelques pages plus bas, p. 485.

[162] Cette hiérarchisation peut rappeler le principe de la *scala naturae*, qui structure le vivant selon quatre catégories : les végétaux, les bêtes, les humains et les dieux. Dans le *Timaeus*, il est frappant de voir que la distinction principale concerne les humains et les animaux, et a pour objectif de rapprocher l'humain du divin. Sur la *scala naturae* ; voir Cicéron, *Nat. Deor.* II, 33-35 et les analyses de B. BESNIER, « La nature dans le livre II du *De natura deorum* », dans C. Lévy (éd.), *Le Concept de nature à Rome : la physique*, Paris, Presses de l'Ecole normale supérieure, 1996, p. 160-167 ; S. LUCIANI, « L'homme et l'animal dans l'anthropologie cicéronienne », *op. cit.*, p. 111.

2.3. *Les trajets des âmes : une métempsycose moralisée ?*

Dans le texte de Platon, le dieu, après avoir prononcé son discours à l'attention des astres, s'applique à la mission qui lui incombe : la production des âmes. Une fois ces âmes mélangées, le dieu se retire et les divinités inférieures façonnent les corps des vivants mortels et assemblent ces corps avec leur âme. Ce récit de la fabrication des vivants mortels prend un tournant moral : le dieu est libéré de toute responsabilité concernant les actions mauvaises produites par les hommes auxquels il incombe de maîtriser leurs affections. S'ils n'y parviennent pas, leur âme ne retourne pas dans sa demeure astrale après leur mort, mais doit vivre dans un corps de femme, puis d'animal, selon une gradation morale : c'est la métempsycose[163]. Dans sa *translatio*, Cicéron s'attache à nouveau à souligner les vertus morales proprement romaines dont doivent faire preuve les êtres vivants s'ils veulent que leur âme puisse retourner, après leur mort, à l'astre qui doit l'accueillir.

2.3.1. Temperatio

Dans le récit du mélange des âmes mortelles par le dieu, on observe que Cicéron s'efforce de mettre en valeur la bonne composition de l'âme. Chez Platon, le dieu retourne (πάλιν) au cratère, qu'il avait déjà utilisé pour mêler l'âme du monde (τὸν πρότερον κρατῆρα). De son côté, Cicéron écrit : *deinde ad temperationem superiorem reuertit*[164]. Le substantif *temperatio*, dont le suffixe en *-tio* est caractéristique des *nomina actionis*[165], est morphologiquement rattaché à *tempus*[166]. Il désigne non pas l'objet creux dans lequel le mélange est fait, comme le terme grec κρατήρ, mais à la fois l'action de mélanger et le résultat du mélange. Cicéron l'a d'ailleurs employé quelques pages plus haut pour désigner le mélange de l'âme du monde[167]. Par son étymologie et son sens, le substantif *temperatio* renvoie, en plus

[163] La métempsycose est une doctrine selon laquelle une âme peut s'incarner dans un autre corps après la mort. On considère qu'elle est défendue par l'orphisme mais aussi par Pythagore lui-même. Diogène Laërce, citant Xénophane, rapporte en effet que Pythagore aurait empêché des hommes de battre un chien sous prétexte qu'il incarnait l'âme d'un ami à lui (DL, VIII, 36). Aristote aussi attribue la doctrine de la métempsycose aux pythagoriciens, qu'il rejette, dans le *De Anima*, 407b21-22. Seul L. Brisson, à notre connaissance, remet en question la pertinence du témoignage de Diogène Laërce pour attribuer à Pythagore la doctrine de la métempsycose, et de celui d'Aristote (voir L. BRISSON, « Platon, Pythagore et les Pythagoriciens », dans M. Dixsaut et A. Brancacci (éd.), *Platon, source des présocratiques. Explorations*, Paris, Vrin, 2002, p. 21-46).
[164] Cicéron, *Tim.* XII, 42 : « ensuite, il retourna au mélange précédent ».
[165] O. SPEVAK, « Les noms verbaux en latin », *op. cit.*.
[166] É. BENVENISTE, « Latin *tempus* », dans Albertini Eugène *et al.* (éd.), *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*, Paris, Klincksieck, 1940, p. 11-16, p. 12.
[167] Cicéron, *Tim.* VIII, 27.

du sème du mélange, à l'idée de « juste mélange » et d'« équilibre »[168], comme Cicéron l'explicite lui-même dans les *Tusculanes* :

> *Est enim corporis temperatio, cum ea congruunt inter se e quibus constamus, sanitas, sic animi dicitur, cum eius iudicia opinionesque concordant, […].*[169]
>
> Tout comme la santé, c'est pour le corps l'équilibre qui résulte de la concordance des éléments dont nous sommes constitués, de même on dit qu'il y a santé de l'âme quand ses jugements et opinions concordent.

La comparaison entre l'équilibre du corps et la concordance des jugements et des opinions de l'âme souligne la connotation positive du terme. De là, Cicéron va jusqu'à faire de la *temperantia* une vertu : celui qui fait preuve de *temperantia*, ou qui est *temperans*, est sage et Cicéron rapproche sémantiquement ce terme latin du grec σώφρων[170]. On pourrait objecter que le sens moral de *temperatio* n'a pas besoin d'être mobilisé pour comprendre ce passage précis du texte latin. Cependant, Cicéron emploie, quelques lignes plus loin, l'adverbe *intemperate*, couplé à *immoderate*, pour préciser les modes de vie de certains mortels, sur lesquels nous reviendrons plus précisément. Par ce jeu de résonnance étymologique, Cicéron associe les deux valeurs sémantiques de l'étymon de *temperare* et laisse entendre que le mélange fait par le dieu a une dimension morale.

2.3.2. Leges fatales et necessarias

Dans la suite de notre passage, Cicéron emploie un vocabulaire qui met en valeur la vertu morale et la religion romaine dans l'exposé des lois qui vont régir les vivants. En cela, il adapte le texte de Platon. Dans le texte grec, le dieu, après avoir réalisé le mélange voulu, distribue chaque âme à son astre et leur expose « les lois qui leur étaient destinées » (νόμους τοὺς εἱμαρμένους αὐταῖς), expression que Cicéron traduit par *leges fatales ac necessarias*. Ce doublet d'adjectifs rappelle la traduction d'εἱμαρμένη par *fatalis necessitas* dans le premier livre du *De natura deorum*[171]. Ces traductions laissent entendre qu'aucun des deux adjectifs, pris isolément, ne suffit à rendre le sens du grec. Ces lois sont au nombre de trois selon Timée :

---

[168] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. tempero, are. C. Nicolas a montré que *temperare*, et à sa suite *intemperantia*, ont pris des sens issus de deux homophones grecs aux sens différents : ἀκρᾱσία, l'absence de mélange, et ἀκρᾰσία, l'absence de contrôle. Ainsi *temperare*, qui signifie d'abord « garder la mesure, être modéré », a pris également le sens de « mélanger » à la suite d'un « contre-sens historique ». Voir C. NICOLAS, *Utraque lingua*, *op. cit.*, p. 226-228.

[169] *Tusc.* IV, 30. Trad. J. Humbert légèrement modifiée.

[170] *Tusc.* III, 16.

[171] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 55. Velléius parle : *Hinc uobis extitit primum illa fatalis necessitas quam εἱμαρμένην dicitis ut quicquid accidat id ex aeterna ueritate causarumque continuatione fluxisse dicatis* (« Voilà l'origine de

> […] νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς, ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μήτις ἐλαττοῖτο ὑπ᾽ αὐτοῦ, δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων φῦναι ζῴων τὸ θεοσεβέστατον, διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἴη γένος ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ.[172]
>
> Il leur dit les lois qui leur étaient destinées : qu'une première naissance serait fixée identique pour tous, afin que personne ne fût rendu inférieur par lui ; qu'il faudrait que les âmes, ayant été semées dans les instruments des temps qui convenaient chacun à chaque type [d'âme], fissent naître le vivant qui honore le plus les dieux ; et que, comme la nature humaine est double, le plus fort serait le genre que l'on nommera par la suite « homme ».

Cicéron ne conserve pas la structure syntaxique du grec, qui distribue trois propositions complétives, une pour chaque loi[173], mais surtout, il ajoute des termes latins renvoyant à un jugement moral, qui permettent de créer un réseau sémantique structurant.

> *[…] et ostendit primum ortum unum fore omnibus eumque moderatum atque constantem nec ab ullo inminutum ; satis autem et quasi sparsis animis fore uti certis temporum interuallis oreretur animal, quod esset ad cultum deorum aptissimum. Sed cum duplex esset natura generis humani, sic se res habebat, ut praestantius genus esset eorum, qui essent futuri uiri.*[174]
>
> Et il leur exposa que la première naissance serait unique pour tous, qu'elle serait réglée et invariable sans être amoindrie par quiconque ; que, une fois les âmes semées et pour ainsi dire « disséminées », il arriverait que, à des intervalles de temps déterminés, naisse l'être vivant qui serait le plus apte au culte des dieux. Mais, comme la nature de l'espèce humaine était double, il en était ainsi : l'espèce la plus éminente était celle de ceux qui seraient, à l'avenir, des hommes.

En ce qui concerne la première loi évoquée par le dieu, elle stipule un principe d'égalité entre les vivants mortels, qui connaîtront tous le même type de naissance. Dans la traduction de Cicéron, une précision est ajoutée : la naissance (*ortus*) doit être *moderatus*, réglée, mesurée, et *constans*, stable, invariable. Ces deux adjectifs renvoient à des vertus valorisées par Cicéron, la *moderatio* et la *constantia* qui désignent toutes les deux une forme d'équilibre que l'âme doit chercher à atteindre[175].

---

cette nécessité fatale que vous (= les stoïciens) appelez heimarménè, selon laquelle, d'après vous, tout événement découlerait d'une vérité éternelle et d'une succession ininterrompue de causes. » trad. C. Auvray-Assayas).

[172] Platon, *Ti.* 41e2-42a3.

[173] En effet, le passage en latin qui correspond à la troisième loi est une phrase indépendante. Cela s'explique peut-être par le fait que c'est à cet endroit que les manuscrits exposent un ordre du texte différent de celui du *Timée* de Platon. Voir à ce sujet notre chapitre 1, p. 55-62.

[174] Cicéron, *Tim.* XII, 43-44.

[175] Voir Cicéron, *Tusc.* IV, 37 : *Ergo hic, quisquis est, qui moderatione et constantia quietus animo est sibi que ipse placatus, ut nec tabescat molestiis nec frangatur timore nec sitienter quid expetens ardeat desiderio nec*

Concernant la deuxième loi, le superlatif grec τὸ θεοσεβέστατον est glosé en latin par *ad cultum deorum aptissimum*. Néanmoins cette glose ne doit pas nécessairement être comprise comme une insistance recherchée par Cicéron. En effet, l'adjectif latin qui signifie « pieux », au même titre que le grec θεοσεβής, serait logiquement *pius*. Cependant sa forme superlative, *piissimus*, est considérée par Cicéron comme incorrecte[176], ce qui peut expliquer qu'il ait cherché une autre façon de traduire le superlatif grec. La formulation correspond, en outre, à la définition que Cicéron lui-même donne de la *religio*, qui rend le peuple romain supérieur aux autres : *Et si conferre uolumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores*[177].

Enfin, la troisième loi, détachée du discours indirect en latin, fait du groupe des hommes l'espèce *praestantius* plutôt que simplement κρεῖττον. Le terme grec est relativement ambigu : il renvoie, chez Homère, à la force physique[178] mais a un sens figuré pour désigner celui qui commande. Le texte latin, en revanche, est univoque : *praestans* renvoie à l'excellence et la supériorité morale des hommes par rapport aux femmes et aux animaux.

2.3.3. *Maîtriser les affections*

Ce réseau sémantique est à nouveau mobilisé quelques lignes plus loin, lorsque Timée évoque les principes de la métempsycose : une fois les âmes « plantées » (ἐμφυτευθεῖεν) dans les corps, les vivants obtiennent nécessairement la faculté d'avoir des sensations (αἴσθησις). Ils doivent alors réussir à maîtriser leurs affections (παθήματα).

Le dispositif de la métempsycose suit, dans les deux textes, trois étapes : une première naissance d'homme, unique pour qui parvient à maîtriser ses affections, une seconde de femme et une troisième d'animal pour qui ne parvient pas à vivre une vie juste. Chez Cicéron, la maîtrise des affections est d'emblée présentée comme une maîtrise par la raison (*ratione rexerit*), ce qui est seulement sous-entendu chez Platon. Cette maîtrise permet, non pas de

---

alacritate futtili gestiens deliquescat, is est sapiens quem quaerimus, is est beatus, cui nihil humanarum rerum aut intolerabile ad demittendum animum aut nimis laetabile ad ecferendum uideri potest (« Nous le disions donc, l'homme, quel qu'il soit d'ailleurs, à qui la modération et la fermeté valent d'avoir l'âme tranquille et d'être en paix avec lui-même, en sorte qu'il n'est ni consumé par le chagrin, ni brisé par la crainte, ni dévoré par la soif du désir, ni amolli par une joie délirante et sans objet, cet homme est le sage que nous cherchons, c'est l'homme heureux à qui rien dans les choses humaines ne peut paraître ni assez intolérable pour que son âme s'effondre, ni assez extraordinairement réjouissant pour qu'elle en exulte. » trad. J. Humbert).

[176] Cicéron, *Philippiques*, XIII, 43 : *Tu porro ne pios quidem, sed « piissimos » quaeris et, quod verbum omnino nullum in lingua Latina est* (« En outre, tu ne cherches pas seulement à être « *pius* », mais « *piissimus* », ce qui n'est même pas un mot en latin ! »).

[177] Cicéron, *Nat. Deor.* II, 8 : « Et si nous voulons comparer nos qualités propres avec celles des peuples étrangers, on trouvera que nous leur sommes égaux ou même inférieurs à tous autres égards, mais bien supérieurs dans la religion, c'est-à-dire le culte des dieux » (trad. C. Auvray-Assayas).

[178] Par exemple, Homère, *Od.* XXI, 345.

« vivre bien » (εὖ βιούς) mais d'« accomplir le cours de la vie donné par la nature de façon droite (*recte*) et honnête (*honeste*) ». Alors que chez Platon, celui qui doit prendre une nature de femme a « échoué » (σφαλείς) – ce qui rappelle que, selon l'éthique platonicienne, nul n'est méchant volontairement[179] – dans la *translatio* de Cicéron, il s'agit de « celui qui a vécu sans mesure (*immoderate*) ni équilibre (*intemperate*) », le terme *intemperate* rappelant la *temperatio* de l'âme[180]. Enfin, concernant la troisième étape, Cicéron ajoute le syntagme *grauius etiam iactabitur*, qui accentue la gravité de la punition qu'est le passage dans le corps d'un animal, notamment à travers l'usage de l'adverbe au comparatif. En revanche, il omet de traduire l'expression grecque qui justifie l'association du vice et de l'animal, « selon la ressemblance avec l'origine de ce comportement » (κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως), comme si cette association était évidente. Il ne traduit pas non plus le participe ἀλλάττων.

2.3.4. *Irresponsabilité des dieux et responsabilité des mortels*

Dans les deux passages que nous venons d'analyser, Cicéron met en valeur l'attitude morale, fondée sur la raison, que doivent avoir les êtres humains pour mener une vie bonne. Cette insistance sur la vertu dont doit faire preuve l'être humain est justifiée par le fait que la divinité n'est pas responsable des actions mauvaises des humains : les humains sont les seuls responsables de leur méchanceté. C'est certes déjà le cas dans le texte grec : le dieu est présenté comme κακίας ἀναίτιος (42d3-4), et les divinités « pilotent » les mortels κατὰ δύναμιν (« dans la mesure du possible »). Mais, dans le texte de Cicéron, cette idée est accentuée. Le dieu s'est soustrait à toute responsabilité et culpabilité (*extra omnem culpam causamque se posuisset*) et Cicéron ajoute l'hypothétique *si quid postea fraudis aut uitii euenisset* (« si quelque dommage ou vice se produisait par la suite » XIII, 46), qui permet d'expliciter l'enjeu de l'ἀναιτία divine. En 41e4, lors de l'exposé de la première loi qui incombe aux mortels, Timée indique que la première naissance doit être unique pour tous « afin que personne ne soit rendu inférieur par [le dieu] ». Ce dernier ne doit pas être la cause d'une inégalité de traitement entre les vivants mortels. Dans le *Timaeus*, la formulation est dépersonnalisée : *nec ab ullo imminutum*. Le pronom indéfini *ullus* écarte la question de la responsabilité du dieu dans la potentielle infériorisation d'un individu par rapport aux autres. Quant aux divinités inférieures, l'expression κατὰ δύναμιν n'est pas rendue par Cicéron, qui précise que le vivant est bien fait (*bene factus*). Même les âmes perdent leur agentivité dans le texte de Cicéron. En effet, la deuxième loi que le dieu expose aux âmes est ainsi formulée chez Platon : « il leur exposa qu'il

[179] Voir par exemple Platon, *Gorg.* 467b-468d.
[180] C'est pour cette raison que nous traduisons *intemperate* par « sans équilibre ».

faudrait que les âmes, après avoir été semées dans les instruments des temps qui convenaient à chaque âme, fassent naître le vivant qui honore le plus les dieux »[181]. Cicéron transforme la tournure factitive du grec en formulation impersonnelle, ce qui donne « il arriverait que […] naisse l'être vivant qui serait le plus apte au culte des dieux »[182]. Ces modifications peuvent paraître minimes, mais il nous semble qu'en éliminant systématiquement l'agentivité des dieux, puis des âmes, Cicéron insiste sur un aspect du texte, qui est certes déjà présent chez Platon, à savoir la responsabilité des mortels dans le trajet que prendra leur âme après la mort.

2.3.5. *Vers une* imitatio aeternitatis *?*

Cette comparaison entre le texte grec et le texte latin nous a permis de tirer plusieurs fils d'analyses qui doivent maintenant être rassemblés. Dans sa *translatio*, Cicéron met en valeur l'idéal vertueux auquel doivent tendre les mortels afin que leur âme retourne à l'astre qui lui a été assigné, et inversement, minimise toute responsabilité en dehors des vivants mortels. Les vertus, qui sont autant d'ajouts ou d'insistances cicéroniennes, doivent être, à notre sens, mises en relation avec le fonctionnement du cosmos tel que Cicéron le présente. Les trois qualités qui reviennent sont la *constantia*, la *moderatio* et la *temperatio*, généralement évoquées au moyen de l'adjectif ou de l'adverbe correspondant. Or, ces trois substantifs sont également employés, chez Cicéron, pour décrire l'univers. Balbus, dans le deuxième livre du *De natura deorum*, évoque l'*in stellis constantia* (« la marche régulière des étoiles[183] »), Cotta, dans le troisième livre, la *mundi diuina moderatio* (« gouvernement divin du monde[184] »), enfin, dans le « Songe de Scipion », l'Africain fait du Soleil la *mens mundi et temperatio* (« l'esprit et l'équilibre du monde[185] »). Dans le *Timaeus*, on l'a noté, la *temperatio* désigne le mélange de l'âme (celle du monde et celle des mortels) mais aussi le comportement que doivent avoir les mortels. Ce réseau sémantique inséré dans la *translatio* indique une similarité entre le cosmos assemblé par le dieu

[181] Platon, *Ti.* 42a1 : [εἶπεν ὅτι…] δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων φῦναι ζῴων τὸ θεοσεβέστατον.
[182] Cicéron, *Tim.* XII, 43 : *[ostendit] satis autem et quasi sparsis animis fore uti certis temporum interuallis oreretur animal, quod esset ad cultum deorum aptissimum.*
[183] Cicéron, *Nat. Deor.* II, 54 : *Hanc igitur in stellis constantiam, hanc tantam tam uariis cursibus in omni aeternitate conuenientiam temporum non possum intellegere sine mente, ratione, consilio* (« Une telle régularité dans la marche des étoiles, une telle concordance maintenue de toute éternité dans des parcours si divers, je ne puis les concevoir sans l'intervention d'une intelligence, d'une raison, d'une réflexion. » Trad. C. Auvray-Assayas).
[184] Cicéron, *Nat. Deor.* III, 85 : *Vt nec domus nec res publica ratione quadam et disciplina dissignata uideatur si in ea nec recte factis praemia extent ulla nec supplicia peccatis sic mundi diuina in homines moderatio profecto nulla est si in ea discrimen nullum est bonorum et malorum* (« Et de même qu'une maison ou un État paraissent conçus sans ordre et sans rigueur si les actions droites n'y sont pas récompensées ni les fautes châtiées, de même le monde est assurément dépourvu de gouvernement divin, du moins à l'égard des hommes, s'il ne s'y fait aucune distinction entre les bons et les méchants. » Trad. C. Auvray-Assayas).
[185] Cicéron, *Rep.* VI, 17.

et l'attitude vertueuse des mortels. L'on est alors tenté de rapprocher ce texte du célèbre portrait du sage dans la dernière *Tusculane*, qui introduit la question de l'imitation des dieux :

> *Haec tractanti animo et noctes et dies cogitanti existit illa a deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat coniunctamque cum diuina mente se sentiat, ex quo insatiabili gaudio compleatur. Ipsa enim cogitatio de ui et natura deorum studium incendit illius aeternitatem imitandi, neque se in breuitate uitae conlocatam putat, cum rerum causas alias ex aliis aptas et necessitate nexas uidet, quibus ab aeterno tempore fluentibus in aeternum ratio tamen mens que moderatur.*[186]
>
> Lorsque l'esprit examine et médite ces questions nuit et jour, naît la connaissance recommandée par le dieu de Delphes : l'âme prend conscience d'elle-même et perçoit ses liens avec l'âme divine, ce qui la comble d'une joie insatiable. En elle-même, la méditation sur l'essence et la nature des dieux suscite en effet le désir d'imiter l'éternité divine et ne se situe pas elle-même dans les limites d'une brève existence, lorsqu'elle contemple les causes liées entre elles et enchaînées par la nécessité, flux qui s'écoule éternellement depuis un temps éternel, mais pourtant régi par une pensée rationnelle.

Cet extrait, consacré au portrait du sage, assure, dans la cinquième *Tusculane*, la transition de la physique à l'éthique – de même que dans notre passage du *Timaeus*. Si l'on met de côté l'interprétation stoïcienne de cet extrait, que nous rejetons[187], c'est à la question de l'ὁμοίωσις θεῷ du *Théétète*[188] qu'il semble faire référence, en particulier à travers l'expression *illius aeternitatem imitandi*, interprétée par S. Luciani comme une référence au dualisme platonicien[189]. Pourquoi, en effet, imiter « l'éternité divine » plutôt que les dieux directement ? On l'a vu, dans le *Timaeus*, l'*aeternitas* est le substantif choisi par Cicéron comme traduction d'οὐσία lorsqu'elle est opposée à la γένεσις. L'*aeternitas* permet aussi de désigner le modèle intelligible, notamment dans l'expression *aeternitatis imitationem* qui traduit le grec τῆς διαιωνίας μίμησιν φύσεως, « l'imitation de la nature éternelle », où l'imitation concerne le monde sensible comme image du monde intelligible[190]. Enfin, le dieu lui-même est également qualifié d'*aeternus*[191]. L'*aeternitas* constitue de ce fait chez Cicéron un moyen d'exprimer la

[186] Cicéron, *Tusc.* V, 70. Nous reprenons ici la traduction de S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 367-368.
[187] C'est l'interprétation d'A. E. DOUGLAS (éd.), *Cicero. Tusculan Disputations II & V*, Warminster, Aris & Phillips, 1990, p. 158, réfutée par S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 369-370.
[188] Platon, *Théétète*, 176a.
[189] S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, *op. cit.*, p. 372-374.
[190] Platon, *Ti.* 39e2 et Cicéron, *Tim.* IX, 34.
[191] Cicéron, *Tim.* VI, 21. L'adjectif n'a pas d'équivalent strict dans le texte grec. Voir chapitre 6, p. 422-425.

transcendance, dans un cadre platonicien dualiste. Il apparaît alors que cette imitation de l'éternité doit être comprise comme un « mouvement vers dieu »[192].

C'est pourquoi, la similarité du lexique utilisé pour décrire le cosmos divin et les mortels vertueux (soit ceux dont les âmes retourneront directement à leur astre respectif après la mort) constitue un encouragement à l'imitation du cosmos en ce qu'il a d'harmonieux et de rationnel. En effet, si l'individu mortel doit « vaincre par la raison » (*ratione regere*) ses affects, c'est parce que le monde a été « lié par la raison » (*ratione uinctum*) – et ces deux ablatifs de *ratio* sont des ajouts de Cicéron[193]. De plus, la hiérarchisation des divinités et des mortels s'insère dans cet « élan vers l'éternité » encouragé par l'Arpinate. Nous avons déjà souligné la distinction entre l'éternité du dieu et la *perpetuitas* des divinités, qui correspond à une éternité déterminée par la volonté du dieu. L'âme, quant à elle, qu'il s'agisse de l'âme du monde ou de l'âme humaine, est immortelle[194] et divine – d'ailleurs Cicéron n'hésite pas à traduire l'expression τῆς ἀθανάτου ψυχῆς par *animus diuinus*[195].

Un dernier élément dans la *translatio* cicéronienne nous permet de déceler une nouvelle formulation du rapport au temps et à l'éternité. Lorsque Platon parle des semailles des âmes dans les « instruments des temps » (εἰς […] ὄργανα χρόνων[196]), Cicéron propose une traduction qui a suscité des interrogations[197]. Il écrit : *fore uti certis temporum interuallis oreretur animal* (« il arriverait que, dans des intervalles de temps déterminés, naisse l'être vivant[198] […] »). Le traducteur fait ainsi du complément de lieu grec (εἰς) un complément à l'ablatif sans préposition, sans doute un complément de temps. Il ne s'agit pas d'une mauvaise compréhension du texte, comme l'atteste la traduction, plus exacte, de la même expression quelques pages plus bas[199]. Il semble plutôt que Cicéron ait voulu donner aux âmes – en tout cas dans ce passage précis –,

---

[192] C. LEVY, « Cicéron et le moyen platonisme : le problème du souverain bien selon Platon », *Revue des Études Latines*, vol. 68, 1990, p. 60.

[193] L'expression *qui ratione rexerit* traduit ὁ εὖ […] βιούς (« celui qui vit une vie bonne ») et l'expression *ratione uinctum* traduit τὸ καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ (« ce qui a été ajusté de belle façon et qui se tient bien »).

[194] L'expression « *immortale principium* » (Cicéron, *Tim.* XIII, 47) désigne en effet l'âme des vivants mortels.

[195] Platon, *Ti.* 43a4-5 et Cicéron, *Tim.* XIII, 47.

[196] Platon, *Ti.* 42a1.

[197] Voir P. BOYANCE, « Cicéron et les semailles d'âme du Timée (*De legibus*, I, 24) », *Comptes-rendus des séances de l'année - Académie des inscriptions et belles-lettres*, vol. 104, nº 1, 1960, p. 283-289.

[198] Cicéron, *Tim.* XII, 43.

[199] Quelques lignes plus loin (*Ti.* 42d), Timée évoque à nouveau les semailles des âmes dans les astres : ἔσπειρεν τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ' εἰς σελήνην, τοὺς δ' εἰς τἆλλα ὅσα ὄργανα χρόνου (« il sema certaines âmes dans Terre, d'autres dans Séléné, d'autres encore dans les autres qui sont autant d'instruments du temps ») – la seule différence étant le nombre du substantif χρόνος, ici au singulier. Cicéron traduit : *alios in terram, alios in lunam, alios in reliquas mundi partes, quae sunt spatiorum temporis signa et notae constitutae, spargens quasi serebat* (« il disséminait et "semait", pour ainsi dire, les unes [les âmes] sur Terre, d'autres sur la Lune, d'autres encore dans les parties du monde restantes, qui sont établies comme signes et marques des intervalles de temps »). Sa traduction consiste ici en une explicitation du texte grec, qui évacue légèrement l'étrangeté apparente de la formulation grecque : les planètes permettent de mesurer des intervalles de temps.

non pas une place respective dans un astre, appelé « instrument du temps », mais un commencement temporel, de la même manière que le monde a eu un commencement temporel. Cela lui permet de souligner la distinction ontologique entre l'âme et le dieu, car l'immortalité des âmes dépend à nouveau du dieu producteur du cosmos et ne fait que tendre vers son *aeternitas*, sans l'atteindre.

Ainsi, nous espérons avoir montré que Cicéron, par ses choix de traduction dans les pages concernant les âmes des mortels, donne au texte une tonalité morale proprement romaine. Il adapte le discours sur les divinités à une forme de *pietas* romaine qu'il fait remonter implicitement à la loi des XII Tables, à laquelle il a été discrètement fait référence dans le *prooemium*[200]. La théologie civile, celle du pontife, apparaît comme une façon de dépasser le caractère inconnaissable du divin. Cette lecture romaine du *Timée* donne lieu à une valorisation du *mos maiorum* dans le discours du dieu aux divinités et dans le récit de la migration des âmes. C'est pourquoi le texte latin propose une hiérarchisation du vivant plus nette que le grec ne le fait – sans pour autant trahir Platon – qui a pour but de distinguer nettement l'humain de l'animal, pour mieux rapprocher l'humain du divin. La hiérarchisation opère sur deux niveaux : d'une part, le rapport de l'individu à l'éternité et au temps, ce qui traduit une catégorisation d'ordre ontologique ; d'autre part, le comportement moral de l'individu mortel et sa capacité à maîtriser ses affections par la raison. Les idéaux éthiques évoqués et romanisés par Cicéron rejoignent les idéaux qui ont prévalu dans la conception du cosmos par le dieu, de façon à ce que le texte latin enjoigne chaque être humain à se comporter comme le dieu lorsqu'il produit le monde. Or, la vision est présentée, dans le texte grec, comme une première étape dans l'accès à la connaissance et à la philosophie. La romanisation des vertus humaines a-t-elle un impact sur la réflexion concernant la philosophie qui clôt la *translatio* du *Timée* ?

[200] Souvenons-nous que, dans le *prooemium*, Cicéron situe son dialogue à Éphèse, ville d'origine d'Hermodore, l'un des rédacteurs présumés de la loi des XII Tables. Il nous semble que ce lien n'est pas fortuit. Voir notre chapitre 2, p. 108-110.

3. Vision, connaissance et philosophie

Dans la dernière section de ce chapitre, nous nous intéresserons à la traduction des pages 46a-47b du *Timée*. Le texte latin est en effet lacunaire : nous ne possédons pas l'éventuelle traduction des pages 43b à 46a et nous ne savons pas, dans l'hypothèse où le texte manquant n'aurait pas été traduit par Cicéron, comment l'auteur aurait voulu raccorder les pages 46a-47b aux pages précédentes[201].

Pour la compréhension globale du texte grec, rappelons brièvement le contenu des pages non traduites en latin. Dans le texte de Platon, les pages 43 à 46 sont consacrées à l'explication du fonctionnement des sensations en général, puis de la vue en particulier (les autres sens viendront dans la suite du texte). Les sensations sont définies par Timée comme des mouvements violents issus de la rencontre du corps et du feu, de l'eau, de la terre ou de l'air extérieurs, mouvements qui perturbent les révolutions de l'âme lors de la naissance du vivant mortel (43b-c). Si les révolutions de l'âme sont et restent complètement perturbées, l'être vivant tombe dans l'erreur ou la folie (43d-e). À nouveau, Timée précise qu'il faut équilibre et calme pour que les révolutions de l'âme retrouvent leurs trajectoires originelles (44a-b). Vient ensuite l'exposé concernant la structure du corps humain, couplé à l'explication des causes qui ont présidé à la prise de décision divine. La tête domine le reste du corps et les membres, c'est pour cette raison qu'elle est en haut du corps (44d-e). Quant au corps, il a des membres pour le transporter, des côtés pour distinguer l'avant et l'arrière, un visage, placé sur l'avant de la tête, pour diriger le corps (44e-45b). Sur le visage ont été attachés les « instruments servant à l'ensemble de la prévoyance de l'âme » (ὄργανα πάσῃ τῇ τῆς ψυχῆς προνοίᾳ[202]), c'est-à-dire les yeux. Cette appellation annonce déjà un lien ténu entre les yeux et l'intellection impliquée par l'usage du terme προνοία. C'est ainsi que Timée s'emploie à rendre compte du fonctionnement de la vue, en précisant pour quelles raisons les dieux ont implanté les yeux dans le visage (45b2-46c6)[203]. Cet exposé de la vision suit plusieurs étapes. D'abord, Timée explique la formation d'un corps de la vision, qui conduit à la formation de la sensation de la vision (45b2-45d3). Ce « corps de la vision », qui fait l'originalité de la théorie platonicienne, est

[201] Rappelons que le texte transmis par les manuscrits ne suit pas tout à fait l'ordre du texte grec (voir chapitre 1, p. 55-62).
[202] Platon, *Ti.* 45a7-b1.
[203] Pour une explication approfondie de la vision telle qu'elle est présentée dans le *Timée*, voir A. MERKER, *La vision chez Platon et Aristote*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003, p. 24-44. C'est sur ses travaux que nous nous fondons pour résumer ce passage dans les lignes suivantes et pour analyser la théorie platonicienne dans les pages suivantes.

composé de deux « feux », qui ne brûlent pas mais illuminent et qui sont appelés « frères » : le feu issu de la lumière du jour et le feu qui est contenu dans l'œil. Lorsque les deux feux se rencontrent, ils forment un corps. Cette rencontre, en ligne droite, se fait selon un flux qui « transmet les mouvements » à l'âme, ce qui produit la vue. Timée explique ensuite deux cas particuliers : la formation des rêves (45d3-46a2) et la production d'images dans les miroirs (46a2-46c6). La traduction latine, selon les textes transmis par les manuscrits, reprend à partir du second cas particulier, celui des miroirs, vraisemblablement au milieu d'une phrase.

Restent les pages 46a à 47b – dont nous possédons la *translatio* cicéronienne. Après la courte explication concernant la production d'images (εἰδωλοποιία) dans les miroirs et assimilés, sur laquelle nous reviendrons plus précisément, Timée établit une distinction entre les συναιτίαι (« les causes accessoires ») et les simples αἰτίαι, qu'il hiérarchise dans le cadre de la recherche menée par « celui qui est amoureux de l'intellection et de la science » : ce sont les αἰτίαι qu'il doit poursuivre en premier. Après avoir déclaré que l'explication du fonctionnement de la vue relevait des causes accessoires, il se penche sur la cause des yeux et soutient que le dieu a fourni aux mortels des yeux comme cause de « la plus grande utilité » (ἡ μεγίστη ὠφελία) : la vue permet de contempler le ciel et donc de nous amener à des recherches sur le monde, démarche qui est à l'origine d'un « genre de philosophie » (φιλοσοφίας γένος), que l'on doit qualifier de don excellent offert par les dieux aux mortels. C'est sur la *translatio* latine de cette phrase que se termine le texte de Cicéron – mais Timée continue à développer cette idée dans les lignes suivantes.

Après avoir exposé les enjeux du trajet de l'âme après la mort, le texte semble alors se concentrer sur les sensations, à savoir sur les moyens offerts aux humains pour appréhender le monde. Depuis l'explication de la sensation visuelle, on arrive à un « genre de philosophie » (γένος φιλοσοφίας) et Timée associe nettement vision et philosophie. Puisque Cicéron a déjà largement adapté les règles données aux humains pour accéder à « l'immortalité céleste », il importe désormais de s'interroger sur le statut qu'il accorde, dans sa traduction, au rapport entre la vision, c'est-à-dire une sensation qui permet d'appréhender le monde sensible, et ce que Platon a nommé γένος φιλοσοφίας, car il donne ainsi, en creux, une définition du philosophe et de la philosophie.

3.1. *La sensation visuelle*

Nous proposons de commencer par l'étude de l'exposé partiel du mécanisme de la vue dans les miroirs. Si le propos de Platon est tout à fait compréhensible au regard de ce qu'il a

exposé concernant la vue dans les lignes précédentes, les formulations grecques sont parfois alambiquées et ont posé problème aux commentateurs anciens et modernes. Il nous apparaît dès lors légitime de nous pencher sur ce que fait Cicéron de ce texte et sur sa compréhension de ce passage particulièrement technique. Nous proposons, dans les pages qui suivent, une lecture détaillée des quelques lignes concernant les miroirs, afin de mieux mesurer les adaptations opérées par Cicéron.

Le passage latin que nous avons conservé à propos du fonctionnement de la vue ne concerne pas le cas général mais le cas des images que l'on voit dans un miroir. Nous ne savons donc ni comment Cicéron comprenait la théorie platonicienne, ni quel vocabulaire il employait. Il semble cependant qu'il en était familier, comme l'a montré S. Aubert-Baillot à partir d'une lettre de Cicéron à Atticus dans laquelle il raille la théorie épicurienne de la vision[204]. Mais dans *Tim.* XIV, 49, il s'agit d'expliquer en particulier des visions qui ne semblent pas conformes à la réalité – ou presque.

Dans le texte grec, trois cas sont traités : le miroir plan, le miroir cylindrique (ou concave) horizontal et le miroir cylindrique (ou concave) vertical. Si l'on résume ce que dit Timée, on comprend que la vue de son propre visage (ou de celui de quelqu'un qui se trouve à côté de nous) dans un miroir fait apparaître une image dans laquelle la partie qui semble être la partie droite du visage correspond en réalité à la partie gauche du visage réel, contrairement à ce qui se passe quand on regarde le visage de quelqu'un sans utiliser un miroir. En effet, dans ce cas, la partie gauche du visage que l'on regarde est bien à notre droite, mais nous comprenons qu'il s'agit de la partie gauche. Pour comprendre les deux autres exemples, il faut imaginer un miroir concave. Si le miroir concave est horizontal, c'est-à-dire qu'il est « pourvu de sommet de côté et d'autre[205] », chaque sommet « repousse[206] » la partie droite vers la gauche et inversement : l'image ainsi produite, qui devrait être inversée parce qu'elle est produite sur un miroir, est à nouveau inversée et correspond donc à la réalité. Enfin, si le miroir concave est vertical, cette double inversion ne se produit plus de la même façon : c'est le haut qui est repoussé en bas et inversement, ce qui produit une image inversée dans le sens de la hauteur. L'originalité de la théorie platonicienne tient notamment à la précision du lieu de rencontre des deux feux : Timée précise qu'ils se fixent περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν, « près de <l'objet> lisse

[204] Voir Cicéron, *Att.* II, 3, 2 et l'analyse de S. AUBERT-BAILLOT, *Le grec et la philosophie dans la correspondance de Cicéron*, *op. cit.*, p. 503-505.
[205] Platon, *Ti.* 46c1-2 : ἔνθεν καὶ ἔνθεν ὕψη λαβοῦσα.
[206] Platon, *Ti.* 46c2 : ἀπώσῃ.

et brillant », c'est-à-dire près de la surface du miroir. Voilà pour l'explication générale du passage. Voyons maintenant le détail du texte grec et sa traduction latine.

La phrase grecque ἐκ γὰρ τῆς ἐντὸς … συμπαγοῦς γιγνομένου (46a4-b3) décrit « le mécanisme commun de toutes les productions de simulacres dans les miroirs[207] ». Les deux feux, intérieur et extérieur, se solidifient une seconde fois (la première correspond au mécanisme de la vue sans miroir) autour de la surface lisse, c'est-à-dire la surface du miroir. L'expression πολλαχῇ μεταρρυθμισθέντος, « changeant de nombreuses fois de forme », renvoie au fait que l'image produite dans le miroir change en même temps que le visage observé change lui-même (d'expression, de place, etc.). L'image (εἴδωλον) produite « apparaît sur » (ἐμφαίνεται) la surface du miroir, là où les deux feux, celui de la vue et celui de l'objet vu (en l'occurrence, un visage), se rencontrent. A. Merker souligne, à raison, qu'aucune notion de réflexion issue du miroir n'apparaît dans le texte grec[208].

Malheureusement, nous ne possédons pas la traduction complète de cette phrase en latin. Les manuscrits transmettent :

> *…sed is splendore consedit, tum uel eadem species uel interdum inmutata redditur, cum ignis oculorum cum eo igne, qui est ob os effusus, se confudit et contulit.*[209]
>
> … [*sed is splendore consedit*], alors, soit l'image est renvoyée identique, soit elle est entre temps renvoyée modifiée, lorsque le feu des yeux s'est mêlé et rapproché du feu qui s'est répandu face au visage.

Nous ne traduisons pas le groupe *sed is splendore consedit* qu'il est impossible de relier syntaxiquement au reste de la phrase. Il apparaît néanmoins que la formulation cicéronienne ne suit pas tout à fait la syntaxe grecque. L'alternative présentée ne correspond à rien dans le texte grec[210]. En revanche, elle semble être une introduction aux trois cas de vision dans un miroir présentés dans la suite du texte : sur les trois cas traités par Platon, un cas correspond à une « image rendue identique », c'est le miroir cylindrique horizontal ; deux cas correspondent à une image « rendue modifiée », le miroir plan et le miroir cylindrique vertical.

Remarquons que Cicéron emploie le terme *species* pour désigner l'image que l'on voit dans un miroir, appelée εἴδωλον par Platon. Le choix semble cohérent : *species* et *speculum*, le

[207] A. MERKER, *La vision chez Platon et Aristote*, *op. cit.*, p. 41.
[208] A. MERKER, *La vision chez Platon et Aristote*, *op. cit.*, p. 41.
[209] Cicéron, *Tim.* XIV, 49.
[210] Il est, à notre sens, difficile de rattacher *species immutata* à πολλαχῇ μεταρρυθμισθέντος. Même si Cicéron avait compris le syntagme πολλαχῇ μεταρρυθμισθέντος différement de nous, Timée ne formule pas d'alternative similaire à ce que propose Cicéron : on ne trouve pas, en effet, d'équivalence dans le texte grec à la première partie de l'alternative, *eadem species redditur*.

miroir, ont la même étymologie, liée au champ sémantique de la vision[211]. Mais *species* est aussi le terme latin qui désigne, au début de notre texte, la forme que l'on prend pour modèle lorsque l'on produit un ouvrage[212]. En outre, c'est aussi, dans l'expression *speciem aeternitatis*, le terme qui sert d'étape vers « le processus d'intellection des réalités non sensibles[213] ». En choisissant ici d'employer le substantif *species*, Cicéron souligne que l'image vue dans un miroir ne fait pas exactement partie des choses sensibles, c'est-à-dire des choses qui sont reproduites selon un modèle : si l'image du miroir est certes appréhendée par la sensation visuelle, elle peut être trompeuse, car différente de ce que les yeux perçoivent sans le miroir. Il montre également, en raison des précédents emplois de *species*, dans le cadre d'un processus d'intellection particulier, à savoir l'intellection d'un modèle à reproduire dans le sensible, que le terme *species* n'est pas uniquement réservé à l'intelligible, même dans le cadre d'une pensée dualiste comme celle de Platon. Ainsi, le rapprochement que l'on a souligné entre le νοῦς et la vue, qui est suggéré par l'expression ὄργανα πάσῃ τῇ τῆς ψυχῆς προνοίᾳ[214], est suggéré chez Cicéron par l'ensemble cohérent des emplois de *species* dans la traduction du *Timée*. La *species* conserve en effet son sens d'« aspect extérieur visible » qu'il s'agisse de nommer l'intelligible ou non, parce que Cicéron désigne le processus d'intellection comme un processus de vision métaphorique.

Quant à la rencontre des deux feux, l'idée de « fixation » du grec (συμπαγοῦς) est rendue par le doublet *confudit et contulit* « s'est mêlé et rapproché ». Le verbe *confundere*, bien que Cicéron admette implicitement qu'il ne suffit pas, puisqu'il lui accole *conferre*, induit l'idée d'un mélange entre des liquides et semble ainsi bien éloigné de la conception platonicienne de la fixation des flux qui forment un corps[215]. Accordons cependant à Cicéron que l'idée d'une solidification des feux n'est pas évidente à envisager, encore moins dans un contexte platonicien où le feu est un corps particulièrement mobile[216]. Les formulations de Platon étaient inhabituelles à son époque[217] et devaient paraître étonnantes à Cicéron également. Ainsi les formulations τοῦ περὶ τὸ πρόσωπον πυρὸς et τῷ περὶ τὴν ὄψιν πυρὶ[218] sont traduites en latin

[211] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. *specio*.
[212] Cicéron, *Tim.* II, 4.
[213] C. AUVRAY-ASSAYAS, « Langues en contact dans l'Antiquité : aspects lexicaux », *op. cit.*, p. 10.
[214] Platon, *Ti.* 45a7-b1 : « les instruments pour toute la prévoyance de l'âme ».
[215] Peut-être Cicéron est-il influencé par la proximité phonétique de πήγνυμι, « rendre solide, coaguler » et πήγη, « eau courante ».
[216] Voir A. MERKER, *La vision chez Platon et Aristote*, *op. cit.*, p. 26-27.
[217] A. Merker souligne qu'Empédocle, qui a proposé une théorie de la vision avant Platon, n'emploie pas le terme ὄψις pour désigner le feu qui sort de l'œil mais le plus simple πύρ. Elle relève deux occurrences d'ὄψις dans le sens que lui donne Platon, chez Aristote, qui cite Hippocrate de Chio et son disciple Eschyle (Aristote, *Météologiques*, 342b35 ; 345b9-12). Voir A. MERKER, *La vision chez Platon et Aristote*, *op. cit.*, p. 33-34.
[218] Platon, *Ti.* 46b1-2.

plus simplement : *ignis qui est ob os effusus* (« le feu qui est répandu face au visage ») et *ignis oculorum* (« le feu des yeux »). Le terme ὄψις peut en effet désigner les yeux en grec, en plus de son acception habituelle de « vue » voire « faculté de voir », mais Platon emploie précédemment le terme ὄμματα pour les yeux. En choisissant de traduire περὶ τὴν ὄψιν par le génitif pluriel *oculorum*, Cicéron gomme cette particularité du texte, ainsi que la précision du lieu (περί, autour, près de) de la vue. Il ne le fait cependant pas pour le premier feu, qui est « en face du visage ».

Une dernière remarque doit clore notre explication de ce passage : Cicéron ne semble pas traduire le groupe περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρόν (« près de <l'objet> lisse et brillant ») qui désigne le lieu où se rencontrent et se fixent les deux feux. Cependant, la phrase latine étant incomplète, on ne peut pas affirmer que Cicéron avait bel et bien écarté cette précision et qu'il avait une position différente sur le mécanisme de la vision. Les deux termes *splendore* et *consedit* pourraient même indiquer qu'il précisait le lieu de fixation des feux plus tôt dans cette phrase.

La phrase suivante concerne le premier cas étudié : le miroir plan. On observe deux écarts dans le texte de Cicéron par rapport au texte de Platon. La formulation grecque fait du « contact » (ἐπαφή, 46b5) qui se produit entre les parties de la vue le sujet de la phrase, et donc de l'action. Cicéron l'exprime par un verbe, *adtingunt*, qui signifie toucher. La syntaxe est différente, et là encore, l'étrangeté du grec n'est pas conservée. Si l'on se réfère à la démarche de Cicéron concernant les mouvements des astres, on peut supposer que la simplification de la syntaxe suit la même perspective didactique. La seconde modification semble plus significative : Cicéron ne traduit pas le syntagme παρὰ τὸ καθεστὸς ἔθος τῆς προσβολῆς (« contrairement au mode habituel de l'émission »). Cette précision, en grec, permet de rappeler la différence fondamentale entre ce que l'on voit dans un miroir plan et ce que l'on voit sans utiliser de miroir : l'image est inversée par rapport à la réalité. Pour comprendre pourquoi Cicéron ne traduit pas ce groupe prépositionnel, qui paraît pourtant fondamental dans l'économie de l'explication de Timée, il faut étudier un ajout dans la phrase latine suivante.

> *Respondent autem dextra dexteris, laeua laeuis conuersione luminum, cum ea inter se non cohaerescunt : id fit, cum speculorum leuitas hinc illincque altitudinem adsumpsit et ita dexteram detrusit in laeuam partem oculorum laeuamque in dexteram.*[219]
>
> Mais ce qui est à droite répond à ce qui est à droite, et ce qui est à gauche, à ce qui est à gauche, du fait de l'inversion des flux lumineux, quand ces flux ne se rejoignent pas entre eux : cela arrive

[219] Cicéron, *Tim.* XIV, 49.

lorsque la surface lisse des miroirs possède un sommet de chaque côté et que de cette façon elle a repoussé la droite vers la partie gauche des yeux et la gauche vers la partie droite.

Il s'agit de l'explication de la vision produite dans un miroir cylindrique horizontal. Le texte latin s'éloigne de son modèle grec sur deux points :

- Le syntagme *conuersione luminum* condense une partie du texte grec
- Cicéron ajoute la proposition *cum ea inter se non cohaerescunt*.

Commençons par étudier cet ajout. La proposition est difficile à comprendre, notamment parce que le verbe *cohaerescere* est rarement employé. Forme inchoative de *cohaerere*, il renvoie à l'action de lier, d'attacher ensemble[220]. Le sujet, *ea*, désigne logiquement *luminum*, substantif pluriel neutre le plus proche. Ainsi, la précision « quand ces flux ne se rejoignent pas ensemble » renvoie à la situation précédemment expliquée, celle du miroir plan. Dans le miroir plan, les flux lumineux sont « attachés ensemble » dans le sens où le flux émis par l'œil et le flux émis par le visage vu dans le miroir se rejoignent et suivent la même trajectoire en direction du miroir. Cette explication ne fonctionne que si l'on se regarde soi-même dans un miroir : la partie droite du visage réel, qui semble être la partie gauche sur le miroir, sont liées l'une à l'autre (voir figure 1).

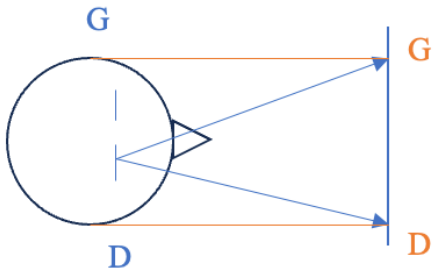

Schéma 1[221]*. Schéma de la vision de son propre visage dans un miroir plan, vue de dessus*

Mais si l'on se place dans le cas du miroir cylindrique horizontal, comme Cicéron l'explique, on observe une *conuersio luminum*, une inversion des flux : chaque côté du miroir, qui est recourbé, a repoussé (*detrusit*) la partie droite à gauche et la partie gauche à droite. Les flux lumineux de chaque partie ne se « rejoignent » donc plus au même endroit sur la surface du miroir, comme c'était le cas pour le miroir plan (voir figure 2).

[220] Le verbe *cohaerere* est d'ailleurs employé dans le *Timaeus* pour signifier la cohésion solide du tout (voir *Tim.* IV, 13 et V, 15).
[221] Dans ce schéma, les lignes bleues symbolisent le flux qui sort de l'œil, les lignes orange, le flux qui sort de l'objet vu et qui se fixe sur le miroir. Les schémas suivants sont inspirés de ceux d'A. MERKER, *La vision chez Platon et Aristote*, *op. cit.*, p. 42.

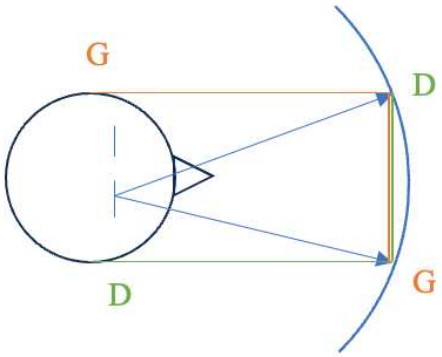

Schéma 2[222]*. Schéma de la vision de son propre visage dans un miroir cylindrique horizontal, vue de dessus.*

La proposition ajoutée par Cicéron dans le texte latin doit être comprise comme une façon de désigner la différence de fonctionnement par rapport au cas précédent, celui du miroir plan. De son côté, Timée précisait que la vision dans un miroir était différente du cas général, parce qu'il avait expliqué le cas général précédemment, et mettait l'accent sur l'inversion observée dans un miroir. Dans le passage latin, Cicéron met l'accent sur la différence observée entre un miroir plan et un miroir cylindrique horizontal, sans faire de référence explicite au fonctionnement général de la vue. Est-ce parce qu'il n'avait pas prévu de parler du cas général ? Nous ne pouvons pas l'affirmer, mais on peut envisager la possibilité que Cicéron présente des extraits de sa *translatio* du *Timée* au sein de son dialogue, plutôt que la *translatio* en un seul bloc[223]. Dans ce cas, on peut supposer que l'ajout de Cicéron servait à rendre cohérent un passage qui ne traiterait que de la vision dans des miroirs.

La structuration du texte latin se fait également à travers la similarité des deux expressions *conuersione luminum* et *depulsione luminum*, qui se répondent formellement. La *conuersio* est spécifique au miroir cylindrique horizontal et la *depulsio* à celui qui est vertical. La *translatio* cicéronienne condense nettement le texte grec, puisque le groupe *conuersione luminum* répond à toute une proposition (ὅταν μεταπέσῃ συμπηγνύμενον ᾧ συμπήγνυται φῶς). Cicéron emploie le terme *lumina* dans les deux cas, alors que Platon emploie φῶς dans le premier cas et αὐγή dans le second. Ce second substantif désigne à l'origine l'éclat du soleil[224]. Chez Platon, les yeux sont appelés « porteurs de lumière » (φωσφόρα ὄμματα, 45b3) mais Platon précise que ces feux ne brûlent pas et fournissent une « douce lumière » (φῶς ἥμερον, 45b5). Nous ne savons pas comment Cicéron aurait traduit ces références au φῶς, mais dans

[222] La même légende que pour la figure 1 s'applique dans ce schéma, à ceci près que nous avons distingué en termes de couleur, pour la clarté, les flux qui partent de l'objet observé : le flux qui part du côté gauche du visage et qui se retrouve sur le côté droit du miroir est en orange ; le flux qui part du côté droit du visage et qui se retrouve sur le côté gauche du miroir, est en vert.
[223] Voir à ce sujet notre chapitre 1, p. 55-62.
[224] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. αὐγή.

notre passage, il emploie, comme Platon, le même terme que celui qui a permis de désigner le luminaire-Soleil dans les pages précédentes[225]. Comme dans l'exposé des mouvements des astres, Cicéron établit ainsi une concordance entre φῶς et *lumen*, ici au pluriel. Cependant, il ne propose pas de terme spécifique pour traduire αὐγή, ni ne rend la distinction lexicale opérée par Platon. Cela s'explique certainement par le fait que le terme αὐγή, bien que son sens premier désigne « la lumière du soleil », ne désigne pas autre chose que φῶς dans le passage qui nous occupe. En effet, le substantif αὐγή est employé pour désigner la vision dans un miroir cylindrique vertical, qui suit le même fonctionnement que le miroir cylindrique horizontal, mais dans un sens différent. Cicéron semble donc ici avoir privilégié la clarté de son propos, en conservant la même dénomination pour désigner la lumière tout au long de son explication.

Au terme de cette lecture du texte, il apparaît que Cicéron prend un certain nombre de libertés avec son modèle grec, sans pour autant le contredire. La complexité du sujet, les formulations étonnantes et parfois alambiquées de Platon, le lexique particulier ont manifestement contraint Cicéron à s'approprier plus nettement le texte et à le reformuler. Il est possible que ce lissage réponde en partie à la visée didactique de Cicéron. Cela correspondrait en effet à la dynamique d'explicitation et de désambiguïsation qui traverse le texte. Il faut également prendre en considération le sujet traité dans le passage qui nous occupe : l'explication du fonctionnement de la vision dans un miroir. Or, la question du miroir n'est pas anodine, ni pour Platon ni pour Cicéron. Considéré à la fois comme un objet de connaissance et comme une source d'erreur ou de tromperie[226], le miroir est un objet particulièrement ambivalent. À partir de l'explication rationnelle de la nature des images produites à la surface d'un miroir, il est possible de s'interroger sur le lien entre la vision et la recherche philosophique.

3.2. *De la vision à la philosophie ?*

3.2.1. *Étude du texte grec : la vue comme médiation vers la philosophie*

Dans le texte de Platon, l'explication du mécanisme de la vision et de ses actualisations dans certaines configurations spécifiques donne lieu à une réflexion plus générale sur les causes. Timée procède alors à une nouvelle distinction conceptuelle, entre deux types de causes : les αἰτίαι et les συναιτίαι ou « causes qui les accompagnent ». Selon Timée, les explications

[225] Cicéron, *Tim.* IX, 31.
[226] A. VASILIU, « *Habet speculum philosophus !* Du miroir sophistique à l'image intérieure », dans D. De Smet, M. Sebti et G. de Callataÿ (éd.), *Miroir et savoir : la transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*, Leuven, Leuven university press, 2008, p. 49-78.

mécaniques qu'il vient de fournir ne relèvent pas des αἰτίαι mais des συναιτίαι. Ces dernières « ne peuvent pas avoir de raison ou d'intellect envers quoi que ce soit[227] », elles sont « dépourvues d'intelligence (φρονήσις) » et « accomplissent chaque fois ce qui arrive sans ordre[228] ». Au contraire, les causes appelées simplement αἰτίαι sont les causes « de nature intelligente[229] » et Timée précise qu'elles sont « avec l'intellect, artisanes des choses belles et bonnes[230] ». À partir de cette distinction, on en lit une seconde, entre deux groupes. Le premier groupe, composé de « la plupart des gens » (οἱ πλείστοι), est constitué de ceux qui confondent les συναιτίαι avec les αἰτίαι et ont, de ce fait, une opinion fausse. Le second groupe est précisé par le pronom « nous », qui inclut Timée et ses interlocuteurs. Ce groupe est encouragé à agir de la même façon que « celui qui est amoureux de l'intellect et de la science[231] », c'est-à-dire à hiérarchiser correctement les deux types de causes et à rechercher en premier les αἰτίαι, en second, les συναιτίαι. Une fois ces deux distinctions posées, Timée s'interroge sur la cause « première » de la vue, qui est d'une très grande utilité pour les humains, en ces termes :

> Ὄψις δὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἄν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων. Νῦν δ' ἡμέρα τε καὶ νὺξ ὀφθεῖσαι μῆνές τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι καὶ ἰσημερίαι καὶ τροπαὶ μεμηχάνηνται μὲν ἀριθμόν, χρόνου δὲ ἔννοιαν περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν· ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔτε ἥξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν.[232]
>
> La vue, donc, selon mon raisonnement, est née pour être cause de la plus grande utilité pour nous, parce qu'aucun des discours que nous tenons maintenant au sujet du tout n'aurait jamais pu être tenu si nous n'avions pas vu ni les astres, ni Soleil, ni Ciel. Mais en réalité, le jour et la nuit lorsqu'on les voit, les mois et les révolutions des années, les équinoxes et les solstices ont combiné un nombre, et nous ont donné une notion du temps et une recherche à propos de la nature du tout. À partir de ces choses, nous nous sommes procurés un genre de philosophie, dont meilleur bienfait n'est arrivé ni n'arrivera jamais en présent de la part des dieux pour l'espèce mortelle.

La faculté de voir est ainsi présentée par Timée comme un don des dieux qui apporte aux êtres humains un « genre de philosophie ». Nous souhaiterions attirer l'attention sur deux des problèmes que pose ce texte. La première question est la suivante : comment peut-on considérer que la vision est la cause de la philosophie dans le cadre de la doctrine dualiste

[227] Platon, *Ti.* 46d4 : λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐστίν.
[228] Platon, *Ti.* 46e5-6 : ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται.
[229] Platon, *Ti.* 46d8 : τῆς ἔμφρονος φύσεως.
[230] Platon, *Ti.* 46e4 : ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ.
[231] Platon, *Ti.* 46d7-8 : τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν.
[232] Platon, *Ti.* 47a1-b2.

platonicienne ? En d'autres termes, la sensation visuelle peut-elle mener à une connaissance philosophique ? Deuxième question, liée à la première : que désigne l'expression φιλοσοφίας γένος ? Le sens que l'on donne à ce syntagme influe nécessairement sur la réponse à la première question.

En effet, l'expression φιλοσοφίας γένος, du fait de l'emploi habituel de γένος pour désigner les variétés d'une chose chez Platon, semble signifier – et c'est ainsi que nous le traduisons – « un genre de philosophie » parmi d'autres[233]. D'autres traducteurs ont considéré que φιλοσοφίας γένος signifiait « le genre de la philosophie » : F. M. Cornford propose de traduire par « all philosophy[234] » et L. Brisson par « la pratique de la philosophie[235] ». Si l'on suit la première interprétation, la vision permet un genre de philosophie que l'on peut rapporter à la physique : l'observation des astres et du ciel nous permet d'avoir accès au nombre, au temps, à la nature de l'univers, c'est-à-dire à l'astronomie. Si l'on suit la seconde interprétation, la vision nous donne accès à la pratique de la philosophie, et alors il nous faut comprendre le rôle qu'y joue la vision. En effet, la distinction entre l'intelligible et le sensible, qui rejoint la distinction entre la connaissance et l'opinion, telles que Timée les a définies au début de notre texte, interdit de faire de la vision la cause directe de la connaissance philosophique. En réalité, c'est la suite du texte grec qui nous met sur la voie – suite qui, bien que connue de Cicéron, n'a pas été intégrée dans le *Timaeus*, ce qui a, nous le verrons, son importance :

> Λέγω δὴ τοῦτο ὀμμάτων μέγιστον ἀγαθόν· τἆλλα δὲ ὅσα ἐλάττω τί ἂν ὑμνοῖμεν, ὧν ὁ μὴ φιλόσοφος τυφλωθεὶς ὀδυρόμενος ἂν θρηνοῖ μάτην ; ἀλλὰ τούτου λεγέσθω παρ' ἡμῶν αὕτη ἐπὶ ταῦτα αἰτία, θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαί τε ὄψιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρησαίμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς ἐκείναις οὔσας, ἀταράκτοις τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα.[236]
>
> Je le dis, c'est le plus grand bien des yeux ; tous les autres qui sont inférieurs en nombre, pourquoi les célébrerions-nous, eux sur lesquels le non-philosophe, s'il devient aveugle, pleurerait et se lamenterait en vain ? Mais que, de notre part, il soit dit que cela [*i.e.* la vision] est une cause pour ces raisons : le dieu a découvert pour nous la vue et nous l'a offerte, afin que, ayant observé dans le ciel les révolutions de l'intellect, nous les appliquions aux mouvements circulaires de notre intelligence (ces derniers, bien que troublés, sont apparentés aux premières, lesquelles sont dépourvues de trouble) et afin que, ayant étudié à fond et ayant part à la rectitude naturelle de leurs

[233] C'est aussi le choix que fait A. MERKER, *La vision chez Platon et Aristote*, *op. cit.*, p. 89 n. 178.
[234] F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, *op. cit.*, p. 158.
[235] Voir *Platon. Timée, Critias*, L. Brisson (trad.), 6e éd., Paris, Flammarion, 2017, p. 144.
[236] Platon, *Ti.* 47b2-c4.

raisonnements, en imitant les mouvements circulaires du dieu, qui n'errent absolument pas, nous puissions stabiliser les mouvements en nous qui ont erré.

Ce passage éclaire le sens de φιλοσοφίας γένος : ce que la vision apporte, c'est bel et bien l'observation du ciel et du cosmos, qui nous permet, dans un second temps, de nous appliquer à conformer les mouvements de notre âme à ceux des astres, qui sont le produit de l'intellect du dieu qui a créé le monde. Timée précise en effet plus loin que l'observation « naïve » de ce qu'il y a au-dessus de notre tête ne suffit pas : elle est bonne pour les oiseaux[237]. La sensation visuelle n'est donc pas suffisante pour accéder à la philosophie, mais elle « met l'âme sur le chemin d'une connaissance que cette âme devra néanmoins emprunter seule[238] ». Dès lors, le rapport entre la vision et la philosophie implique un « saut épistémologique[239] » permettant de hiérarchiser la sensation visuelle et la pratique philosophique, rapport qui n'est clairement mentionné qu'à partir de ce dernier extrait – non traduit par l'Arpinate.

3.2.2. *La* translatio *cicéronienne : fonder la* philosophia *?*

Revenons maintenant au *Timaeus*. Nous nous permettons de reproduire le passage latin en entier afin de rendre compte de sa structure.

> *Atque haec omnia ex eo genere sunt, quae rerum adiuuant causas, quibus utitur ministeriis deus, cum optimi speciem, quoad fieri potest, efficit. Sed existimant plerique non haec adiuuantia causarum, sed has ipsas esse omnium causas, quae uim habeant refrigerandi calficiendi concrescendi liquendi, careant autem omni intellegentia atque ratione, quae nisi in animo nulla alia in natura reperiantur ; animus autem sensum omnem effugit oculorum, at ignis aqua terra <anima> corpora sunt eaque cernuntur. Illum autem, qui intellegentiae sapientiaeque se amatorem profitetur, necesse est intellegentis sapientisque naturae primas causas conquirere, dein secundas earum rerum, quae necessario mouent alias, cum ipsae ab aliis mouentur. Quocirca nobis sic cerno esse faciendum, ut de utroque nos quidem dicamus genere causarum, separatim autem de iis, quae cum intellegentia sunt efficientes pulcherrimarum rerum atque optumarum, et de iis, quae uacantes prudentia inconstantia perturbataque efficiunt. Ac de oculorum quidem causis, ut haberent eam uim, quam nunc habent, satis ferme esse dictum puto ; maxuma autem eorum utilitas donata hominum generi deorum munere deinceps explicetur. Rerum enim optumarum cognitionem nobis oculi adtulerunt. Nam haec, quae est habita de uniuersitate oratio a nobis, haud umquam esset inuenta, si neque sidera neque sol neque caelum sub oculorum aspectum cadere potuissent. Nunc uero dies noctesque oculis cognitae, tum mensum annorumque conuersiones et numerum machinatae sunt et spatium temporis*

[237] Platon, *Ti.* 91d6-e1.
[238] A. MERKER, *La vision chez Platon et Aristote*, *op. cit.*, p. 91. Merker p. 91.
[239] L'expression est empruntée à O. Renaut, dans O. RENAUT, « Vision et *philosophia* dans le *Timée* de Platon », *Astérion*, nº 25, 2021 (DOI : 10.4000/asterion.7221), p. 10 – article dont nous partageons les conclusions.

dimensae, et ad quaestionem totius naturae inpulerunt ; quibus ex rebus philosophiam adepti sumus, quo bono nullum optabilius, nullum praestantius neque datum est mortalium generi deorum concessu atque munere neque dabitur.[240]

Et sont de ce genre toutes ces choses qui aident les causes des choses, que le dieu utilise comme des serviteurs, lorsqu'il produit la forme du meilleur, autant qu'il le peut. Mais la plupart des gens estime qu'elles ne sont pas des adjuvants des causes mais qu'elles sont elles-mêmes les causes de tout, puisqu'elles ont la capacité de refroidir, de réchauffer, de condenser, de liquéfier, tandis qu'elles manquent totalement de l'intelligence et de la raison, que l'on trouve toutes deux nulle part ailleurs dans la nature que dans l'âme. Or, l'âme échappe totalement à la sensation permise par les yeux, tandis que le feu, l'eau, la terre et l'air sont des corps et sont vus. Et, celui qui se déclare amant de l'intelligence et de la sagesse, il est nécessaire qu'il recherche comme premières les causes de nature intelligente et sage, ensuite comme secondes, les causes de ces choses, qui meuvent, nécessairement, d'autres causes tout en étant elles-mêmes mues par d'autres. C'est pourquoi je considère que, pour notre part, nous devons faire en sorte, nous du moins, de parler de l'un et de l'autre genres de cause, en distinguant celles qui, dotées d'intelligence, sont productrices des plus belles et des meilleures choses, et celles qui, dépourvues de prudence, produisent des choses inconstantes et désordonnées. Et, à propos des causes des yeux en tout cas, de quelle manière ils ont la capacité qu'ils ont aujourd'hui, on en a à peu près suffisamment dit, je pense. C'est la très grande utilité des yeux, donnée au genre humain par un présent des dieux, qu'il faut à la suite expliquer. En effet, les yeux nous apportèrent la connaissance des plus belles choses. De fait, ce discours, qui est tenu par nous, au sujet de l'univers, jamais il n'aurait été inventé, si ni les étoiles, ni le soleil, ni le ciel n'avaient pu tomber sous nos yeux. Mais en vérité, les jours et les nuits connus par les yeux, ainsi que les mouvements des mois et des années, combinèrent le nombre, mesurèrent l'espace du temps, et nous poussèrent à enquêter sur la nature en entier. À partir de ces choses, nous obtînmes la philosophie, bienfait le plus désirable et le meilleur qui fut ou sera jamais donné au genre des mortels par la faveur et le consentement des dieux.

Un certain nombre de choix de traduction cicéroniens suscitent des interrogations. Parmi eux, le plus frappant est peut-être la transposition de φιλοσοφίας γένος par *philosophia*, ce qui écarte la possibilité d'interpréter le syntagme comme un genre de philosophie qui se rapporterait exclusivement à la physique. Il faut admettre que le texte peut être compris comme le fait Cicéron, mais, dans ce cas, le rapport entre vision et philosophie n'est intelligible que grâce à l'explicitation donnée par Timée dans la suite du texte que nous étudions. Or, la traduction cicéronienne se termine sur ces lignes et nous avons toutes raisons de croire qu'elle n'avait pas

[240] Cicéron, *Tim.* XIV, 50-52.

vocation à aller plus loin[241]. Que fait alors Cicéron du « saut épistémologique » nécessaire à la hiérarchie entre le visible et l'intelligible ?

Une étude plus précise du lexique employé par l'Arpinate permet de mieux mesurer le dispositif épistémologique mis en place dans les dernières lignes de la *translatio*. La première distinction du passage, qui concerne les deux types de causes, mobilise le lexique de l'intellection. Les συναιτίαι sont nommées, en latin, *quae rerum adiuuant causas* (« ce qui aide les causes des choses ») et *adiuuantia causarum* (« des adjuvants des causes ») : Cicéron, attentif à la valeur du préfixe συν-, marque ainsi nettement la hiérarchisation entre les συναιτίαι et les αἰτίαι, puisque les premières ne sont pas tenues pour des causes[242]. Les *adiuuantia* manquent d'*intellegentia* et de *ratio*, termes qui répondent, de façon attendue, aux termes grecs νοῦς et λόγος. Elles sont dépourvues de *prudentia*, qui traduit la φρονήσις grecque. Au contraire, les « causes elles-mêmes » (*causae ipsae*) produisent des choses très belles et excellentes *cum intellegentia* (le grec dit μετὰ νοῦ) et sont présentées comme les causes *intellegentis sapientis naturae* (« de nature intelligente et sage »), expression qui traduit le grec τῆς ἔμφρονος φύσεως.

On remarque que, si les termes λόγος et νοῦς sont traduits de manière quasi-systématique par *ratio* et *intellegentia*, φρονήσις et ἔμφρων ont apparemment été moins évidents à traduire. Parmi les trois occurrences de φρονήσις dans la partie du texte grec traduite par Cicéron, celle-ci est la seule qui soit transposée par *prudentia*, les deux autres étant rendues par *sapientia*[243]. Le terme *prudentia* est en effet une traduction usuelle du grec φρονήσις, antérieure à Cicéron[244], et ce, malgré la distance étymologique qui sépare les deux substantifs. En effet, φρονήσις est issu de φρήν, qui peut désigner le cœur comme siège des passions ou l'esprit comme siège de la pensée, et renvoie à la pensée, la raison ou la sagesse[245]. Quant à *prudentia*, il s'agit d'une contraction savante – et connue de Cicéron[246] – de *prouidentia*, ce qui permet à l'Arpinate de tirer la *prudentia* vers une forme de prévoyance, bien que cet usage de *prudentia* ne se soit pas installé dans la langue courante[247]. Surtout, Cicéron use du lien étymologique de la *prudentia* avec la vision dans le domaine éthique. C'est le cas dans le *De legibus*, où il

[241] Voir chapitre 1, p. 64-66.
[242] Cicéron en fait tout de même des causes dans la suite du texte, puisqu'il opère une distinction *utroque genere causarum* (XIV, 51) et parle des *oculorum causae* (XIV, 52).
[243] Voir Platon, *Ti.* 29a7 ; 40a5 et Cicéron, *Tim.* II, 7 ; X, 35.
[244] Les premières occurrences que l'on trouve ne sont pas glosées, ce qui indique qu'elles ne posaient pas de difficultés. Voir *Rhet. Her.* III, 3 ; Cicéron, *Inu.* II, 160 et l'analyse de S. AUBERT-BAILLOT, « De la φρόνησις à la *prudentia* », *Mnemosyne*, vol. 68, 2015, p. 71.
[245] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, s. v. φρήν.
[246] Cicéron, *Rep.* VI, 1.
[247] A. ERNOUT, A. MEILLET et J. ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, s. v. prudens.

mobilise l'image platonicienne du regard de l'âme pour définir la *prudentia* comme capacité de discernement[248]. Ce rapprochement avec Platon et avec le champ lexical de la vision n'est pas sans intérêt pour le texte qui nous occupe. Le substantif *sapientia*, qu'il a auparavant employé pour φρονήσις est ici réservé à la traduction d'ἐπιστήμη : « celui qui est amoureux de l'intellection et de la science » devient alors « celui qui se déclare amoureux de l'intelligence et de la sagesse ». L'*intellegentia* désigne la faculté de comprendre qui mène à la connaissance[249], de sorte qu'elle correspond à la faculté désignée par le grec νοῦς[250]. La *sapientia*, en revanche, est un terme plus complexe en latin. Si le terme désigne, avant Cicéron, la capacité pratique à prendre des décisions adaptées à la situation[251], c'est Cicéron qui lui donne un sens plus technique. Il fait en effet de *sapientia* l'équivalent de la σοφία grecque[252] et l'intègre à la définition de la φιλοσοφία :

> *Quid enim est, per deos, optabilius sapientia, quid praestantius, quid homini melius, quid homine dignius ? Hanc igitur qui expetunt, philosophi nominantur, nec quidquam aliud est* φιλοσοφία*, si interpretari uelis, praeter studium sapientiae. Sapientia autem est, ut a ueteribus philosophis definitum est, rerum diuinarum et humanarum causarumque quibus eae res continentur, scientia.*[253]
>
> Qu'y a-t-il en effet, par les dieux, de plus souhaitable que la sagesse, quoi de plus élevé, quoi de meilleur pour l'homme, quoi de plus digne de l'homme ? Ceux donc qui la recherchent sont appelés philosophes et la philosophie n'est pas autre chose, si l'on veut traduire, que le goût de la sagesse. Or la sagesse – ainsi a-t-elle été définie par les anciens philosophes – est la science des choses divines et humaines, et des causes qui en rendent compte.

Dans ces conditions, la périphrase *qui intellegentiae sapientiaeque se amatorem profitetur* correspond à une traduction du grec φιλοσόφος : c'est le philosophe qui est ainsi désigné, et c'est comme lui que « nous du moins » (*nos quidem*[254]) devons nous comporter. Il

---

[248] Cicéron, *Leg.* I ,60. Voir l'analyse de S. AUBERT-BAILLOT, « De la φρόνησις à la *prudentia* », *op. cit.*, p. 81-83.
[249] C. CODOÑER, « Nommer les formes de connaissances en latin : Cicéron », dans B. Bakhouche, M. Fartzoff et J. Jouanna (éd.), *L'homme et la science*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 487.
[250] Le terme νοῦς désigne dans un premier temps l'intellect et νοήσις est spécialisé dans l'expression de la faculté issue du νοῦς. Cependant, les emplois platoniciens du terme νοῦς montrent que le terme grec peut aussi bien désigner l'intellect que la faculté d'intellection.
[251] Voir C. CODOÑER, « Nommer les formes de connaissances en latin : Cicéron », *op. cit.*, p. 490-492.
[252] Cicéron, *De Off.* I, 153.
[253] Cicéron, *De Off.* I, 5. Trad. M. Testard.
[254] Voir Cicéron, *Tim.* XIV, 51 : *Quocirca nobis sic cerno esse faciendum, ut de utroque nos quidem dicamus genere causarum, separatim autem de iis, quae cum intellegentia sunt efficientes pulcherrimarum rerum atque optumarum, et de iis, quae uacantes prudentia inconstantia perturbataque efficiunt* (« C'est pourquoi je considère que, pour notre part, nous devons faire en sorte, nous du moins, de parler de l'un et de l'autre genre de cause, en distinguant celles qui, dotées d'intelligence, sont productrices des plus belles et des meilleures choses, et celles qui, dépourvues de prudence, produisent des choses inconstantes et désordonnées. »).

doit en effet s'appliquer à rechercher les causes « de nature intelligente et sage » (*intellegentis sapientisque naturae*). Ainsi, Cicéron établit un parallèle lexical entre les causes et le philosophe : ce dernier s'attache à rechercher ce dont il est *amator*.

Quel rôle joue alors la vision dans ce dispositif ? La réponse de Cicéron semble claire, puisqu'il ajoute dans son texte la phrase *rerum enim optumarum cognitionem nobis oculi adtulerunt*[255] (« les yeux nous apportèrent en effet la connaissance des choses excellentes »). C'est pour cette raison que l'on peut affirmer que les yeux ont la plus grande utilité (*maxuma utilitas*) pour les êtres humains. Pourtant, si la vue est bien la condition *sine qua non* de la connaissance chez Platon, il ne parle pas explicitement de connaissance permise par la vue et s'en tient toujours au processus de la sensation : c'est la vue (ὄψις) qui est la cause de la plus grande utilité ; le jour et la nuit sont vus (ὀφθεῖσαι) ; et nous n'aurions pu tenir aucun discours à propos du monde si nous n'avions pas vu (μὴ ἰδόντων) les astres, le soleil et le ciel. Cicéron ne mentionne pas expressément le processus visuel tel qu'il est appréhendé par l'être humain. Il traduit, en effet, ὄψις par *oculi*, désignant ainsi l'organe responsable du processus, et emploie une formulation passive pour traduire le participe ἰδόντων : *si neque sidera neque sol neque caelum sub oculorum aspectum cadere potuissent*[256]. En revanche, il parle de processus intellectuel quand il emploie le substantif *cognitio* et quand il traduit le participe passif ὀφθεῖσαι par *oculis cognitae*.

Que signifie alors *cognitio* ? Ce terme fait aussi bien partie de la langue courante, où il désigne la connaissance concrète de quelque chose comme la notion abstraite de connaissance, que de la terminologie spécialisée. C'est ce qui explique qu'on n'en relève pas moins de 157 occurrences dans l'ensemble du corpus cicéronien, dans des contextes différents. Chez Cicéron, la *cognitio* se spécialise dans deux parties de la philosophie, la physique et la logique, et c'est la *scientia* qui prend sa place lorsqu'il s'agit d'éthique[257]. En logique, le terme traduit la κατάληψις stoïcienne, mais il est dans ce cas généralement accompagné de *perceptio* ou *comprehensio*[258]. Il semble donc qu'on puisse écarter cette lecture de *cognitio*. Qu'en est-il dans le domaine qui nous occupe ? Au substantif abstrait *cognitio*, Cicéron ajoute un complément du nom au génitif, qui nous permet de circonscrire ce à quoi s'applique la *cognitio* : *rerum optumarum*. Ces « choses excellentes » doivent être rattachées à la désignation, dans les lignes qui précèdent, du premier type de cause : *quae, cum intellegentia, sunt efficientes*

[255] Cicéron, *Tim.* XIV, 52.
[256] Cicéron, *Tim.* XIV, 52 : « si ni les étoiles, ni le soleil, ni le ciel n'avaient pu se trouver sous nos yeux ».
[257] C. CODOÑER, « Nommer les formes de connaissances en latin : Cicéron », *op. cit.*, p. 502.
[258] J.-B. GOURINAT, « Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens », *Philosophie antique*, nº 12, 2012, p. 46-47.

pulcherrimarum rerum atque optumarum. Bien que l'adjectif *pulcherrimarum* ne soit pas répété, on peut aisément considérer que les deux groupes au génitif désignent les mêmes *res*, c'est-à-dire les choses sensibles qui sont produites avec intelligence et – par contraste avec le second type de causes – avec *prudentia*/φρονήσις. De même, l'usage du superlatif *optimus* dans l'expression *optimi speciem* au début de notre passage (XIV, 50) laisse entendre qu'il s'agit bien de ce qui a été produit (*efficit*) par le dieu. En effet, *species*, ici comme au début du *Timaeus*, désigne les formes intelligibles en tant que modèle sur lequel le dieu pose son regard (*intuebitur*, II, 4) lorsqu'il cherche à produire le cosmos[259]. Les yeux nous permettent donc d'accéder à une connaissance des choses sensibles et plus particulièrement du jour et de la nuit, des mouvements des mois et des années[260]. La vision de la beauté et de l'ordonnancement du ciel invite même à penser qu'il a été fait pour que les hommes puissent le contempler[261]. Une fois encore, un rapprochement avec les *Tusculanes* apparaît pertinent.

> *Philosophia uero, omnium mater artium, quid est aliud nisi, ut Plato, donum, ut ego, inuentum deorum ? Haec nos primum ad illorum cultum, deinde ad ius hominum, quod situm est in generis humani societate, tum ad modestiam magnitudinemque animi erudiuit, eademque ab animo tamquam ab oculis caliginem dispulit, ut omnia supera infera prima ultima media uideremus. Prorsus haec diuina mihi uidetur uis quae tot res efficiat et tantas.*[262]
>
> Quant à la philosophie, la mère de tous les arts, que peut-on dire sinon qu'elle est, d'après Platon un présent, d'après moi une création des dieux ? C'est elle qui nous a initiés d'abord à leur culte, ensuite à la justice qui repose sur la solidarité de l'espèce humaine, puis à la sagesse pratique et à la grandeur d'âme ; c'est encore elle qui dispersa les ténèbres de notre âme, comme on le ferait des yeux, de sorte que nous puissions tout voir, le haut et le bas, le commencement, le milieu et la fin de toutes choses. Vraiment, elle me paraît divine, la force capable de réaliser tant de merveilles.

Dans la première *Tusculane*, Cicéron s'attache à donner un certain nombre d'arguments en faveur de l'immortalité de l'âme et de sa nature divine. En faisant référence au passage qui

---

[259] Voir Cicéron, *Tim.* II, 4 et chapitre 5, p. 313-315.
[260] Les équinoxes et les solstices (ἰσημερίαι καὶ τροπαὶ) ne sont pas traduits dans le texte de Cicéron, mais tous les manuscrits ne les mentionnent pas, ce qui explique peut-être leur absence dans la traduction latine.
[261] Voir Cicéron, *Nat. Deor.* II, 154-155 : *Iam uero circumitus solis et lunae reliquorumque siderum, quamquam etiam ad mundi cohaerentiam pertinent, tamen et spectaculum hominibus praebent ; nulla est enim insatiabilior species, nulla pulchrior et ad rationem sollertiamque praestantior ; eorum enim cursus dimetati maturitates temporum et uarietates mutationesque cognouimus. Quae si hominibus solis nota sunt, hominum causa facta esse iudicandum est* (« D'autre part, les révolutions du soleil et de la lune et celles des autres astres, bien qu'elles aient pour finalité la cohésion du monde, s'offrent pourtant aussi en spectacle aux hommes : il n'est pas de vision dont on puisse moins se lasser, nulle n'est plus belle, nulle ne manifeste une raison et une ingéniosité supérieures. En mesurant le cours des astres nous connaissons le retour des saisons, leurs variations et leurs changements : puisque ces connaissances n'appartiennent qu'aux hommes, il faut juger que ces choses ont été faites pour les hommes. » trad. C. Auvray-Assayas).
[262] Cicéron, *Tusc.* I, 64-65. Trad. J. Humbert modifiée.

nous occupe dans le *Timée* de Platon, il rapproche la faculté visuelle et la philosophie, dans une métaphore qui rappelle les « yeux de l'âme » de la *République* de Platon[263]. L'*ars* qu'est la *philosophia* permet ainsi de dissiper les ténèbres de l'âme, de lui ouvrir les yeux. Il n'est donc pas étonnant que la vision permise par les yeux apparaisse comme la médiation vers la *philosophia* dans le *Timaeus* : voir les mouvements célestes, c'est voir son âme propre. De là viennent les références au précepte de Delphes, γνῶθι σεαυτόν (« connais-toi toi-même »), chaque fois que Cicéron rappelle la position platonicienne qui fait de la philosophie un don des dieux. En effet, dans le *De legibus*, un rapprochement entre le mot latin *sapientia* et le mot grec φιλοσοφία conduit à faire du précepte de Delphes le fondement même de la philosophie[264]. Dans le portrait du sage de la dernière *Tusculane*, Cicéron expose la tripartition de la philosophie en ces termes :

> *Ex quo triplex ille animi fetus existet, unus in cognitione rerum positus et in explicatione naturae, alter in discriptione expetendarum fugiendarumque rerum <et in ratio>ne uiuendi, tertius in iudicando, quid cuique rei sit consequens quid repugnans, in quo inest omnis cum subtilitas disserendi, tum ueritas iudicandi.*[265]
>
> Là prendra corps cette production de l'esprit qui se compose de trois parties, l'une qui consiste dans la connaissance des choses et dans l'explication de la nature, la seconde dans l'art de discerner les choses à rechercher et les choses à éviter, ainsi que dans la science de la vie, la troisième dans l'art de juger des conséquences fausses ou vraies, art sans lequel il n'y a ni précision dans les discussions ni solidité dans les jugements.

La *cognitio* est ici expressément attribuée à la physique, qui est présentée comme la première partie de la philosophie. La suite du texte fait état de la joie du sage qui distingue les mouvements des astres et leur perfection :

> *Quo tandem igitur gaudio adfici necesse est sapientis animum cum his habitantem pernoctantem que curis ! Vt, cum totius mundi motus conuersiones que perspexerit sidera que uiderit innumerabilia*

---

[263] Platon, *Resp.* 519b3.

[264] Cicéron, *Leg.* I, 58 : *Ita fit, ut mater omnium bonarum rerum sit sapientia, a quoius amore Graeco uerbo philosophia nomen inuenit, qua nihil a dis inmortalibus uberius, nihil florentius, nihil praestabilius hominum uitae datum est. Haec enim una nos quom ceteras res omnes, tum, quod est difficillimum, docuit, ut nosmet ipsos nosceremus ; cuius praecepti tanta uis et tanta sententia est, ut ea non homini quoipiam, sed Delphico deo tribueretur* (« Il en résulte que c'est la sagesse qui est la mère de toutes les activités bonnes, elle, par amour de quoi l'on a inventé en grec le nom de « philosophie » ; la sagesse, le don le plus fécond, le plus riche, le plus noble dont les dieux immortels aient doté la vie humaine. C'est elle seule en effet qui non seulement nous a instruits de toutes les autres choses, mais encore – et c'est le plus difficile – nous a enseigné à nous connaître nous-mêmes. Précepte dont la portée et la signification sont telles que l'on a attribué, non pas à un homme quelconque, mais à la divinité de Delphes. » trad. G. de Plinval).

[265] Cicéron, *Tusc.* V, 68. Trad. J. Humbert modifiée.

caelo inhaerentia cum eius ipsius motu congruere certis infixa sedibus, septem alia suos quaeque tenere cursus multum inter se aut altitudine aut humilitate distantia, quorum uagi motus rata tamen et certa sui cursus spatia definiant – horum nimirum aspectus impulit illos ueteres et admonuit, ut plura quaererent.[266]

Et dès lors, quelle joie n'éprouve pas nécessairement le sage, dont l'âme est nuit et jour hantée par ces problèmes : ainsi lorsqu'il distinguera les mouvements et les révolutions de tout l'univers et verra des astres innombrables qui sont attachés à la voûte céleste participer au mouvement propre à cet univers, en gardant invariablement la place qui leur est assignée, tandis que les sept autres, fort éloignés de l'autre dans leur position la plus basse, parcourent des orbites qui leur sont propres, et, bien que leurs mouvements soient irréguliers, suivent exactement le tracé fixe et précis de l'orbite qui leur est particulière. C'est bien ce spectacle qui frappa les grands anciens et leur suggéra l'idée d'étendre leurs connaissances.

Comme chez Platon, la vision des mouvements des astres n'a de valeur que parce qu'elle aboutit à une recherche (*quaerere*), ce qui devient une *quaestio* dans la *translatio* du *Timée* : *ad quaestionem totius naturae impulerunt*. Les deux textes suivent le même mouvement : l'observation du ciel et de sa perfection encourage à des recherches plus poussées et constituent une première partie ou une première étape dans la démarche du sage[267]. Dans la dernière *Tusculane*, cela aboutit à « la connaissance recommandée par le dieu de Delphes[268] ». Dans la *translatio* du *Timée*, cela aboutit à la *philosophia*. C'est bien la définition même de la *philosophia* qui est en jeu dans notre texte et le rôle de la *quaestio naturae* dans la pratique de la philosophie.

Cicéron défend donc l'idée – très platonicienne – que l'étude de la nature mène nécessairement le philosophe vers l'éthique. Si l'on se replace dans le dispositif forgé dans le dialogue, il faut noter que Cicéron, qui considère que le *Timée* est un dialogue influencé par le pythagorisme, établit lui-même une liaison entre la physique du *Timée* et la philosophie socratique du « connais-toi toi-même[269] ». Mais cette pratique philosophique qui a pour but la

[266] Cicéron, *Tusc.* V, 70. Trad. J. Humbert modifiée.
[267] C'est une idée que l'on trouve aussi dans Cicéron, *Nat. Deor.* II, 154-155.
[268] Cicéron, *Tusc.* V, 70 : *a deo Delphis praecepta cognitio*.
[269] En ce sens, Cicéron ne fait pas de distinction entre la démarche philosophique de Timée et celle de Socrate, qui sont tous les deux interlocuteurs du dialogue platonicien. A. Merker a en effet souligné que Timée parlait devant Socrate, qui avait déclaré se détourner de l'étude du ciel pour pratiquer une philosophie qui s'inspire du « connais-toi toi-même », et elle utilise cet argument pour donner à l'expression φιλοσοφίας γένος le sens de « genre de philosophie » dont la physique serait le parangon. Ce n'est pas la lecture de Cicéron, qui semble considérer, même s'il sait que Socrate « a fait descendre la philosophie du ciel » (*Tusc.* V, 10), que les deux types de recherches sont non seulement compatibles mais complémentaires. Voir A. MERKER, *La vision chez Platon et Aristote*, *op. cit.*, p. 89 n. 178.

connaissance de son âme est colorée par la romanisation des valeurs qui président aux mouvements des astres et de l'âme. C'est donc une *philosophia* romaine que Cicéron présente.

Conclusion

Nous nous sommes efforcée dans ce chapitre d'analyser la traduction cicéronienne des pages 38c à 47b du *Timée*. Cet extrait constitue, dans l'économie de l'exposé de Timée, le passage des astres divins aux êtres vivants mortels dont font partie les humains. On passe ainsi du divin à l'humain, de l'immortel au mortel, en suivant le récit de la production du cosmos et la *translatio* cicéronienne se clôt sur une définition de la philosophie. Nous avons essayé de montrer les spécificités de la démarche d'adaptation à la culture et à la philosophie romaines que met en place Cicéron dans ces pages.

Dans un premier temps, nous avons étudié l'exposé du système astronomique tel qu'il est transposé par Cicéron dans le *Timaeus*. Il apparaît que Cicéron fait preuve de précision dans ses formulations et s'efforce de rester fidèle à la lettre du dialogue de Platon, bien plus que dans la suite de son texte. Cette précision s'explique certainement par la technicité de l'exposé, que Cicéron veut rendre au mieux. En s'attardant sur certaines formulations, on peut déduire l'interprétation que fait l'Arpinate de passages controversés, en particulier concernant la Terre, qu'il considère comme immobile. Ce faisant, il tranche contre l'interprétation d'Aristote, qui affirme que, dans le *Timée*, elle tourne sur elle-même. Cependant, il est difficile de discerner un objectif polémique dans le texte de Cicéron, car rien n'indique qu'il connaisse la lecture aristotélicienne du *Timée* sur ce point précis. Il semble plutôt que Cicéron cherche à rendre compte des mouvements des planètes de façon claire, parfois en omettant le caractère spécifiquement divin des astres errants.

Si l'exposé de la structure astronomique du ciel connaît peu d'adaptations cicéroniennes – notons tout de même le nom romain des planètes – ce n'est pas le cas de la suite du texte. En effet, en ce qui concerne le dieu et les divinités qui lui sont assujetties, Cicéron

n'hésite pas à insérer dans son texte un certain nombre de références au *mos maiorum* et à la culture romaine en général. L'étude de la généalogie des dieux, passage connu pour son ironie dans le texte de Platon, donne lieu à une défense subtile de la théologie civile telle qu'elle est développée par Cotta dans le *De natura deorum*. En cela, Cicéron s'approprie le texte de Platon dans une perspective propre à la religion romaine. S'il maintient l'idée platonicienne que l'on ne peut pas croire les divinités, il insiste sur l'importance de la coutume romaine et sur les rites romains, notamment en employant des termes anciens, pour certains directement tirés de la loi des XII Tables. De cette manière, il rend compte de sa pensée à la fois critique de la religion et politiquement favorable au rite, telle qu'elle est défendue dans le *De legibus*, le *De natura deorum* ou le *De diuinatione*.

C'est pourquoi les règles qui s'appliquent aux différentes divinités et aux mortels sont inscrites dans une hiérarchie que Cicéron ajoute dans le texte, fondée sur le rapport à l'immortalité de chaque être. Ainsi le dieu est *aeternus* mais les divinités sont *perpetui*. Quant aux êtres humains, ils peuvent tout au plus tenter d'accéder à une forme d'immortalité céleste en menant une vie conforme aux préceptes du *mos maiorum* pour que leur âme puisse retourner à l'astre qui lui correspond. Cette référence latente au *mos maiorum* implique une moralisation de l'exposé de la métempsycose qui est plus marquée chez Cicéron que chez Platon. Pourtant Cicéron ne reprend pas à son compte la doctrine de la métempsycose dans ses autres œuvres. Dans ces conditions, l'enjeu du texte ne semble pas tant de défendre la métempsycose que de proposer des règles de vie aux mortels, qui doivent s'efforcer d'« imiter l'éternité ». En cela, le *Timaeus* semble s'adresser particulièrement à ceux qui se veulent philosophes.

Or, le dernier moment du texte étudié aboutit à une définition en creux de la philosophie, par le prisme de la vision. L'exposé des mouvements célestes a permis de montrer ce que les mortels peuvent voir du ciel, et de définir la voie par laquelle ils peuvent tenter d'accéder au divin : en contemplant les astres divins et le monde « brillant » qui s'offre à nos yeux. Chez celui qui est *intellegentiae sapientiaeque amator*, expression qui fonctionne comme une véritable définition du philosophe romain, la contemplation du ciel aboutit au désir de faire des recherches sur la nature. Or ces recherches montrent un ciel composé selon des critères qui rappellent des vertus particulièrement valorisées par Cicéron : la *constantia*, la *moderatio* ou la *temperatio*. Dans la *translatio* cicéronienne, ces termes servent à la fois à décrire le cosmos et le comportement que doit adopter celui qui veut voir son âme retourner d'où elle vient. Cicéron prend moins de précautions que Platon et affirme que la vision a permis l'accès non pas à un genre de philosophie mais à la philosophie elle-même, qui est assimilée à une démarche spécifique : faire en sorte que les mouvements de son âme s'harmonisent à ceux du ciel. C'est

donc une philosophie introspective, centrée sur l'âme et son caractère divin, que Cicéron met en avant dans sa *translatio*.

En outre, en choisissant de clore sa *translatio* sur ce passage du *Timée*, Cicéron modifie le cheminement argumentatif de Platon. En effet, dans le dialogue grec, Timée évoque le γένος φιλοσοφίας en parlant du mécanisme de la vision, puis continue son explication en passant aux autres sensations, en l'occurrence la voix et l'audition. La mention de la philosophie, bien qu'importante, fait presque office d'évocation « en passant » dans l'économie du dialogue. Chez Cicéron, cette évocation apparaît comme l'aboutissement de l'ensemble du raisonnement qui a été présenté en amont. En un sens, même s'il ne s'éloigne pas beaucoup du propos platonicien, on voit qu'il utilise le discours de Timée à ses propres fins : il « puise » ce qui l'intéresse et ce qui sert la stratégie mise en place dans le dialogue, plutôt qu'il ne transmet simplement le texte de Platon.

C'est pourquoi l'adaptation du texte à la culture romaine est particulièrement marquée dans cette partie du *Timaeus*, et souligne le travail d'appropriation effectué par l'Arpinate à travers sa *translatio*. Les précautions dialectiques présentes dans les chapitres précédents, qu'il s'agisse du caractère probable du discours porté sur le monde ou des allusions à la critique aristotélicienne s'estompent dans cette partie du texte : le philosophe romain se détache imperceptiblement de sa source pour s'adresser à ses concitoyens romains, et particulièrement à ceux qui se veulent philosophes.

Conclusion générale

Dans ce travail, nous nous étions proposée d'examiner le *Timaeus* de Cicéron et de le contextualiser au sein des *philosophica*, afin de préciser les contours du projet de Cicéron. Notre perspective était de mesurer le travail auctorial effectué par Cicéron sur le *Timée* de Platon, dans lequel l'Arpinate a choisi de « puiser » un matériau pour construire son dialogue.

Dans la première partie de ce travail, nous avons pu établir la singularité de l'œuvre de Cicéron, qui se manifeste sous plusieurs formes. La présentation matérielle suggère que le texte qui nous est parvenu constitue une sorte de « brouillon » de Cicéron qui n'a jamais achevé son ouvrage. En ce sens, la notion de « laboratoire philosophique » est importante : le *Timaeus* donne à voir un état provisoire de la réflexion cicéronienne. En outre, l'ordonnancement du texte dans les manuscrits et la perte probable de certains passages suggèrent que Cicéron ne comptait peut-être pas faire tenir le texte issu du *Timée* de Platon en une seule réplique. Nous avons pu établir que le *Timaeus* a été composé très certainement à l'été 45, au même moment

que les *Tusculanes*, et avant les trois dialogues que Cicéron présente comme un triptyque complet sur la physique dans le *De diuinatione*[1] : le *De natura deorum*, le *De diuinatione* et le *De fato* à venir. Pourtant, le *Timaeus* pourrait combler un vide, en ce qu'il présente la position de Platon sur la physique et sur la théologie.

Pour répondre aux questions que nous avons suscitées dans le premier chapitre, nous avons choisi d'étudier le *prooemium* du *Timaeus* afin d'y déceler des indications possibles concernant le dialogue qu'il annonçait. Pour ce faire, nous avons procédé par comparaison avec le *Timée* de Platon, dans un premier temps, afin de mesurer la distance à laquelle Cicéron se plaçait par rapport au *princeps philosophorum*. Cette première comparaison a permis d'établir que, comme Platon, Cicéron choisissait de conférer à son ouvrage une dimension politique, mais en contexte romain. De même que Platon établit une référence « oblique » à sa *République*, Cicéron, en situant son dialogue en 51, l'année de la publication du *De republica*, établit également un lien, même s'il est plus discret, avec l'œuvre philosophique qui est elle-même inspirée de Platon. Cette remarque est confortée par l'étude du cadre spatio-temporel du *Timaeus*, qui montre que l'Arpinate cherchait à mettre en scène une forme de conciliation entre l'activité politique et l'activité philosophique, entre le *negotium* et l'*otium* romains : Nigidius et lui-même sont des hommes politiques romains qui participent au dialogue en marge de leurs obligations politiques. De cette manière, Cicéron met en scène la possibilité d'un genre de vie à la fois pratique et théorétique, tout en écrivant à une époque où il n'a plus accès à la vie politique[2].

Cet ancrage de la philosophie dans le politique est fréquent dans les dialogues de l'année 45, mais une comparaison rapide a permis, dans un second temps, de souligner les spécificités du *prooemium* du *Timaeus*. Le dialogue de Cicéron est en effet marqué par des influences grecques : la discussion a lieu à Éphèse, et non dans une villa aristocratique romaine ; l'un des personnages est un philosophe grec, et non un aristocrate romain. Ces éléments, loin de renvoyer à une « hellénisation » de Cicéron, soulignent selon nous la romanisation de la culture grecque. En effet, Cratippe, devenu citoyen romain grâce à Cicéron, peut représenter l'appropriation romaine de ce qui symbolise, à Rome, la culture grecque par excellence : la philosophie. Peut-être l'audace d'une telle démarche n'a-t-elle pas été totalement assumée par Cicéron et pourrait-elle expliquer, en partie, que l'ouvrage n'ait pas été mené à son terme. Enfin,

[1] Cicéron, *Diu.* II, 3.
[2] Sur la question des genres de vie chez Cicéron, voir C. LEVY, « Cicéron et le problème des genres de vie : une problématique de la *voluntas* ? », dans T. Bénatouïl et M. Bonazzi (éd.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden ; Boston, Brill, 2012, p. 57-74.

la présentation des personnages et du dialogue à venir suggère que le dialogue suivra « la manière habituelle de Carnéade ». Ce faisant, le *prooemium* annonce un dialogue fondé sur l'exposé contradictoire des thèses, suivant ainsi la méthode néo-académicienne.

L'étude du *prooemium* nous a permis de formuler et d'étayer l'hypothèse suivante : au regard du texte que nous possédons, le *Timaeus* se présente comme un projet de dialogue néo-académicien portant sur le *Timée* et ses critiques péripatéticiennes. Cicéron poursuivait en cela deux objectifs : premièrement, il cherchait à romaniser la doctrine du *Timée* et à y intégrer une lecture politique et éthique romaine, comme l'indique la place qu'il donne au politique dans le *prooemium* ; deuxièmement, il se situait au sein des débats philosophiques de son temps et actualisait sa lecture du *Timée* dans le cadre du débat qui opposa Philon et Antiochus.

La deuxième partie de notre étude analyse la démarche de « traduction » de l'Arpinate. À la suite des nombreux travaux sur la traduction à Rome et chez Cicéron, nous avons tenté d'établir que la démarche de l'Arpinate devait être envisagée dans le cadre de son engagement philosophique et politique. De fait, nous avons affaire à une double démarche d'*aemulatio* : non seulement Cicéron rivalise avec ses prédécesseurs latins, comme Ennius, en termes de *translatio*, mais il rivalise également avec les philosophes grecs dont il adapte les textes dans le contexte de ses *philosophica*. En effet, Cicéron, qui rejette la posture d'*interpres* aussi bien en rhétorique qu'en philosophie, fait œuvre originale et œuvre de philosophe, de sorte que l'on peut légitimement considérer qu'il traduit *ut philosophus*, voire *ut academicus*. En effet, il « puise » dans les sources grecques les arguments philosophiques qu'il fait siens et romanise, afin d'offrir à ses concitoyens des outils philosophiques adaptés à la culture et à la politique romaines. En appliquant cette lecture à notre analyse du *Timaeus*, nous avons pu montrer que Cicéron met l'accent, au moyen de procédés littéraires spécifiques, comme la « Note de Traducteur » ou la modalisation, sur la créativité dont il fait preuve concernant le lexique philosophique et astronomique. En effet, ces deux types de procédés, par la double énonciation qu'ils produisent, font surgir la voix du créateur lexical qu'est Cicéron au milieu de la *translatio* : par cette mise en valeur, Cicéron souligne qu'il veut pérenniser le vocabulaire latin qu'il crée.

Mais les efforts de Cicéron ne se limitent pas à cette création lexicale qu'il met en valeur. C'est pourquoi nous avons voulu proposer dans ce travail deux traductions conjointes, l'une du *Timée* de Platon, l'autre du *Timaeus*. Ces traductions avaient une fonction heuristique : il s'agissait à la fois de fixer le sens, pour nous, des deux textes dont l'interprétation peut être difficile, et également d'offrir au lecteur un moyen pour les comparer. Par le biais de ce qu'U. Eco appelle un *tertium comparationis*, ici la langue française, nous avons tenté de mettre

en valeur les choix de Cicéron en termes de formulations, de lexique, parfois même de structure. Nous avons considéré chaque écart non comme un échec de traduction mais comme la marque d'une interprétation de Cicéron, au service des objectifs que l'auteur latin s'est fixés pour l'ensemble du dialogue.

À l'aide de l'ensemble des outils développés dans les quatre premiers chapitres, nous avons pu ensuite proposer notre propre lecture du *Timaeus*. Deux objectifs cicéroniens ont émergé de notre analyse : la romanisation de la philosophie et l'usage néo-académicien du *Timée*. Notre propos s'est structuré en trois chapitres. Le premier a porté sur l'épistémologie exposée dans le *Timaeus*, le deuxième, sur la figure du dieu créateur et père de l'univers, et le dernier, sur les rapports entre les astres divins et les êtres humains. Nous proposons ici de rassembler les conclusions de ce travail selon les deux axes qui ont guidé notre étude, afin de mieux mettre en valeur la cohérence de l'ouvrage pourtant inachevé de Cicéron.

Dans la perspective d'un dialogue néo-académicien, l'étude du *Timaeus* montre l'adaptation des thèses platoniciennes à une interprétation néo-académicienne. Premièrement, le discours sur le monde, qui est un εἰκώς μῦθος chez Platon, devient *probabile*. En employant cee adjectif marqué par la doctrine carnéadienne et surtout, par l'usage que fait Cicéron du concept de πίθανον, il s'approprie le texte grec et souligne les liens doctrinaux entre le renoncement à la vérité du *Timée* et l'épistémologie de la Nouvelle Académie, fondée sur la suspension du jugement. Deuxièmement, si on lit le texte dans un cadre dialogique, on remarque que Cicéron fait des choix interprétatifs qui fixent le sens des thèses de Platon et marquent une distance avec la lecture aristotélicienne du *Timée*. En effet, Cicéron insiste particulièrement sur l'éternité du monde sensible, ce qui est justifié notamment par la transposition de la distinction ontologique platonicienne vers une distinction ontologico-temporelle en latin, marquée par l'assimilation de l'essence à l'*aeternitas*. Ce faisant, Cicéron propose une lecture du *Timée* nourrie par les débats postérieurs au texte de Platon concernant l'origine temporelle du monde. Il donne également à Cratippe, que l'on peut considérer comme le contradicteur attendu de la transposition latine du *Timée*, des « prises » lexicales et argumentatives, susceptibles de faciliter l'expression de la position péripatéticienne – à savoir que le monde, s'il est engendré, ne peut pas être éternel. Il en va de même pour le traitement de la figure du dieu créateur et père de l'univers. Cicéron, qui oppose dans ses *Tusculanes* le *moderator* aristotélicien et l'*effector* platonicien, met largement en valeur le labeur divin. De cette façon, il donne à nouveau une prise à la critique péripatéticienne, puisque l'on pouvait s'attendre à ce que Cratippe rejette cette conception du dieu et défende au contraire l'ἀπονία divine. Enfin, si l'on considère que notre hypothèse concernant le projet de Cicéron – à savoir écrire un dialogue contradictoire

mettant en scène les thèses du *Timée* et les critiques d'Aristote – est juste, l'ensemble du dialogue suit une perspective néo-académicienne voire anti-antiochéenne. En effet, en soulignant les oppositions doctrinales qui existent entre Platon et Aristote, Cicéron remet en cause la pensée d'Antiochus, qui veut rassembler les *ueteres* car ils sont, selon lui, d'accord sur l'essentiel.

Dans la perspective de romaniser la philosophie et de l'adaptater au contexte politique de son époque, plusieurs modifications du texte de Platon ont été opérées par Cicéron. Elles concernent en grande majorité le traitement des divinités dans le récit cosmologique. En effet, Cicéron attribue au dieu créateur et père de l'univers des vertus qui caractérisent les Romains par rapport aux Grecs. C'est pourquoi il met en valeur la psychologie du dieu par rapport à ce que fait Platon, et lui attribue la qualité de *probitas*. La romanisation est toutefois plus marquée dans la troisième partie du *Timaeus*, qui concerne les astres divins. Cicéron va en effet bien au-delà de la simple adaption des noms de divinités : il ancre le discours sur les divinités dans la *pietas* romaine, en émaillant cette partie du texte de références aux traditions romaines anciennes et à la loi des XII Tables. Or, nous avons vu que la situation du dialogue à Éphèse pouvait être une référence à Hermodore, législateur éphésien banni par ses concitoyens, mais considéré à Rome comme l'un des rédacteurs de la loi des XII Tables[3]. De là découle une adaptation aux normes romaines de l'ensemble des règles que doivent suivre les divinités comme les êtres humains. Le récit de la métempsycose est l'occasion pour Cicéron d'insister sur l'importance des rites religieux et de valoriser le *mos maiorum* à la fois dans le discours du dieu et dans le récit de la migration des âmes. Tout ce travail d'adaptation tend à ce que l'exhortation à la contemplation des astres, qui clôt le *Timaeus* tel que nous le lisons, s'adresse en particulier aux Romains qui se veulent philosophes. En effet, celui qui est *intellegentiae sapientiaeque amator*, c'est-à-dire le philosophe romain, héritier de la *sapientia* des Anciens, lorsqu'il contemple ciel, voit un ciel composé selon des critères qui correspondent aux vertus valorisées par le romain Cicéron : la *constantia*, la *moderatio* et la *temperatio*.

Notre interprétation du *Timaeus* doit cependant être resituée dans un contexte plus large. Le Ier siècle correspond en effet à une période complexe dans l'histoire du platonisme, durant laquelle l'Académie, en tant qu'institution, disparaît pour laisser place aux premiers représentants du moyen platonisme. Mais Cicéron, qui n'est pas institutionnellement académicien et revendique régulièrement son autonomie, reste suffisamment fidèle à la Nouvelle Académie pour ne pas pouvoir être rapproché de la doctrine des médio-platoniciens.

[3] Voir Cicéron, *Tusc.* V, 105 et notre chapitre 2 (1.2.3).

Cette position d'entre deux rend l'analyse de son rôle dans l'histoire de la philosophie ancienne particulièrement intéressante, bien que parfois difficile.

À l'échelle de la vie de Cicéron, il faut placer l'écriture du *Timaeus* dans la période d'intense production philosophique des années 45-44. En s'opposant à la lecture dogmatique des *physici*, comme il le fait dans le *Lucullus* mais aussi dans le *De natura deorum*, Cicéron souligne qu'il s'inscrit dans le sillage de l'Académie, en particulier celle de Carnéade. Aussi l'étude du *Timaeus* permet-elle d'affiner les recherches sur le rapport de Cicéron à Carnéade[4] et sur les méthodes philosophiques dont il fait usage. Les réflexions entamées dans les *Tusculanes*, bien qu'elles prennent une forme dialogique différente, s'appuient à la fois sur un même rejet du dogmatisme et sur la grandeur de la philosophie. En ce sens, la dernière partie du *Timaeus*, qui valorise la *cognitio animi* et affirme la possibilité d'imiter l'*aeternitas* semble pouvoir être rapprochée d'une réflexion sur le souverain bien platonicien, qui sera plus tard désigné par l'expression issue du *Théétète* : ὁμοίωσις θεῷ[5].

À l'échelle de l'histoire la philosophie ancienne, Cicéron, en se réappropriant le *Timée* *via* la langue latine, ouvre la tradition latine des commentaires (et traductions) de ce dialogue philosophique sur lequel les philosophes médio-platoniciens et néo-platoniciens se pencheront tout particulièrement. On sait notamment qu'Augustin a très certainement lu, non pas le texte de Platon, mais celui de Cicéron. L'appropriation cicéronienne a-t-elle pu influencer Augustin ? De plus, le *Timaeus* transmet avec lui non pas le seul texte de Platon, mais aussi, bien que plus discrètement, les influences néo-pythagoriciennes et aristotéliciennes, à travers Nigidius et Cratippe. Ce faisant, Cicéron transmet non seulement le *Timée*, mais également toute une tradition critique dont il est indissociable, qu'il s'agisse de la critique aristotélicienne ou de l'influence pythagoricienne (supposée) sur l'exposé astronomique de Timée. En cela, sa démarche annonce les commentaires théoriques du *Timée*, de Calcidius en latin mais aussi de Proclus en grec, qui visent à expliciter le texte de Platon et les différentes interprétations qui ont été proposées par les philosophes qui lui sont postérieurs. Il apparaît en outre que le *Timaeus* constitue le premier témoignage d'une transmission du *Timée* accompagnée de la critique aristotélicienne, rendant le dialogue platonicien indissociable des débats qu'il a ensuite suscités.

Cependant, la lecture que nous avons proposée dans ce travail est fondée sur un grand nombre d'hypothèses, dont la certitude n'est pas établie. De plus, notre analyse de la *translatio*

[4] Voir par exemple récemment, A. KOTARCIC, « *Cicero Carneadeus* », *Ciceroniana Online*, vol. 8, nº 1, 2024, p. 193-220.
[5] Platon, *Théétète*, 176b1. Sur cette question voir C. LEVY, « Cicéron et le moyen platonisme : le problème du souverain bien selon Platon », *Revue des Études Latines*, vol. 68, 1990, p. 50-65 ; M. BONAZZI, « Continuité et rupture entre l'Académie et le platonisme », *op. cit.*

du *Timée* s'est limitée à un certain nombre de questions qui nous ont parues particulièrement pertinentes au regard de la pensée cicéronienne, mais elle n'offre pas un commentaire exhaustif, qui gagnerait à être mené. Nous pensons en particulier à la question de la composition de l'âme du monde, qui mobilise des savoirs techniques, comme les mathématiques, la géométrie ou la musique, dont nous connaissons mal la réception romaine. Cette étude permettrait peut-être de mieux déterminer l'influence de Nigidius Figulus, personnage aujourd'hui au cœur de nombreuses recherches[6].

Aussi toute enquête supplémentaire sur des éléments analysés dans la présente thèse pourrait-elle permettre d'améliorer nos connaissances sur le *Timaeus*. L'étude ce texte nous a permis d'amorcer des réflexions sur la réception et surtout sur les usages dialectiques des doctrines aristotélicienne et pythagoricienne. D'aucuns pourraient considérer que nous avons donné une grande place aux thèses d'Aristote dans ce travail au regard du peu d'informations que nous avons sur la transmission romaine de la doctrine aristotélicienne. C'est pourquoi l'une des perspectives qui nous paraît la plus féconde concerne la réception d'Aristote chez Cicéron. Une enquête systématique sur ce sujet permettrait de mieux cerner la position de l'Arpinate face à ce philosophe qu'il admire particulièrement, même s'il le place toujours après Platon.

Une seconde perspective d'étude pourrait consister en une comparaison du *Timaeus* et des *Aratea*. En effet, les deux ouvrages ont deux points communs qui correspondent à des thèmes rares chez Cicéron. Premièrement, tous deux sont des exemples de l'appropriation cicéronienne, qui suivent cependant des perspectives différentes : les *Aratea* apparaissent comme une traduction romanisée du poème d'Aratos, alors que le *Timaeus* contient une *translatio*, insérée dans un dialogue original. On a vu que Cicéron se faisait *orator* dans le cadre de la *translatio* rhétorique et *philosophus* dans le cadre philosophique. Qu'en est-il de sa *translatio* des *Aratea*, dans laquelle le vocabulaire latin de l'astronomie joue aussi un rôle important ? Deuxièmement, les deux ouvrages traitent d'astronomie, dans des perspectives différentes. Relèvent-ils d'une même démarche ? La comparaison serait d'autant plus féconde pour notre connaissance de l'écriture cicéronienne que l'une est une œuvre de jeunesse quand la seconde est une œuvre de la maturité. Les écarts de traitement, en termes de genres littéraires comme en termes de perspectives auctoriales, permettraient certainement une lecture renouvelée de la place de l'astronomie dans la pensée de l'Arpinate.

[6] Nous pensons aux travaux de K. Volk, qui a récemment dirigé un ouvrage collectif sur Nigidius : K. VOLK (éd.), *Nigidius Figulus*, *op. cit.* Sur le pythagorisme à Rome, voir aussi A. BALBO, « Quelques estimations sur la présence de Pythagore dans les écrits de Cicéron : les oeuvres de 56-54 avant J.-C. », *op. cit.*

Annexes

1. Annexe 1 : comparaison des exposés du cadre dramatique dans les dialogues de l'année 45

L'exposé du cadre du dialogue suit, dans le *Timaeus*, un schéma précis. Parmi les dialogues entamés durant l'année 45, on retrouve les mêmes caractéristiques. Il s'agit des trois *prooemia* que l'on peut lire dans les livres I, III et V du *De finibus*[1], du *prooemium* du *Lucullus*[2], de celui du premier livre de la seconde version des *Académiques*[3], du *prooemium* du livre I du *De natura deorum*[4], le *prooemium* du premier livre du *De diuinatione*[5]. Nous ajoutons, puisqu'il fait partie d'un triptyque selon la présentation qu'en fait Cicéron lui-même[6], le *De fato*[7], bien qu'il ait été composé en 44[8]. Le cas des *Tusculanes* est un peu différent, car l'ouvrage ne rend pas compte d'un dialogue entre des interlocuteurs connus, mais de conférences entre Cicéron et un interlocuteur anonyme. Le cadre spatio-temporel est par conséquent présenté différemment et l'interlocuteur n'est, bien sûr, pas présenté. Pour autant, certaines expressions systématiquement employées dans les autres dialogues y sont reprises.

Chacun des prologues mentionnés contient un paragraphe présentant les circonstances du dialogue, selon un développement codifié. La comparaison de ces différents passages met au jour quatre traits d'écriture similaires que l'on retrouve dans le *proœmium* du *Timaeus* :

- Le thème du dialogue est un sujet de discussion fréquent entre les protagonistes ou au moins une partie d'entre eux, mais le dialogue qui sera relaté a un caractère paradigmatique.
- Les conditions précises de la rencontre des interlocuteurs sont explicitées.
- La mention de chaque interlocuteur est l'occasion d'une rapide présentation élogieuse.
- Le dialogue philosophique est précédé d'un court échange trivial ou *salutatio*.

[1] Les livres II et IV du *De Finibus* ne contiennent pas de *prooemium*. Nous nous appuierons sur Cicéron, *Fin.*, I, 13-14 ; III, 7 ; V, 1.
[2] Cicéron, *Luc.* 9.
[3] Cicéron, *Acad.* I, 1.
[4] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 15. Les deux autres livres du dialogue ne contiennent pas de *prooemium*. C'est le seul cas parmi les dialogues conservés de Cicéron.
[5] Cicéron, *Diu.* I, 8. Le *prooemium* du second livre ne propose pas d'exposé dramatique, car le cadre est le même.
[6] Voir Cicéron, *Diu.* II, 3.
[7] Cicéron, *Fat.* 2.
[8] En ce qui concerne l'étude de l'exposé du cadre du dialogue, nous mettons de côté les *Tusculanes*, qui rendent compte non pas d'un dialogue unique entre interlocuteurs connus, mais de conférences entre Cicéron et un interlocuteur anonyme.

1. **Les discussions sont fréquentes ou, au moins, Cicéron souligne sa maîtrise du sujet.**

Dans les trois cas suivants, la similitude est frappante :

Tableau 10. Expressions signifiant la fréquence des discussions sur le sujet du dialogue

Luc. 9.	*Quibus de rebus et alias saepe nobis multa quaesita et disputata sunt et quondam in Hortensii uilla…* « Ces questions ont souvent occupé nos recherches et nos discussions, en particulier dans la villa d'Hortensius […] » (trad. J. Kany-Turpin).
Diu. I, 8.	*Quibus de rebus et alias saepe et paulo accuratius nuper, cum essem cum Q. fratre in Tusculano, disputatum est.* « J'ai souvent débattu de ces questions, mais je l'ai fait récemment de manière un peu plus approfondie, alors que j'étais avec mon frère Quintus dans ma villa de Tusculum. » (trad. F. Guillaumont)
Nat. Deor. I, 15.	*Quod cum saepe alias tum maxime animaduerti cum apud C. Cottam familiarem meum accurate sane et diligenter de dis immortalibus disputatum est.* Cette observation, je l'ai faite souvent en d'autres circonstances, mais particulièrement chez mon ami Caius Cotta, au cours d'un débat sérieux et approfondi sur les dieux immortels. » (trad. C. Auvray-Assayas).
Tim. I, 1.	*Multa sunt a nobis et in Academicis conscripta contra physicos et saepe <cum> P. Nigidio Carneadeo more et modo disputata.* J'ai beaucoup écrit dans mes *Académiques* contre les philosophes de la nature et j'ai souvent discuté à leur sujet, avec Publius Nigidius, selon la méthode habituelle de Carnéade.

Dans le *De fato*, la fréquence des discussions partagées entre Cicéron et Hirtius est présentée comme le résultat de la mort de César et des troubles politiques qu'elle a engendrée :

> *Cum enim omnes post interitum Caesaris nouarum perturbationum causae quaeri uiderentur, eisque esse occurrendum putaremus, omnis fere nostra in eis deliberationibus consumebatur oratio, idque et saepe alias, et quodam liberiore quam solebat et magis vacuo ab interventoribus die […].*[9]
>
> En effet, depuis la mort de César, il semblait qu'on cherchât tous les prétextes de troubles nouveaux, et nous pensions qu'il fallait les prévenir. Presque toute notre conversation se passait à délibérer de ce sujet. Et, entre autres nombreuses rencontres, un jour que nous étions plus libres que de coutume et moins dérangés par les visites.

Dans ces quatre exemples, Cicéron insiste autant sur la fréquence des discussions auxquelles il a participé que sur l'exceptionnalité de celle qu'il va relater dans son ouvrage. Ce faisant, il souligne sa grande maîtrise personnelle du sujet dont le dialogue traitera. En outre, il

[9] Cicéron, *Fat.* 2. Trad. A. Yon.

ménage un effet de réel : le dialogue relaté est unique, comme la précision des circonstances relatées l'atteste et il en devient exemplaire, car c'est celui que l'auteur a voulu transmettre.

Cependant, il faut remarquer qu'on ne trouve pas de formulations similaires dans le *De finibus* et la seconde version des *Académiques* : le caractère habituel de la discussion n'est pas souligné. En revanche, Cicéron a intégré dans chacun de ces dialogues des formulations ou des anecdotes qui ont les mêmes fonctions. En effet, dans le livre I du *De Finibus*, Cicéron présente dans le *prooemium* les circonstances d'une discussion unique[10] avec l'épicurien Torquatus concernant l'éthique. Si l'auteur ne précise pas qu'il a déjà eu ce type de discussions, il mentionne en revanche le fait que la doctrine épicurienne est *plerisque notissima*[11] (« très connue de la plupart des gens »), insistant sur la connaissance partagée et populaire de la doctrine épicurienne plutôt que sur une maîtrise personnelle du sujet. Dans le livre III, le *prooemium* permet d'exposer le cadre de la discussion entre le stoïcien Caton et Cicéron sur la doctrine éthique stoïcienne. Là encore, Cicéron ne mentionne pas le caractère habituel d'un tel dialogue. Au contraire, il fait le récit d'une rencontre hasardeuse dans la bibliothèque de Lucullus, qui mène à une discussion philosophique imprévue. Le seul événement présenté comme habituel est le fait pour Cicéron d'aller piocher dans la bibliothèque de Lucullus quand il le souhaite – ce qui marque le caractère habituel de ses lectures et la précision de ses connaissances[12]. Le court *prooemium* du livre V du même dialogue, qui n'expose que les circonstances du dialogue, peut être lu de la même façon. En effet, la discussion entre les interlocuteurs (Pison, Atticus, Cicéron, son frère Quintus et son cousin Lucius), à Athènes, n'est pas présentée comme unique, en revanche elle fait suite à un événement habituel de la vie de Cicéron à Athènes : les leçons prononcées par Antiochus dans le gymnase de Ptolémée. Cette précision permet à nouveau à Cicéron de mettre en scène son savoir sur le sujet. Enfin, dans le *prooemium* de la seconde version des *Académiques*, Cicéron donne les circonstances précises de l'entretien qu'il est sur le point d'avoir avec Atticus et surtout Varron, qui vient tout juste d'arriver de Rome[13]. La maîtrise du sujet du dialogue par Varron et Cicéron est souligné au début de l'échange entre les deux hommes : Varron affirme que Cicéron connaît déjà les arguments antiochéen contre Philon, et Cicéron lui demande de les « rénover »[14].

---

[10] Cicéron, *Fin.* I, 13 : *Accurate autem quondam a L. Torquato, homine omni doctrina erudito, defensa est Epicuri sententia de uoluptate […]*(« la théorie d'Épicure sur le plaisir fut un jour très bien défendue par Lucius Torquatus, homme d'une instruction profonde […] » trad. J. Martha).

[11] Cicéron, *Fin.* I, 13.

[12] Caton s'étonne de voir Cicéron chercher des livres dans la bibliothèque de Lucullus, soulignant par là que la bibliothèque de Cicéron était déjà bien fournie. En se mettant en scène dans une autre bibliothèque, Cicéron veut représenter l'étendue de son savoir.

[13] *Acad.* I, 1.

[14] *Acad.* I, 13-14.

2. Présentation précise du cadre spatio-temporel (effet de réel)

On connaît généralement au moins le lieu de la rencontre, comme dans le *proœmium* du premier livre du *De finibus*, qui annonce que la discussion sur l'éthique épicurienne a eu lieu dans la villa de Cumes[15], ou dans le *proœmium* du *De fato*, qui précise que le dialogue entre Hirtius et Cicéron a eu lieu à Pouzzoles[16]. Dans certains dialogues, l'auteur précise même la pièce dans laquelle l'entretien a lieu : la discussion du *De diuinatione* a lieu dans un gymnase de la villa de Tusculum qu'il a appelé « Lycée »[17] ; dans les *Tusculanes*, les conférences ont lieu dans le gymnase de l'Académie[18]. Dans le *Lucullus*, la discussion philosophique a lieu dans la villa d'Hortensius, à Baules, mais Cicéron ne s'arrête pas là dans les détails et précise : *quo quidem etiam maturius uenimus quod erat constitutum, si uentus esset, Lucullo in Neapolitanum, mihi in Pompeianum nauigare*[19]. On connaît également le jour précis de l'entretien narré dans le *De natura deorum* et la position dans laquelle se trouvait Velléius quand Cicéron l'a rencontré : *Nam cum feriis Latinis ad eum ipsius rogatu arcessituque uenissem, offendi eum sedentem in exedra et cum C. Velleio senatore disputantem* […][20]. La seconde version des *Académiques* retrace les trajets des interlocuteurs entre les différentes villas :

> *In Cumano nuper cum mecum Atticus noster esset, nuntiatum est nobis a M. Varrone uenisse eum Roma pridie uesperi et nisi de uia fessus esset continuo ad nos uenturum fuisse. Quod cum audissemus, nullam moram interponendam putauimus quin uideremus hominem nobiscum et studiis eisdem et uetustate amicitiae coniunctum ; itaque confestim ad eum ire perreximus, paulumque cum ab eius uilla abessemus ipsum ad nos uenientem uidimus ; atque illum complexi ut mos amicorum est, †satis enim longo intervallo† ad suam uillam reduximus.*[21]
>
> Récemment, alors que mon ami Atticus se trouvait avec moi dans mon domaine à Cumes, Marcus Varron nous fit annoncer qu'il était arrivé de Rome la veille au soir et serait venu directement nous voir, s'il n'avait pas été fatigué par la route. À cette nouvelle, nous pensâmes qu'il ne fallait mettre aucun retard à voir un homme qui nous était uni par des études identiques et par l'ancienneté de

[15] *Fin.*, I, 14 : *Nam cum ad me in Cumanum salutandi causa uterque uenisset* […]. (« L'un et l'autre [L. Torquatus et C. Triarius] étant venus me rendre visite dans ma campagne de Cumes… » trad. J. Martha).
[16] *Fat.*, 2 : *Nam cum essem in Puteolano* […]. (« alors en effet, que j'étais à Pouzzoles »).
[17] *Div.*, I, 8 : *Nam cum ambulandi causa in Lyceum venissemus (id enim superiori gymnasio nomen est)* […] (« En effet, nous étions allés nous promener dans le Lycée (c'est le nom du gymnase situé en haut) […] » trad. F. Guillaumont).
[18] Voir *Tusc.* II, 9 ; III, 7 ; IV, 7.
[19] *Luc.* 9 : « Nous [Catulus, Lucullus et Cicéron] y arrivâmes assez tôt [dans la villa d'Hortensius] parce que nous étions convenus, s'il y avait du vent, de revenir chez nous par mer, Lucullus près de Naples et moi près de Pompéi. » (trad. J. Kany-Turpin).
[20] *Nat. Deor.* I, 15 : « M'étant rendu chez lui, lors des Féries latines, sur son invitation pressante, je le trouvai, assis dans son exèdre, discutant avec le sénateur Caius Velléius » (trad. C. Auvray-Assayas).
[21] *Acad.* I, 1. Texte et traduction J. Kany-Turpin.

l'amitié ; nous partîmes donc immédiatement le rejoindre et nous étions encore un peu éloignés de sa maison de campagne quand nous le vîmes venir lui-même à nous. Après l'avoir embrassé, comme il est d'usage entre amis, nous le raccompagnâmes jusqu'à sa maison.

Semblablement, le *proœmium* du dernier livre du *De Finibus* s'attache à la description géographique des lieux, puisque l'auteur précise le nombre de stades parcourus par les protagonistes pour finalement arriver au lieu qui accueillera le dialogue :

Cum audissem Antiochum, Brute, ut solebam, cum M. Pisone in eo gymnasio quod Ptolemaeum uocatur, unaque nobiscum Q. frater et T. Pomponius Luciusque Cicero, frater noster cognatione patruelis, amore germanus, constituimus inter nos ut ambulationem postmeridianam conficeremus in Academia, maxime quod is locus ab omni turba id temporis uacuus esset. Itaque ad tempus ad Pisonem omnes. Inde uario sermone sex illa a Dipylo stadia confecimus.[22]

J'avais été, Brutus, entendre, comme d'habitude, Antiochus, en compagnie de Marcus Pison, dans le gymnase dit de Ptolémée, et avec nous se trouvaient mon frère Quintus, Titus et Pomponius et Lucius Cicéron, par la parenté mon cousin germain du côté paternel, mais par l'affection un véritable frère : nous résolûmes d'un commun accord d'aller l'après-midi faire une promenade à l'Académie, surtout parce que c'était l'heure où il ne se trouvait absolument personne. Nous fûmes tous au rendez-vous chez Pison. De là, tout en causant de choses et d'autres, nous fîmes les six stades de la porte Dipyle à l'Académie.

Enfin, le *proœmium* du livre III du *De finibus* offre une description particulièrement précise de la rencontre fortuite entre Cicéron et Caton, assis au milieu des livres. La scène est aussi l'occasion d'un éloge détourné, permettant de souligner l'*auiditas legendi* de Caton :

Nam in Tusculano cum essem uellemque e bibliotheca pueri Luculli quibusdam libris uti, ueni in eius uillam ut eos ipse ut solebam depromerem. Quo cum uenissem, M. Catonem quem ibi esse nescieram uidi in bibliotheca sedentem, multis circumfusum Stoicorum libris. Erat enim ut scis in eo auiditas legendi, nec satiari poterat ; quippe qui ne reprensionem quidem uulgi inanem reformidans in ipsa curia soleret legere saepe dum senatus cogeretur, nihil operae rei publicae detrahens ; quo magis tum in summo otio maximaque copia quasi helluari libris, si hoc uerbo in tam clara re utendum est, uidebatur. [23]

Étant à ma campagne de Tusculum et ayant besoin de certains livres, qui se trouvaient dans la bibliothèque du jeune Lucullus, je me rendis à sa villa, pour les y prendre moi-même, comme j'en avais l'habitude. En y arrivant je trouvai Marcus Caton, que je ne savais pas y rencontrer : il était

[22] *Fin.* V, 1. Trad. J. Martha légèrement modifiée.
[23] Cicéron, *Fin.*, III, 7. Trad. J. Martha.

assis dans la bibliothèque, avec de nombreux ouvrages de Stoïciens répandus autour de lui. Tu sais quelle était pour la lecture sa passion dévorante et insatiable, au point que même sans redouter la critique, au reste sans fondement, du vulgaire, souvent il lui arrivait de lire en pleine salle du Sénat, en attendant l'ouverture de la séance, à un moment où il ne dérobait rien au service de la république. À plus forte raison, ce jour-là, où il avait tout son loisir, au milieu de cette énorme quantité de livres, il avait l'air d'être (si l'expression peut s'appliquer à une occupation si relevée) en pleine débauche de lecture.

Dans le *proœmium* du *Timaeus*, une phrase remplit la même fonction :

Qui cum me in Ciliciam proficiscentem Ephesi expectauisset Romam ex legatione ipse decedens, uenissetque eodem Mytilenis mei salutandi et uisendi causa Cratippus, Peripateticorum omnium, quos quidem ego audierim, meo iudicio facile princeps, perlibenter et Nigidium uidi et cognoui Cratippum.[24]

Il [Nigidius] m'avait attendu à Éphèse tandis que j'étais en route pour la Cilicie, quittant lui-même sa légation pour retourner Rome. Était aussi venu de Mytilène pour me voir et me saluer, Cratippe, de loin le premier, à mon avis, de tous les Péripatéticiens que pour ma part il m'ait été donné d'entendre. C'est avec plaisir qu'alors j'ai vu Nigidius et fait la connaissance de Cratippe.

3. Présentation élogieuse des protagonistes du dialogue

En effet, le troisième point commun des *prooemia* concerne la présentation élogieuse des protagonistes du dialogue et, souvent, la mention de leur affiliation philosophique. Dans le *De finibus*, Caton est présenté comme un érudit et comme un défenseur de la doctrine stoïcienne, mis en scène au milieu des livres de Lucullus. Dans le *proœmium* du premier livre du *De Finibus*, Torquatus, qui représente l'école épicurienne est, plus simplement, un homme « d'une instruction profonde » (*omni doctrina eruditus*), et Triarius, qui ne prendra pas la parole dans la suite du dialogue[25], est *in primis grauis et doctus adulescens*, un « jeune homme sage et instruit entre tous ». On trouve le même type de présentation dans le *De natura deorum*. C. Velléius, qui prendra en charge le discours épicurien sur les dieux est présenté par l'auteur comme un homme *ad quem tum Epicurei primas ex nostris hominibus deferebant*[26]. Q. Lucilius Balbus est, quant à lui, un homme *qui tantos progressus habebat in Stoicis ut cum excellentibus*

[24] Cicéron, *Tim.* I, 2.
[25] Son statut d'auditeur n'est cependant pas négligeable. La mention de son sourire au livre I du *De finibus* est analysée par J.-P. Giorgio comme une façon d'ancrer la discussion dans la tradition du *sermo* romain. Voir J.-P. DE GIORGIO, « Auditeurs et personnages muets dans le dialogue : quelques remarques sur la définition d'un genre réinvesti à Rome », dans S. Gotteland et S. Dubel (éd.), *Formes et Genres du dialogue antique*, Ausonius Editions, Bordeaux, 2015, p. 113.
[26] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 15 : « auquel les épicuriens accordaient alors la première place parmi leurs adeptes romains » (trad. C. Auvray-Assayas).

in eo genere Graecis compararetur[27]. Ainsi, la présentation des interlocuteurs prédit le rôle à venir de chacun d'entre eux dans le dialogue à venir.

4. Une *salutatio* précède la discussion philosophique

Enfin, le dernier point commun des *proœmia* dramatiques est le recours à la *salutatio* avant d'engager le dialogue philosophique à proprement parler. Ce rituel de politesse vise à souligner l'*urbanitas* et l'*eruditio* des interlocuteurs par la mise en scène d'une pratique propre à l'aristocratie romaine[28]. Les formulations, variées, introduisent systématiquement les premiers échanges au discours direct. Nous les avons rassemblées dans le tableau suivant :

Tableau 11. Expressions de la salutatio

Luc. 9.	*Cum igitur pauca in xysto locuti essemus.* Après avoir échangé quelques mots sous le portique, nous nous y assîmes.
Fat. 2.	*Primo ea quae erant cotidiana et quasi legitima nobis.* D'abord notre entretien quotidien et comme de règle entre nous […].
Fin. I, 14.	*Nam cum ad me in Cumanum salutandi causa uterque uenisset, pauca primo inter nos de litteris, quarum summum erat in utroque studium.* L'un et l'autre étant venus me rendre visite dans ma campagne de Cumes, on commença par causer un peu sur la littérature, qu'ils aimaient profondément tous les deux.
Fin., III, 8.	*Deinde prima illa quae in congressu solemus.* Puis ce furent tout d'abord les propos qui sont d'usage dans une rencontre.
Fin., V, 1.	*Inde uario sermone sex illa a Dipylo stadia confecimus.* De là, tout en causant de choses et d'autres, nous fîmes les six stades de la porte Dipyle à l'Académie.
Acad. I, 2.	*pauca primo atque ea percontantibus nobis ecquid forte Roma novi.* Sur ma demande, il donna d'abord quelques nouvelles de Rome.
Tim. I, 2.	*ac primum quidem tempus salutationis in percontatione consumpsimus.* Nous prîmes d'abord le temps de nous saluer et de demander des nouvelles.

Ce premier échange de politesse n'est cependant pas mis en scène dans le *prooemium* du *De natura deorum*, où Cotta engage directement la conversation et trahit son empressement :

> *Tum, ut me Cotta uidit, Peroportune, inquit, uenis ; oritur enim mihi magna de re altercatio cum Velleio cui pro tuo studio non est alienum te interesse.*[29]

[27] Cicéron, *Nat. Deor.* I, 15 : « qui était si avancé dans la connaissance du stoïcisme qu'on l'égalait aux Grecs les plus éminents de cette école » (trad. C. Auvray-Assayas).
[28] J.-P. DE GIORGIO, « Auditeurs et personnages muets dans le dialogue », *op. cit.*, p. 111.
[29] *Nat. Deor.* I, 15. Trad. C. Auvray-Assayas.

Dès que Cotta me vit il me dit : « Tu arrives fort à propos : une vive discussion s'engage entre Velléius et moi sur un sujet important. Étant donné tes goûts, il est naturel que tu y participes. »

2. Annexe 2 : Le dieu du *Timaeus*

Tableau 12. Les qualifications du dieu comme artisan en dehors du terme δημιουργός

	Texte grec	Texte latin
	Dénominations du dieu	
	28c-29a : τόδε δ᾽ οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων **ὁ τεκταινόμενος** αὐτὸν [29a] ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός.	II, 6 : Rursus igitur uidendum, **ille fabricator huius tanti operis** utrum sit imitatus exemplar, idne, quod semper unum idem et sui simile, an id, quod generatum ortumque dicimus.
	29d-e : Λέγωμεν δὴ δι᾽ ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν [29e] τόδε **ὁ συνιστὰς** συνέστησεν.	III, 9 : Quaeremus igitur causam, quae impulerit **eum, qui haec machinatus sit**, ut originem rerum et molitionem nouam quaereret.
	30c : Τούτου δ᾽ ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίνι τῶν ζῴων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα **ὁ συνιστὰς** συνέστησεν.	IV, 11 : Hoc posito quod sequitur uidendum est, cuiusnam animantium **deus** in fingendo mundo similitudinem secutus sit.
	31a-b : Ἵνα [31b] οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ᾽ ἀπείρους ἐποίησεν **ὁ ποιῶν** κόσμους, ἀλλ᾽ εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ᾽ ἔσται.	IV, 12 : Quorum ne quid accideret atque ut hic mundus esset animanti absoluto simillimus, hoc ipso, quod solus atque unus esset, idcirco singularem **deus** hunc mundum atque unigenam procreauit.
	33a-b : Διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἕνα ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον [33b] αὐτὸν ἐτεκτήνατο.	V, 17 : Hanc igitur habuit rationem **effector mundi et molitor deus**, ut unum opus totum atque perfectum ex omnibus totis atque perfectis asolueret, quod omni morbo et senio uacaret.
	Ἡγήσατο γὰρ αὐτὸ **ὁ συνθεὶς** αὔταρκες ὂν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεὲς ἄλλων.	VI, 18 : Sic enim ratus est **ille, qui ista iunxit et condidit,** ipsum se contentum esse mundum neque egere altero.
	36d-e : Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν **τῷ συνιστάντι** πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς [36e] αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ συναγαγὼν προσήρμοττεν·	VIII, 26 : Animum igitur cum **ille procreator mundi deus** ex suae mente et uoluntate genuisset, tum denique omne, quod erat concretum atque corporeum, substernebat animo interiusque faciebat atque ita medio medium accomodans copulabat.
	42e : Καὶ **ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας** ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει· μένοντος δὲ νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπείθοντο αὐτῇ, […].	XIII, 47 : Atque **is quidem, qui cuncta composuit,** constanter in suo manebat statu ; qui autem erant ab eo creati, cum parentis ordinem cognouissent, hunc sequebantur.
	Verbes à un mode personnel dont le dieu est sujet	
	32b : νῦν δὲ στερεοειδῆ γὰρ αὐτὸν προσῆκεν εἶναι, τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ ἀεὶ μεσότητες συναρμόττουσιν· οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ **θείς**, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ᾽ ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον **ἀπεργασάμενος**, ὅτιπερ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἀὴρ πρὸς ὕδωρ, ὕδωρ πρὸς γῆν, **συνέδησεν** καὶ **συνεστήσατο** οὐρανὸν ὁρατὸν καὶ ἁπτόν.	V, 15 : Sed cum soliditas mundo quaereretur, solida autem omnia uno medio numquam, duobus semper copulentur, ita contigit ut inter ignem atque terram aquam deus animamque **poneret** eaque inter se **conpararet** et proportione **coniungeret** ut, quem ad modum ignis animae sic anima aquae, quodque anima aquae, id aqua terrae proportione redderet […].

	33a-b : Διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἕνα ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον [33b] αὐτὸν **ἐτεκτήνατο**.	V, 17 : Hanc igitur habuit rationem effector mundi et molitor deus, ut unum opus totum atque perfectum ex omnibus totis atque perfectis **asolueret**, quod omni morbo et senio uacaret.
	33b-c : Σχῆμα δὲ **ἔδωκεν** αὐτῷ τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές. Τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὑτῷ ζῷα περιέχειν μέλλοντι ζῴῳ πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὑτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα· διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερὲς αὐτὸ **ἐτορνεύσατο**, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, **νομίσας** μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου. Λεῖον δὲ δὴ κύκλῳ [33c] πᾶν ἔξωθεν αὐτὸ **ἀπεκριβοῦτο** πολλῶν χάριν.	VI, 17-18 : Formam autem ei maxime cognatam et decoram **dedit**. A quo enim animanti omnis reliquas contineri **uellet** animantes, hunc ea forma **figurauit**, qua una omnes formae reliquae concluduntur, et globosum **est fabricatus**, quod σφαιροειδές Graeci uocant, cuius omnis extremitas paribus a medio radiis adtingitur, idque ita **tornauit**, ut nihil efficere posset rotundius, nihil asperitatis ut haberet, nihil offensionis, nihil incisum angulis, nihil anfractibus, nihil eminens, nihil lacunosum, omnesque partes simillimae omnium, quod **eius iudicio** praestabat dissimilitudini similitudo. [18] Omni autem totam figuram mundi leuitate **circumdedit**.
	34a : ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ **θεὶς** διὰ παντός τε **ἔτεινεν** καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ **περιεκάλυψεν**, καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον **κατέστησεν**, δι᾽ ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ. Διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν **ἐγεννήσατο**.	VI, 20-21 : Animum autem ut in eo medio **conlocauit**, ita per totum **tetendit** ; deinde eum **circumdedit** corpore et **uestiuit** extrinsecus caeloque soliuago et uolubili et in orbem incitato **conplexus est**, quod secum ipsum propter uirtutem facile esse posset nec desideraret alterum, satis sibi ipsum notum et familiare. [21] Sic deus ille aeternus hunc perfecte beatum deum **procreauit**.
	34b-35a : Τὴν δὲ δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν, [34c] οὕτως **ἐμηχανήσατο** καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν – οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἴασεν – ἀλλά πως ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῇ ταύτῃ πῃ καὶ λέγομεν, ὁ δὲ <u>καὶ</u> γενέσει <u>καὶ</u> ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου [35a] **συνεστήσατο** ἐκ τῶνδέ τε καὶ τοιῷδε τρόπῳ.	VII, 21 : Deus autem et ortu uirtute antiquiorem **genuit** animum eumque ut dominum atque imperantem oboedienti **praefecit** corpori ; idque **molitus** tali quodam **est** modo.
	36d-e : Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς [36e] αὐτῆς **ἐτεκταίνετο** καὶ μέσον μέσῃ συναγαγὼν **προσήρμοττεν**·	VIII, 26 : Animum igitur cum ille procreator mundi deus ex suae mente et uoluntate **genuisset**, tum denique omne, quod erat concretum atque corporeum, **substernebat** animo interiusque **faciebat** atque ita medio medium **accomodans copulabat**.
	39e-40a : Καὶ τὰ μὲν ἄλλα ἤδη μέχρι χρόνου γενέσεως ἀπείργαστο εἰς ὁμοιότητα ᾧπερ **ἀπεικάζετο**, τὸ δὲ μήπω τὰ πάντα ζῷα ἐντὸς αὐτοῦ γεγενημένα περιειληφέναι, ταύτῃ ἔτι εἶχεν ἀνομοίως. Τοῦτο δὴ τὸ κατάλοιπον ἀπηργάζετο αὐτοῦ πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν. Ἥπερ οὖν νοῦς **ἐνούσας** ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῷον, οἵαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι, καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν.	X, 34 : Et cetera quidem usque ad temporis ortum impressa ab illis quae **imitabatur effinxerat** ; sed quia nondum omne animal in mundo intus **incluserat**, ex ea parte deficiebat ad propositum exemplar imaginis similitudo. Quot igitur et quales animalium formas **mens** in speciem rerum intuens poterat cernere ; totidem et tales in hoc mundo secum **cogitauit effingere**.

Tableau 13. Les dénominations divines du dieu en latin

	Texte grec	Texte latin
1	30a2-6 : Βουληθεὶς γὰρ **ὁ θεὸς** ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.	III, 9 : Nam cum constituisset **deus** bonis omnibus explere mundum mali nihil admiscere quoad natura pateretur, quicquid erat quod in cernendi sensum caderet id sibi adsumpsit, non tranquillum et quietum sed inmoderate agitatum et fluitans, idque ex inordinato in ordinem adduxit ; hoc enim iudicabat esse praestantius.
2	30b6-c1 : Οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν **τοῦ θεοῦ** γενέσθαι πρόνοιαν.	III, 10 : Quam ob causam non est cunctandum profiteri – si modo inuestigari aliquid coniectura potest – hunc mundum animal esse idque intellegens et **diuina** prouidentia constitutum.
3	30c2-3 : Τούτου δ᾽ ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίνι τῶν ζῴων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν.	IV, 11 : Hoc posito quod sequitur uidendum est, cuiusnam animantium **deus** in fingendo mundo similitudinem secutus sit.
4	30d1-31a1 : Τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν **ὁ θεὸς** ὁμοιῶσαι βουληθεὶς ζῷον ἓν ὁρατόν, πάνθ᾽ ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε.	IV, 12 : Quod enim pulcherrimum in rerum natura intellegi potest et quod ex omni parte absolutissimum est, cum **deus** similem mundum efficere uellet, animal unum aspectabile, in quo omnia animalia continerentur, efficit.
5	31a8-b3 : Ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ᾽ ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ᾽ εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ᾽ ἔσται.	IV, 12 : Quorum ne quid accideret atque ut hic mundus esset animanti absoluto simillimus, hoc ipso, quod solus atque unus esset, idcirco singularem **deus** hunc mundum atque unigenam procreauit.
	31b6-8 : ὅθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιστάναι σῶμα **ὁ θεὸς** ἐποίει.	IV, 13 : Quam ob rem mundum efficere moliens **deus** terram primum ignemque iungebat.
	32b1-8 : νῦν δὲ στερεοειδῆ γὰρ αὐτὸν προσῆκεν εἶναι, τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ ἀεὶ μεσότητες συναρμόττουσιν· οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε **ὁ θεὸς** ἐν μέσῳ θείς, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ᾽ ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅτιπερ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἀὴρ πρὸς ὕδωρ, ὕδωρ πρὸς γῆν, συνέδησεν καὶ συνεστήσατο οὐρανὸν ὁρατὸν καὶ ἁπτόν.	V, 15 : Sed cum soliditas mundo quaereretur, solida autem omnia uno medio numquam, duobus semper copulentur, ita contigit ut inter ignem atque terram aquam **deus** animamque poneret eaque inter se conpararet et proportione coniungeret ut, quem ad modum ignis animae sic anima aquae, quodque anima aquae, id aqua terrae proportione redderet […].
	33a6-b1 : Διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἕνα ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτήνατο.	V, 17 : Hanc igitur habuit rationem effector mundi et molitor **deus**, ut unum opus totum atque perfectum ex omnibus totis atque perfectis asolueret, quod omni morbo et senio uacaret.
	34a8-b3 : Οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς **θεοῦ** περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λεῖον καὶ ὁμαλὸν πανταχῇ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν […].	VI, 20 : Haec **deus** is qui erat, de aliquando futuro deo cogitans leuem illum effecit et undique aequabilem et a medio ad summum parem et perfectum atque absolutum ex absolutis atque perfectis.
	34b8-9 : Διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα **θεὸν** αὐτὸν ἐγεννήσατο.	VI, 21 : Sic **deus** ille aeternus hunc perfecte beatum deum procreauit.
	34b10-35a1 : Τὴν δὲ δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν, οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ **ὁ θεὸς** νεωτέραν – οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἴασεν – ἀλλά πως ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῇ ταύτῃ πῃ καὶ λέγομεν, ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς	VII, 21 : Sed animum haud ita, ut modo locuti sumus, tum denique, cum corpus ei effecisset, inchoauit : neque enim esset rectum minori parere maiorem ; sed nos multa inconsiderate ac temere dicimus. **Deus** autem et ortu uirtute antiquiorem genuit animum eumque ut dominum atque imperantem oboedienti praefecit corpori ; idque molitus tali quodam est modo.

	δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου συνεστήσατο ἐκ τῶνδέ τε καὶ τοιῷδε τρόπῳ.	
	36d8-e1 : Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ συναγαγὼν προσήρμοττεν·	VIII, 26 : Animum igitur cum ille procreator mundi **deus** ex suae mente et uoluntate genuisset, tum denique omne, quod erat concretum atque corporeum, substernebat animo interiusque faciebat atque ita medio medium accomodans copulabat.
	41a3-6 : ἐπεὶ δ᾽ οὖν πάντες ὅσοι τε περιπολοῦσιν φανερῶς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ᾽ ὅσον ἂν ἐθέλωσιν θεοὶ γένεσιν ἔσχον, λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας τάδε.	XI, 40 : Quando igitur omnes et qui mouentur palamque se ostendunt et qui eatenus nobis clarantur, qua ipsi uolunt, creati sunt, tum ad eos is **deus**, qui omnia genuit, fatur haec.

Tableau 14. Usages de termes latins exprimant le fait de vouloir attribués au dieu

	Texte grec	**Texte latin**
1	30a2-6 : **Βουληθεὶς** γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.	III, 9 : Nam cum **constituisset** deus bonis omnibus explere mundum mali nihil admiscere quoad natura pateretur, quicquid erat quod in cernendi sensum caderet id sibi adsumpsit, non tranquillum et quietum sed inmoderate agitatum et fluitans, idque ex inordinato in ordinem adduxit ; hoc enim iudicabat esse praestantius.
2	30d1-31a1 : Τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι **βουληθεὶς** ζῷον ἓν ὁρατόν, πάνθ᾽ ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε.	IV, 12 : Quod enim pulcherrimum in rerum natura intellegi potest et quod ex omni parte absolutissimum est, cum deus similem mundum efficere **uellet**, animal unum aspectabile, in quo omnia animalia continerentur, efficit.
3	33b2-7 : Τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὑτῷ ζῷα περιέχειν μέλλοντι ζῴῳ πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὑτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα· διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὑτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου.	VI, 17 : A quo enim animanti omnis reliquas contineri **uellet** animantes, hunc ea forma figurauit, qua una omnes formae reliquae concluduntur, et globosum est fabricatus, quod σφαιροειδές Graeci uocant, cuius omnis extremitas paribus a medio radiis adtingitur, idque ita tornauit, ut nihil efficere posset rotundius, nihil asperitatis ut haberet, nihil offensionis, nihil incisum angulis, nihil anfractibus, nihil eminens, nihil lacunosum, omnesque partes simillimae omnium, quod eius iudicio praestabat dissimilitudini similitudo.
4	36d8-e1 : Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ συναγαγὼν προσήρμοττεν […].	VIII, 26 : Animum igitur cum ille procreator mundi deus ex suae mente et **uoluntate** genuisset, tum denique omne, quod erat concretum atque corporeum, substernebat animo interiusque faciebat atque ita medio medium accommodans copulabat.
5	40a2-7 : Τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἴη, τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων εὔκυκλον ἐποίει, τίθησίν τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ συνεπόμενον, νείμας περὶ πάντα κύκλῳ τὸν οὐρανόν, κόσμον ἀληθινὸν αὐτῷ πεποικιλμένον εἶναι καθ᾽ ὅλον.	X, 35 : Diuinae animationis maxime speciem faciebat ex igne, ut et splendidissimus esset et aspectu pulcherrimus ; cumque eum similem uniuersi natura<e> efficere **uellet**, ad uolubilitatem rotundauit comitemque eum sapientiae quam optimae mentis effecit circumque omne caelum aequaliter distribuit, ut hunc uarietate distinctum bene Graeci κόσμον, nos lucentem mundum nominaremus.
6	40b2-6 : τὰς δὲ πέντε κινήσεις ἀκίνητον καὶ ἑστός, ἵνα ὅτι μάλιστα αὐτῶν ἕκαστον γένοιτο ὡς ἄριστον. Ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας γέγονεν ὅσ᾽ ἀπλανῆ τῶν ἄστρων ζῷα θεῖα ὄντα καὶ ἀίδια	X, 36 : quinque autem reliquis motibus orbum eum **uoluit** esse et expertem, immobilem et stantem, ex quo genere ea sunt sidera, quae infixa caelo non mouentur loco, quae sunt animantia eaque diuina, ob

	καὶ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ στρεφόμενα ἀεὶ μένει […].	eamque causam suis sedibus inhaerent et perpetuo manent.
7	40b8-c3 : Γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν, ἰλλομένην δὲ τὴν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασιν.	37 : Iam uero terram altricem nostram, quae traiecto axi sustinetur, diei noctisque effectricem eandemque custodem, antiquissimam deorum omnium **uoluit** esse eorum, qui intra caelum gignerentur.
8	41a7-b2 : ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι᾽ ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε **μὴ ἐθέλοντος**. Τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ […].	XI, 40 : Quorum operum ego parens effectorque sum, haec sunt indissoluta **me inuito** : quamquam omne conligatum solui potest, sed haudquaquam boni est ratione uinctum uelle dissoluere.
9	41b2-6 : δι᾽ ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ᾽ ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, **τῆς ἐμῆς βουλήσεως** μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ᾽ ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε.	XI, 40 : Sed quoniam estis orti, inmortales uos quidem esse et indissolubiles non potestis, neutiquam tamen dissoluemini, neque uos ulla mortis fata periment nec fraus ualentior quam **consilium meum**, quod maius est uinculum ad perpetuitatem uestram quam illa, quibus estis tum, cum gignebamini, conligati.

Index locorum

ACCIUS

Tragoediarum fragmenta
v. 331 463
v. 395 217

APULEE

Apologie
42, 7 111

Plat.
I, 10 454

ARISTOTE

De caelo
I, 9, 279a18-30 302
I, 10, 279b17-18 340
I, 10, 279b32-280a2 329
I, 10, 280a28-32 341
II, 13, 293a20-23 456
II, 13, 293b30-32 456
II, 13, 293b30-33 ....446, 448
II, 14, 296a24-297a7 456
III, 2, 300b16-18 328

De Philosophia
frg. 12a Ross 131
frg. 20 Ross 332
frg. 26 Ross 389

Métaphysique
A, 7, 988b6-11 382
A, 9, 991a20-23 380
N, 1091a12-22 334

Physique
II, 3, 194b29-32 381
VIII, 2, 251b17-19 ....29, 328
VIII, 256a13-20 381
VIII, 258a13-259b33 381
VIII, 258a8-13 381
VIII, 258b16-259a8 381
VIII, 259b33-260a19 381

Protreptique
frg. 6 Ross 131

ARNOBE

Contre les gentils
III, 41 467

ATHENEE

Deipnosophistes, XII, 546e 186

AUGUSTIN

Ciu.
XI, 21 ....68, 69
XII, 2 ....59, 294
XIII, 18 ....69, 70
XIX, 1-3 165

AULU-GELLE

Nuits Attiques
XIX, 14, 1 114

BOÈCE

In Ciceronis Topica
III, 5, 27 346

CALCIDIUS

Comm.
29c-d 357
I, 27, 5 293

CATON

De agricultura
82 219

Origines
I, 28 470

CESAR

De Analogia
frg. 2 213
frg. 31 293

CICÉRON

Acad.
I, 1 ....523, 525, 526
I, 2 529
I, 4 165
I, 5 200
I, 6 420
I, 8 188
I, 10 ....166, 168
I, 13-14 525
I, 14 124
I, 15 ....75, 123
I, 15-42 141

I, 18 77
I, 19 123
I, 24 420
I, 25 ..... 202, 208
I, 30 317
I, 30-31 350
I, 31 ..... 305, 306, 348
I, 41 352
I, 41-42 350
I, 42 ..... 348, 352
I, 44-46 141
I, 45 ..... 352, 353
I, 46 368

Arat.
232-233 454

Att.
I, 1, 5 103
I, 3, 2 103
I, 4, 3 103
I, 5, 7 103
I, 8, 2 103
I, 9, 2 103
I, 10, 3 103
I, 11, 3 103
I, 16, 2 103
II, 2, 3 111
II, 3, 2 493
IV, 14, 1 51
IV, 16, 2 92
IX, 6, 6 196
V, 1 102
V, 2 102
V, 3 102
V, 4 102
V, 5 102
V, 6 102
V, 8 102
V, 9 102
V, 10 102
V, 12 102
V, 13 102
V, 15 102
VII, 8, 3 196
VII, 21, 3 196
VII, 24 112
VIII, 11, 1 387
X, 1, 3 196
XII, 14, 3 77
XII, 16 77
XII, 20, 1 77
XII, 38 77
XII, 44-45, 1 72
XII, 45 77
XII, 52, 3 23
XIII, 19 137
XIII, 21 ..... 73, 207
XIII, 26, 2 77
XV, 3, 2 140
XV, 4, 3 140
XVI, 11, 1 106
XVI, 6, 4 ..... 77, 92

Brut.
1-9 99
58 302
59 404
72-73 170
191 106
250 ..... 126, 129
285 173
325 173

De or.
I, 33 480
I, 104 128
I, 150 404
I, 150-157 177
I, 154 177
I, 154-155 177
II, 224 103
III, 21 222
III, 111 437
III, 196 222

Diu.
I, 1-8 99
I, 2 81
I, 8 ..... 103, 142, 523, 524
I, 11-12 349
I, 13-15 181
I, 24 ..... 348, 349
I, 53 460
I, 70-71 130
II, 1 79
II, 1-4 ..... 64, 79
II, 1-5 167
II, 1-7 99
II, 3 ..... 81, 514, 523
II, 4 ..... 79, 144
II, 6 79
II, 8 ..... 83, 103
II, 28 472
II, 55 ..... 404, 405

II, 63 478
II, 6-7 168
II, 91 462
II, 100 132
II, 105 132
II, 108-109 ..... 130, 131
II, 133 106
II, 143 346
II, 147 ..... 404, 405

Fam.
IV, 13 ..... 72, 113
IX, 24, 3 205
IX, 7, 1 196
IX, 8 ..... 73, 99
VII, 25, 2 404
VIII, 1, 3 104
XII, 16 128
XIII, 16, 4 54
XIII, 29, 7 428
XV, 16, 1-2 200
XV, 19, 2 200

Fat.
1 202
2 ..... 142, 147, 523, 524, 529
4 84
15 219
17 202
28 84
39 106

Fin.
I, 1-12 99
I, 2 80
I, 4 166
I, 6 ..... 54, 179
I, 7 ..... 28, 65, 187, 192, 195
I, 13 525
I, 14 529
I, 18 420
I, 57 184
I, 63 ..... 184, 192
I, 67 192
I, 68 ..... 184, 192
II, 3-17 146
II, 7 ..... 184, 185, 190, 192
II, 15 ..... 73, 106, 107, 122
II, 21 ..... 184, 192
II, 33 480
II, 39-40 ..... 193, 460
II, 45 193
II, 52 193
II, 75 190
II, 96 184
II, 96 192
II, 102 454
III, 1-7 99
III, 7-8 51
III, 14 146
III, 15 199
III, 16 435
III, 23 434
III, 23-24 435
IV, 39 ..... 434, 435
IV, 75 222
V, 1 102
V, 10 144
V, 17 434
V, 49 357

Fragments
frg. 1 Garbarino 195
frg. 5 Garbarino 194
frg. 17 Garbarino 194

Inu.
I, 8 437
I, 39 301
I, 46 363
II, 62 470
II, 122 470
II, 148 ..... 470, 480
II, 149 470
II, 160 504

Leg.
I, 21 222
I, 22 383
I, 58 508
II, 16 92
II, 17 180
II, 23 474
II, 27 475
II, 45 193
II, 59 ..... 180, 471
II, 67-68 193

Luc.
9 ..... 142, 353, 523, 524, 526, 529
10 141
10-13 31
11 30
24 434
32 363
78 ..... 348, 353

99 353
117 ..... 82, 327, 471
117-119 149
118 ..... 82, 106, 188, 342, 383, 420
119 ..... 193, 332
121 416
122 458
123 457
128 150
147 80

Nat. Deor.
I, 1 99
I, 8 ..... 217, 481, 485
I, 10 ..... 107, 182, 193
I, 12 ..... 363, 364
I, 15 ..... 142, 523, 524, 526, 528, 529
I, 18 ..... 74, 190, 191, 384, 404, 416
I, 18-21 153
I, 19 ..... 153, 431
I, 20 ..... 30, 153, 340
I, 21 ..... 333, 342
I, 24 ..... 216, 218
I, 25-42 83
I, 30 ..... 74, 384, 395
I, 33 ..... 193, 388, 460
I, 36 310
I, 50-53 415
I, 55 483
I, 66-67 200
I, 71-72 107
I, 74 ..... 106, 107
I, 93 396
I, 107 ..... 193, 460
II, 20 146
II, 29 330
II, 32 74
II, 33-35 481
II, 42 ..... 193, 460
II, 44 ..... 193, 460
II, 47 ..... 74, 216, 219
II, 51 ..... 453, 454
II, 52 462
II, 53 463
II, 54 487
II, 58 434
II, 59 74
II, 64 469
II, 89 217
II, 90 387
II, 95-96 ..... 193, 460
II, 104 196
II, 119 223
III, 4-19 146
III, 5 473
III, 19 82
III, 27 ..... 222, 224
III, 35 ..... 106, 108
III, 43 473
III, 44 ..... 396, 469
III, 47 308
III, 63 473
III, 70 431
III, 85 487
III, 92 431
III, 93 473
III, 95 ..... 83, 152, 183

Off.
I, 1 ..... 126, 134
I, 1, 1 129
I, 5 505
I, 6 181
I, 8 363
I, 22 193
I, 101 434
I, 105-107 480
I, 145 222
I, 153 505
II, 2 129
II, 18 434
II, 56-57 ..... 193, 460
II, 81 327
II, 87 194
III, 2, 5 129
III, 2, 6 129
III, 7, 33 129
III, 33, 121 129
III, 38 193

Opt. Gen.
II, 4-6 174
II, 6 174
V, 13-15 175
V, 14 173
VII, 23 177

Orat.
8-10 319
10 ..... 306, 320
11 308
148 77

Q. fr.

II, 9, 3 ..... 200, 204
III, 5, 1-2 138

Rep.
I, 13 99
I, 16 222
I, 23-25 448
I, 58-63 146
I, 66-67 193
II, 22 460
III, 3 310
III, 12 460
III, 45 470
V, 1 504
VI, 13 302
VI, 17 ..... 459, 462, 487
VI, 18 223
VI, 27 ..... 75, 193, 310

Scholies
Scholia in Ciceronis Orationes Bobiensia, Vat. 14 115

Sen.
1 24
59 192
78 193
79 192

Tim.
I, 1 ..... 72, 75, 122, 142, 524
I, 1-2 100
I, 2 ..... 26, 102, 126, 528, 529
II, 3 ..... 50, 65, 295, 296, 298, 307, 308, 309
II, 3-4 412
II, 4 ..... 297, 314, 322, 323, 324, 338, 425, 495, 507
II, 5 ..... 296, 308, 327, 330, 332, 336
II, 6 ..... 315, 322, 323, 324, 395, 409
II, 7 ..... 299, 303, 325, 335, 359, 384, 424, 432, 504
III, 10 ..... 367, 427, 438
III, 8 ..70, 299, 300, 365, 366, 420, 471
III, 9 ..... 409, 433
IV, 11 ..... 411, 421
IV, 12 ..... 397, 408, 419
IV, 13 ..... 212, 414, 497
V, 15 215
V, 17 ..... 411, 414
VI, 17 ..... 73, 215, 408
VI, 18 407
VI, 19 421
VI, 20 422
VI, 20-21 424
VI, 21 ..... 400, 479, 488
VII, 21 ..... 399, 414
VII, 21-22 420
VII, 23 ..... 220, 228
VII, 25 331
VIII, 26 ... 342, 398, 399, 409, 419, 427
VIII, 26-27 479
VIII, 27 ..... 221, 482
IX, 29 ..... 452, 462
IX, 30 334
IX, 31 ..... 461, 499
IX, 33 ..... 334, 453
IX, 34 ..... 334, 454, 488
X, 34 ..... 408, 426
X, 35 225
X, 36 ..... 342, 479
XI, 38 ..... 60, 445
XI, 38-39 466
XI, 40 ..... 59, 342, 401
XI, 40-41 477
XI, 41 331
XIII, 47 489
XIII, 48 60
XIV, 49 ..... 493, 494, 496
XIV, 50-52 503
XIV, 51 505
XIV, 52 ..... 413, 506

Tusc.
I, 2 ..... 325, 439
I, 3 170
I, 8 ..... 146, 362
I, 8-17 146
I, 16-17 146
I, 17 367
I, 20 331
I, 21 132
I, 22 ..... 188, 234
I, 24 ..... 147, 222
I, 25 219
I, 28 302
I, 38-39 120
I, 39 ..... 27, 147
I, 53-54 ..... 75, 193, 310
I, 53-76 147
I, 54 310
I, 58 318

I, 63 383
I, 64-65 507
I, 66 311
I, 68 404
I, 69-70 481
I, 70 ..... 386, 418
I, 77 132
I, 79 187
I, 82-92 147
I, 97-98 ..... 193, 198
I, 97-99 193
I, 103 193
II, 5-6 166
II, 9 ..... 103, 362, 526
II, 13 147
II, 35 204
II, 42 316
II, 69 193
III, 7 ..... 103, 526
III, 8 205
III, 8-11 204
III, 11 470
III, 16 483
III, 22-23 205
III, 23 311
III, 24 435
III, 33 454
III, 41 ..... 184, 185, 186, 192
III, 41-42 184
III, 63 192
III, 74 ..... 348, 349
IV, 2-3 206
IV, 3 ..... 116, 483, 484
IV, 4 118
IV, 5-6 ..... 142, 205
IV, 6-7 200
IV, 7 526
IV, 10 205
IV, 11 ..... 435, 436
IV, 12 ..... 430, 434
IV, 22 435
IV, 26 348
IV, 26-27 351
IV, 30 483
IV, 34 435
IV, 37 484
IV, 47 ..... 362, 435
IV, 59 435
IV, 62 435
IV, 76 ..... 348, 349
IV, 79 ..... 348, 349
IV, 83 ..... 348, 349
V, 10 ..... 32, 106, 108, 109, 193, 509, 517
V, 11 ..... 54, 164, 362
V, 33 ..... 31, 183
V, 34-35 193
V, 36 193
V, 38 480
V, 68 508
V, 69 311
V, 70 ..... 488, 509
V, 100 193
V, 101 193
V, 105 ..... 106, 108, 517
V, 106-109 109
V, 113 54

DL

I, 13-15 150
II, 64 53
III, 37 53
VII, 113-115 434
VIII, 1 118
VIII, 36 482
VIII, 85 458
IX, 2 ..... 109, 150
IX, 20 150
X, 6 185

ENNIUS

Annales
frg. 2-8 169

GALIEN

De Indolentia
13 53

Hipp. Et Plat.
9, 7, 9-13 85

In Platonis Timaeum commentarii fragmenta
III, 2, 13, 3-5 52

HESIODE

Les Travaux et les Jours
v. 122 467
v. 126 467

Théogonie

vv. 125-153 465
v. 237 469

HOMERE
Il.
X, v. 224 196
XXII, v. 318 463
XXIII, v. 226 463
Od.
XVII, vv. 382-386 376
XIX, vv. 134-135 375
XXI, v. 345 485

JAMBLIQUE
Vie de Pythagore, 248-251 118

JEROME
Chron.
II, *praef.* 1 194
Ol. 183, 4 ....72, 112, 115
Lettres
LVII *Ad Pammachium*, §5 172

LEX XII TABULARUM
V, 2 470
V, 4 470
V, 5 480
V, 5-7 470
V, 7 480

LIVIUS ANDRONICUS
frg. 1 Mariotti 170

LUCAIN
Pharsale
I, 638-640 117
I, 638-672 117
I, 670 117

LUCRÈCE
I, 136-139 204
I, 626-627 334
I, 635-704 106
I, 639 106
I, 832 204
II, 152 200
II, 464-470 217
V, 472 218
V, 69 218

NIGIDIUS FIGULUS
frg. 1 Swoboda 341, 478
frg. 4 Swoboda 219
frg. 70 Swoboda 468

PLATON
Apol.
40c-42a 193, 198
Crat.
388e7-389a3 376
Epist.
IX, 358a 193
Gorg.
447d3-4 376
453a2 405
462c3 405
467b-468d 486
Phaedr.
234e7-8 173
245c-246a 192, 193
245c-d 73, 75
246a2 321
246d6 321
250d 193
252e3 331
Phed.
59b10 94
96a-99d 121
115c-e 193
Philèbe
55d10 331
Protagoras
352b4 331
Resp.
II, 359d-360b 193
II, 370a-d 95
II, 375c-377a 95
V, 454e-455e 95
V, 457c-d 95
V, 459a-461 95
VIII, 562c 193
IX, 571c-572b 193
X, 596a-597e 376
Soph.
219b4-6 377
Ti.
17a1-b4 94
17b5-19b1 95

17c....95
17c4....428, 429
17d-18a....95
18c....95
18c-d....95
18d-e....95
20e-26e....66
26b4-5....95
26d7....428, 429
27c7....428, 429
27d-28a....329
27d-29d....85, 306, 321
27d6....292
27d6-28a1....295, 307, 329
28a....344, 390
28a1....298
28a1-4....344
28a3-4....309
28a4-5....326
28a4-7....309, 327
28a4-b2....412
28a5-6....381
28a6-b1....377
28a6-b2....296, 313
28b3-29a2....314
28b4-7....326
28b7-8....336
28c1....344, 348
28c3....378
28c3-4....315, 375, 393
28c3-5....385, 394, 395
28c5-29a2....409
29a....324, 378
29a2-6....315
29a3....381
29a5-6....432
29a6-7....298
29a7....303, 504
29b1-2....335
29b2-c3....359
29b7-8....289
29b8....49
29b-d....355
29c....318
29c3....70, 292, 300, 304, 332
29c4....67, 343
29c4-5....355
29c4-7....355
29c4-8....364
29c7-30a2....433
29c8-d1....365
29d1....366
29d2....152, 354
29d3-6....56, 57, 62, 66, 67, 71
29d4-6....289
29d5....423
29d7-e1....409
29e-30a....382
30a2....429
30a2-6....533, 534
30b1-6....426
30b6....354
30b6-c1....366, 533
30c2-3....411, 533
30d1-3....429, 533, 534
30d1-31a1....533, 534
31a....392
31a8-b3....394, 397, 533
31a-b....531
31b2-3....408
31b6-8....414, 533
31b-c....232
32b....531
32b1-8....533
32c....229
33a6-b1....411, 533
33a-b....531, 532
33b....73, 216
33b2-7....534
33b4-5....378
33b5....408
33b-c....532
33d1....404
33d2....407
34a....532
34a6-7....421
34a8-b3....422, 425, 533
34b10-35a1....409, 533
34b-35a....532
34b3-9....423
34b8-9....394, 396, 533
34c1....399
35a1-b3....420
35a-37a....244, 379
36b3....50
36c4....449, 450
36c4-36d1....449
36d1-7....449
36d7-e1....398
36d8-9....408

36d8-e1 .....394, 427, 534
36d8-e5 409
36d-e 531, 532
36e-37a 399
36e5-37a2 394
37a-c 421
37c3-38c3 .....
.....56, 57, 62, 66, 67, 68, 71, 334
37c6-d1 68
37c6-d7 338
37d 68
38c3-40e2 57
38c4.....451
38c5.....449
38c6.....449
38c8.....450
38d2-3 462
38d4 .....450, 452
38d4-6 450
39a6.....450
39a-b 230
39b 230
39b4-5 461
39b5 451
39b6 451
39c1-e2 450
39d1-2 451
39d8 454
39e.....243
39e2.....488
39e4.....408
39e-40a 532
39e7-9 426
40a.....225
40a2-7 534
40a5.....504
40b2-6 534
40b8-c3 .....455, 535
40b-c 390
40c3.....464
40c5.....49
40d1 49
40d6-41a3 464
40d6-41a6 .....356, 403
40d9-e3 59
40e2-42a1 .....56, 58
41a.....391
41a3.....394, 534
41a3-6 .....394, 534
41a5.....396
41a7 .....378, 393, 394, 400
41a7-b2.....337, 535
41a7-d3.....475, 476
41a8 .....49, 429
41b2-6 535
41b4.....429
41c 392
41c-d.....230
41d4-7 377
41d-e.....232
41e 480
41e2-42a3 484
41e4 .....378, 486
41e-42a.....231
41e4-5.....378
42a1 .....487, 489
42a1-43b4.....56, 58, 59
42a-43b.....56
42d.....231, 489
42d3-4 486
42e 391, 531
42e5-43a2 401
42e5-6.....423
42e6-7.....394
42e7-43a1 .....378, 394
43a 231
43a4-5.....489
43b4-46a6.....58, 62, 66, 68, 69, 71
43b-c.....491
43d-e.....491
44a-b.....193, 491
44d-e.....491
44e-45b.....491
45a7-b1.....491, 495
45b2-45d3 491
45b2-46c6.....491
45b3.....498
45b4-6 68
45b5.....498
45d3-46a2.....492
46a2-46c6.....492
46a-47b.....491
46a4-b3.....494
46a-c 244
46b1-2 495
46b1-47b 58
46b5.....496
46c1-2.....493
46c2 493
46d4.....500

46d7-8 500
46d8 500
46e 391
46e4 500
46e5-6 500
47a1-b2 500
47b2 ..... 413, 501
47b2-c4 501
53b-61c 66
61c-69a 66
69d-73b 66
73b-81e 66
76e-77c 66

PLAUTE

Curculio
v. 392 470

Mercator
v. 633 470

Poenulus
v. 480 218

PLINE

Histoire Naturelle
X, 5 454
XXXIII, 42 176
XXXIV, 21 109
XXXIV, 26 118

PLUTARQUE

Brutus
24 126

Caton l'Ancien
22-23 142

Contre Colotès
1122a 353

De an. procr.
1012b 379

Pompée
75, 4-5 124

PRISCIEN

GL
II, 385, 1 213
III, 239. 1–11 293
III, 463, 19-20 69

PROCLUS

In Remp.
II, p. 113, 25 133
II, p. 122, 123, 12 133

In Timaeum
I, 4.11-26 95
I, 30-32 95
I, 280.26-29 398
I, 293.3-295.25 400
II, 342.1 49
IV, 145.1-10 49

QUINTILIEN

Inst. Or.
II, 14, 2 293
III, 6, 23 293
VIII, 3, 33 293
X, 5, 2 194

RHET. HER.
III, 3 504

SENEQUE

Ep.
V, 58, 6 293
V, 58, 7 294

SIDOINE APOLLINAIRE

Carm.
XIV, 4 293

Lettres
II, 9, 5 173

SIMPLICIUS

In de caelo
300, 33 380

STRABON

XIV, 1, 16 118
XIV, 1, 25 109

SUETONE

Vie des Douze Césars
II, 94, 5 117

TACITE

Dialogue des orateurs
XVI, 7 454
XVIII, 4 174
XVIII, 5 174

VARRON

LL
V, 57 470
V, 72 469
VI, 11 301
VI, 25 468

VI, 3 226
VII, 4, 76 463
VII, 71 470
X, 37 214
Men.
420 226
Res Rusticae
III, 5, 17 463
VITRUVE
De Arch.
I, 5 224
III, 1 214
XENOPHON
Mémorables
I, 1, 11-13 121
IV, 7, 6 121
Oec.
IV, 20-25 192
VII, 7-8 194
XII, 3-4 195

Bibliographie

1. Sources anciennes

1.1. *Manuscrits cités*

1.1.1. *Manuscrits du* Timaeus *de Cicéron cités :*

A (Voss. Lat. 84) : Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteït, ms. Voss. Lat. F84 (IXe s.).

V (Vindobonensis 189) : Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 189 (IXe s.).

B (Voss. Lat. F86) : Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteït, ms. Voss. Lat. F86 (IXe s.)

F (Florentinus Marcianus 257) : Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, San Marco 257. (IXe s.)

K (Vat. Reg. Lat. 1752) : Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 1762 (IXe s.).

G (Voss. Lat. Q10) : Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteït, ms. Voss. Lat. Q10 (XIe s.) [*nommé S dans l'édition de R. Giomini ; L dans l'édition de F. Pini*].

M (Monacensis 528) : München, Universitätsbibliothek, 4° 528 (XIe s.)

D (Parisinus latinus 6333) : Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 6333 (XIIIe s.)

E (Escorialensis V III 6) : San Lorenzo de El Escorial. Monasterio de El Escorial, Biblioteca, ms. V III 6 (XIIIe s.)

Ambrosianus Latinus E 15 : Milano, Biblioteca Ambrosiana, E 15 inf (XIVe s.)

Vaticanus Rossianus 559 : Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ross. 559 (XVe s.).

Parisinus 6624 : Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6624 (XVe s.)

Erlangensis 618 : Erlangen, Universitätbibliothek, 618 (XVe s.)

Vaticanus Latinus 1759 : Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1759 (XVe s.)

1.1.2. *Manuscrit des* Tusculanes *:*

V (Vat. Lat. 3246) : Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3246 (IXe s.).

1.1.3. *Manuscrits du* Timée *de Platon cités :*

A (Parisinus Graecus 1807) : Paris, Bibliothèque Nationale de France, mss, grec 1807 (IXe s.).

V (Vindobonensis Phil. gr. 337) : Wien, Österreische Nationalbibliothek, phil. gr. 337 (XVe s.).

C (Tubingensis Mb 14) : Deutschland, Tübingen, Universitätsbibliothek, fonds principal, Mb 14 (X-XIe s.).

P (Vaticanus Palatinus 173) : Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Gr. 173 (XIVe s.).

1.1.4. *Autre manuscrit d'œuvres platoniciennes :*

B (Bodleianus 39) : United Kingdom, Oxford, Bodleian Library, Clarke 39 (IXe s.).

1.2. *Cicéron*

1.2.1. *Éditions et traductions du* Timaeus

AUVRAY-ASSAYAS Clara (éd.), *Le* Timaeus *de Cicéron, édition critique en ligne*, 2022, IRIHS-ERIAC, Université Rouen Normandie. URL : https://e-cicero.huma-num.fr/eCicero/accueil.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46 De diviniatione, De fato, Timaeus, edidit Remo Giomini, Leipzig, B.G. Teubner, coll. « Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana », 1975.

GIOMINI Remo, *Ricerche sul testo del Timeo ciceroniano*, Roma, Angelo Signorelli, 1967.

M. Tulli Ciceronis Timaeus Franciscus Pini recognouit, A. Mondadori, Milan, 1965.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46 : De divinatione, De fato, Timaeus Ottonis Plasberg schedis usus recognovit W. Ax, Leipzig [puis] Stuttgart, B.G. Teubner, coll. « Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana », 1977 (édition originale : 1938).

M. Tulli Ciceronis Paradoxa stoicorum, Academicorum reliquiae cum Lucullo, Timaeus, De natura deorum, De divinatione, De fato, *recognouit* Otto Plasberg, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1908, 2 vol.

1.2.2. *Autres ouvrages de Cicéron*

HUNT Terence J., *A textual history of Cicero's Academici libri*, Leiden ; Boston ; Köln, Brill, coll. « Mnemosyne, bibliotheca classica Batava », nº 181, 1998.

Cicero on academic scepticism, translated, with introduction and notes, by Charles Brittain, Indianapolis, IN, Hackett Publishing, 2006.

Cicéron, *Academica – Les Académiques*, traduction par José Kany-Turpin, introduction par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF », nº 1460, 2010.

Cicéron, *M. Tulli Ciceronis Academicus primus, Fragmenta et Testimonia academicorum librorum, Lucullus*, edidit Tobias Reinhardt, Oxford, Oxford University Press, coll. « Scriptorvm classicorvm bibliotheca Oxoniensis », 2023.

Cicéron, *Aratea. Fragments poétiques*, texte établi et traduit par Jean Soubiran, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », nº 210, 1972.

Cicéron, *Brutus*, texte établi et traduit par Jules Martha, 8e tirage, Paris, Les Belles Lettres, 2017 (édition originale : 1923).

Cicéron, *Caton l'ancien. De la vieillesse*, texte établi et traduit par Pierre Wuilleumier, 7e éd., Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France », 2011 (édition originale : 1940).

Cicéron, *Correspondance*, texte établi et traduit par L.-A. Constans (I, II, III, IV), J. Bayet (IV et V), et J. Beaujeu (VI, VII, VIII, IX, X, XI), Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », 1934-1996, 11 volumes.

Cicéron, *Correspondance : lettres 1 à 954*, Jean-Noël Robert (éd.), Léopold-Albert Constans, Jean Bayet et Jean Beaujeu (trad.), Paris, les Belles lettres, coll. « Editio minor », nº 9, 2021.

Cicéron, *De Diuinatione – De la divination. Livre I*, texte établi et traduit par François Guillaumont, annoté par G. Freyburger, Paris, les Belles lettres, coll. « Collection des universités de France », nº 438, 2023.

Cicéron, *De Diuinatione – De la divination. Livre II*, texte établi et traduit par François Guillaumont, annoté par Y. Lehmann, Paris, les Belles lettres, coll. « Collection des universités de France », nº 434, 2022.

Cicéron, *De divinatione - De la divination*, présentation et traduction par José Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 2004.

Cicero, *On Divination. Book 1*, edited by David Wardle, Oxford, Oxford University Press, coll. « Clarendon Ancient History Series », 2006.

Cicéron, *De fato - Du destin*, texte établi et traduit par Albert Yon, 7e éd., Paris, Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France », nº 74, 2002 (édition originale : 1933).

Cicéron, *De finibus – Des termes extrêmes des biens et des maux. Livres I et II*, texte établi et traduit par Jules Martha, avec la collaboration de Carlos Lévy, 5e éd., Paris, Les Belles

Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », nº 42, 2018 (édition originale : 1928).

Cicéron, *De finibus – Des termes extrêmes des biens et des maux. Livres III - V*, texte établi par Claude Rambaux, traduit par Jules Martha, Paris, Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France », 2021 (édition originale : 1930).

Cicéron, *M. Tulli Ciceronis fragmenta ex libris philosophicis ex aliis libris deperditis ex scriptis incertis*, texte établi par Giovanna Garbarino, Turin, Mondadori, 1984.

Cicéron, *De legibus – Traité des lois*, texte établi et traduit par Georges de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », nº 156, 2023 (édition originale : 1959).

Cicéron, *De l'invention*, texte établi et traduit par Guy Achard, 4e éd., Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Série latine », nº 320, 2018 (édition originale : 1994).

Cicéron, *De l'orateur. Livre I*, texte établi et traduit par Edmond Courbaud, 10e éd., Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », nº 12, 2019 (édition originale : 1922).

Cicéron, *De l'orateur. Livre II*, texte établi et traduit par Edmond Courbaud, 6e éd., Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Série latine », nº 43, 2009 (édition originale : 1928).

Cicéron, *De l'orateur. Livre III*, texte établi et traduit par Henri Bornecque et Edmond Courbaud, 7e éd., Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », nº 64, 2021 (édition originale : 1930).

Cicéron, *De natura deorum*, texte établi et traduit par Clara Auvray-Assayas, Caen, Presses universitaires de Caen (@ Fontes & Paginæ – Sources antiques), 2019, en ligne : https://www.unicaen.fr/puc/sources/ciceron/FR_livre1.xml/fr_livre1_1/lat_livre1_1.html.

Cicéron, *Discours. Tome XI. Pour L. Muréna. Pour P. Sylla*, texte établi et traduit par André Boulanger, 2e éd., Paris, Les Belles Lettres, 2002 (édition originale : 1943).

Cicéron, *Discours. Tome XIV. Pour Sestius. Contre Vatinius*, texte établi et traduit par Jean Cousin, 2e éd., Paris, les Belles lettres, coll. « Collection des universités de France », nº 186, 2002.

Cicéron, *Les devoirs. Livre I*, texte établi et traduit par Maurice Testard, 4e éd., Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », nº 182, 2009 (édition originale : 1965).

Cicéron, *Les devoirs. Livres II et III*, texte établi et traduit par Maurice Testard, 4e éd., Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France Série Latine », nº 186, 2010 (édition originale : 1970).

Cicéron, *L'orateur. Du meilleur genre d'orateur*, texte établi et traduit par Albert Yon, 3e éd., Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 179, 2008 (édition originale : 1964).

Cicéron, *La république. Livre I*, texte établi et traduit par Esther Bréguet, 5e éd., Paris, Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 4, 2023 (édition originale : 1921).

Cicéron, *La république. Livres II-VI*, texte établi et traduit par Esther Bréguet, 4e éd., Paris, Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 6, 2002 (édition originale : 1921).

Cicero. *De re publica : selections*, edited by James E. G. Zetzel, Cambridge, New York, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Greek and Latin classics », 1995.

M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia, Fasc. 44. Tusculanae disputationes, recognouit M. Pohlenz, Leipzig, Teubner, coll. « Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana », 1918.

Cicéron, *Tusculanae Disputationes – Tusculanes. Livre I et II*, texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert, 7e éd., Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 62, 2011 (édition originale : 1930).

Cicéron, *Tusculanae Disputationes – Tusculanes. Livres III-V*, texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert, 5e éd., Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 65, 2011 (édition originale : 1931).

Cicero. *Tusculan Disputations II & V*, A. E. Douglas (éd.), Warminster, Aris & Phillips, coll. « Aris & Philipps Classical Texts », 1990.

Scholia in Ciceronis Orationes Bobiensia, edidit Paulus Hildebrandt, Stuttgart, B.G. Teubner, coll. « Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana », 1971 (édition originale : 1907).

1.3. *Platon*

1.3.1. *Éditions et traductions du* Timée

Platonis Opera. IV. Tetralogia VIII, Clitopho. Respublica. Timaeus. Critias, edidit John Burnet, Clarendon Press, Oxford, coll. « Oxford classical texts », no 13, 1902, vol. 4.

Platon, *Oeuvres complètes. Tome X : Timée, Critias*, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris, Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Grecque », 1925, vol. X.

Plato. *Timaeus*, translated by Donald J. Zeyl, Indianapolis, Hackett Pub. Co, 2000.

Platon, *Timée ; Critias*, traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, avec la collaboration de Michel Patillon, Paris, GF Flammarion, 2002.

Platone. *Timeo*, introduzione, traduzione e note di Francesco Fronterotta, Milano, Rizzoli, coll. « BUR Classici Greci et Latini », no 1462, 2003.

Plato, *Timaeus and Critias*, translated by Robin Waterfield, with an introduction and notes by Andrew Gregory, Oxford ; New York, Oxford University Press, coll. « Oxford world's classics », 2008.

1.3.2. *Autres ouvrages de Platon*

Platonis opera, texte établi par John Burnet, 5 volumes, Clarendon Press, Oxford, coll. « Oxford classical texts », 1899-1906.

Platon, *Le Banquet*, texte établi et traduit par Paul Vicaire, introduction par Léon Robin, 15e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Série grecque », n° 329, 2018 (édition originale : 1989).

Platon, *Gorgias. Ménon*, texte établi et traduit par Maurice Croiset, 20e tiragge, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Grecque », no 14, 2003 (édition originale : 1923).

Gorgias de Platon, suivi de l'Éloge d'Hélène de Gorgias, traduction, introduction et notes par Stéphane Marchand et Pierre Ponchon, Paris, les Belles lettres, 2016.

Platon, *Hippias mineur. Alcibiade. Apologie de Socrate. Euthyphron. Criton*, texte établi et traduit par Maurice Croiset, 17e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Grecque », no 1, 2019 (édition originale : 1920).

Platon, *Lettres*, texte établi et traduit par Joseph Souilhé, 6e éd., Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Grecque », no 63, 2003 (édition originale : 1931).

Platon, *Les Lois. Livres I-II*, texte établi et traduit par Edouard Des Places, introduction par Auguste Diès et Louis Gernet, Sixième tirage, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France Série Grecque », no 114, 2006 (édition originale : 1951).

Platon, *Les Lois. Livres VII - X*, texte établi et traduit par Auguste Diès, 3e éd., Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Grecque », no 127, 2003 (édition originale : 1956).

Platon, *Les Lois. Livres XI - XII*, texte établi et traduit par Auguste Diès et Édouard Des Places, 4e éd., Paris, Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Grecque », no 128, 2007 (édition originale : 1956).

Platon, *Parménide*, texte établi et traduit par Auguste Diès, 7e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Grecque », no 13, 2003 (édition originale : 1923).

Platon, *Phédon*, texte établi et traduit par Paul Vicaire, introduction par Léon Robin, 15e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série grecque », no 293, 2019 (édition originale : 1983).

Platon, *Phèdre*, texte établi par Claudio Moreschini, traduit par Paul Vicaire, 6e éd., Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série grecque », no 302, 2019 (édition originale : 1985).

Platon, *Phèdre*, présentation par Daniel Babut, introduction, traduction et notes par Létitia Mouze, Paris, Librairie générale française, coll. « Le livre de poche », 2007.

Platon, *Protagoras*, texte établi et traduit par Maurice Croiset, 11e éd., Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Grecque », no 15, 2002 (édition originale : 1923).

Platon, *La République. Livres I-III*, texte établi et traduit par Émile Chambry, introduction par Auguste Diès, 16e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Série grecque », no 69, 2019 (édition originale : 1932).

Platon, *La République. Livres VIII - X*, texte établi et traduit par Émile Chambry, 16e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Grecque », no 75, 2003 (édition originale : 1934).

Platon, *La République. Livres IV - VII*, texte établi et traduit par Émile Chambry, 16e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Grecque », no 64, 2002 (édition originale : 1931).

1.4. *Autres auteurs anciens*

1.4.1. *Auteurs grecs*

Athénée :

Athénée, *The learned banqueters. Books 12-13.594b*, edited and translated by S. Douglas Olson, Cambridge (Mass.), Harvard university press, coll. « Loeb classical library », no 327, 2010.

Aratos de Soles :

Aratos de Soles, *Phénomènes*, texte établi et traduit par Jean Martin, Paris, Belles lettres, coll. « Collection des universités de France Série Grecque », no 389, 1998.

Aristote :

Aristotelis fragmenta selecta, recognouit breuique adnotatione instruxit W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, coll. « Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis », 1955.

Aristote, *De l'âme*, texte établi par Antonio Jannone et traduit par Edmond Barbotin, 4e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Série grecque », no 171, 2009 (édition originale : 1966).

Aristotelis de Caelo, *libri quattuor*, recognouit brevique adnotatione instruxit D. J. Allan, Oxford, Oxford University Press, Coll. « Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis », 1936.

Aristote, *De caelo - Traité du ciel*, traductions et notes par Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin, introduction par Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, coll. « GF », 2004.

Aristote, *De caelo – Du ciel*, texte établi et traduit par Paul Moraux, 3e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Séries grecques », no 178, 2018 (édition originale : 1965).

Aristote, *De la génération et la corruption*, texte établi et traduit par Marwan Rashed, Paris, Belles lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Grecque », no 444, 2005.

Aristotelis Metaphysica, recognouit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Jaeger, Oxford, Oxford University Press, Coll. « Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis », 1957.

Aristotle's Metaphysics : Books M and N, translated with introduction and notes by Julia Annas, Oxford, Clarendon Press, coll. « Clarendon Aristotle series », 1976.

Aristote, *Métaphysique*, présentation et traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Flammarion, coll. « GF », no 1347, 2008.

Aristote, *Métaphysique. Livre Alpha*, introduction, traduction et notes par Jean-François Pradeau, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2019.

Aristotelis Physica, recognouit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, Coll. « Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis », 1950.

Aristote, *Physique. Livre I - IV*, texte établi et traduit par Henri Carteron, 9e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série grecques », no 44, 2012 (édition originale : 1926).

Aristote, *Physique. Livres V-VIII*, texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Grecque », no 60, 2023 (édition originale : 1931).

Aristote, *Physique*, traduction, présentation, notes, bibliographie et index par Pierre Pellegrin, 3e édition revue, Paris, Flammarion – Les Belles Lettres, coll. « GF », 2021 (édition originale : 2000).

Calcidius :

Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*, édition critique et traduction française par Béatrice Bakhouche, avec la collaboration de Luc Brisson pour la traduction, Paris, Vrin, coll. « Histoire des doctrines de l'antiquité classique », no 42, 2011.

Diogène Laërce :

Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, introductions, traductions et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, M. Narcy, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le livre de poche Classiques modernes », 1999.

Galien :

Galien, *Oeuvres Tome IV. Ne pas se chagriner*, texte établi et traduit par Véronique Boudon-Millot et Jacques Jouanna, avec la collaboration de Antoine Pietrobelli, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Série grecque », nº 472, 2010.

Galeni In Platonis Timaeum commentarii fragmenta, collegit disposauit explicauit Henri Schröder, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin, coll. « Corpus Medicorum graecorum », suppl. 1, 1934.

Galien, « De placitis Hippocratis et Platonis », dans *Galeni De placitis Hippocratis et Platonis, edidit, in linguam Anglicam vertit, commentatus est Ph. De Lacy*, Berolini et Lipsiae, in aedibus Academiae Scientiarum, coll. « Corpus medicorum Graecorum », 4,1,2, 2005, p. 61-609.

Hésiode :

Hésiode, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le Bouclier*, texte établi et traduit par Paul Mazon, 20e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Série grecque », nº 45, 2019 (édition originale : 1928).

Homère :

Homère, *Iliade. Chants I - VI*, texte établi et traduit par Paul Mazon, avec la collaboration de Pierre Chantraine, Paul Collart, René Langumier, 10e tirage, Paris, Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Série grecque », nº 83, 2009 (édition originale : 1937).

Homère, *Iliade. Chants VII - XII*, texte établi et traduit par Paul Mazon, avec la collaboration de Pierre Chantraine, Paul Collart, René Langumier, 10e tirage, Paris, Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Série grecque », nº 84, 2011 (édition originale : 1937).

Homère, *Iliade. Chants XIX - XXIV*, texte établi et traduit par Paul Mazon, avec la collaboration de Pierre Chantraine, Paul Collart, René Langumier, 11e tirage, Paris, Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Série grecque », nº 88, 2012 (édition originale : 1938).

Homère, *L'Odyssée. Chants XVI - XXIV*, texte établi et traduit par Victor Bérard, 10e tirage, Paris, Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Série grecque », nº 25, 2012 (édition originale : 1924).

Jamblique :

Jamblique, *Vie de Pythagore*, traduit et annoté par Luc Brisson et Alain Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La roue à livres », nº 29, 2011.

Iamblichus, *De vita pythagorica liber edidit L. Deubner, editionem addendis et corrigendis agiunctis curavit U. Klein*, Leipzig, Teubner, coll. « Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana », 1937.

Plutarque :

Plutarque, *Moralia. Volume XIII. Part 1.*, translated by Harold Cherniss, reimpr., Cambridge, Mass., Harvard University Press, coll. « The Loeb classical library », nº 427, 2007 (édition originale : 1976).

Plutarque, *Vies. Dion - Brutus*, texte établi et traduit par Émile Chambry, Robert Flacelière, avec la collaboration de Marcel Juneaux, 2e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Grecque », no 254, 2003 (édition originale : 2003).

Plutarque, *Vies. Démosthène - Cicéron*, texte établi et traduit par Émile Chambry, Robert Flacelière, avec la collaboration de Marcel Juneaux, 2e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Grecque », no 241, 2003 (édition originale : 1976).

Plutarque, *Vies. Aristide - Caton l'Ancien, Philopoemen - Flamininus*, texte établi et traduit par Émile Chambry, Robert Flacelière, avec la collaboration de Marcel Juneaux, 2e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Grecque », no 195, 2003 (édition originale : 1969).

Plutarque, *Traités 73-75. Trois traités contre Épicure*, texte et traduction par Jacques Boulogne, Paris, les Belles lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 573, 2024.

Proclus :

Proclus, *Commentaire sur le* Timée, traduction et notes par André Jean Festugière, cinq volumes, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèques des textes philosophiques », 1966-1968.

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria, edidit Ernestus Diehl, trois volumes, Lipsiae, B. G. Teubner, 1903-1906.

Proclus, *Commentaire sur la* République, traduction et notes par André Jean Festugière, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèques des textes philosophiques », trois volumes, 2012 (édition originale : 1970).

Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii, edidit Guilelmus Kroll, deux volumes, Lipsiae, B. G. Teubner, 1899-1901.

Simplicius :

Simplicii in Aristotelis De Caelo commentaria, edidit Johan Ludvig Heilberg, Berlin, G. Reimeri, coll. « Commentaria in Aristotelem graece », VII, 1894.

Speusippe :

Speusippe, *Frammenti*. Edizione, traduzione e commento a cura di Margherita Isnardi Parente, precedeno testimonianze sull'Academia scelte e ordinate da Marcello Gigante, Napoli, Bibliopolis, coll. « La Scuola di Platone », 1980.

Strabon :

Strabo, *Geography. Books 13-14*, translated by Horace Leonard Jones, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, coll. « The Loeb classical library », no 223, 2000 (édition originale : 1929).

Xénophon :

Xénophon, *Économique*, texte établi et traduit par Pierre Chantraine, 6e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Série grecque », no 111, 2018 (édition originale : 1949).

Xénophon, *Mémorables. Livre IV*, texte établi par Michele Bandini et traduit par Louis-André Dorion, 2e tirage, Paris, les Belles lettres, coll. « Collection des universités de France Série grecque », no 478, 2014 (édition originale : 2011).

Xénophon, *Mémorables. Introduction générale. Livre I*, texte établi par Michele Bandini et traduit par Louis-André Dorion, Paris, Belles lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Grecque », no 399, 2000.

Collection de fragments :

Doxographi Graeci, edidit H. Diels, Berlin, Walter de Gruyter, 1965 (édition originale : 1887).

1.4.2. *Auteurs latins*

Anonyme, *Rhétorique à Herennius*, texte établi et traduit par Guy Achard, 3e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 287, 2022 (édition originale : 1989).

Accius :

Accius, *Oeuvres. Fragments*, texte établi, traduit et commenté par Jacqueline Dangel, 2e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Série latine », no 322, 2002 (édition originale : 1995).

Apulée :

Apulée, *Opuscules philosophiques : Du dieu de Socrate. Platon et sa doctrine. Du monde. Fragments.*, texte établi et traduit par Jean Beaujeu, 2e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 211, 2002 (édition originale : 1973).

Apulée, *Apologie. Florides*, texte établi et traduit par Paul Vallette, 4e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 16, 2002 (édition originale : 1924).

Augustin :

Augustin, *Sancti Avrelii Avgvstini episcopi de civitate dei libri XXII. Volumen I. Libri I-XIII*, Bernhard Dombart et Alfons Kalb (éd.), 5e édition, Berlin, De Gruyter, 1993 (édition originale : 1981).

Arnobe :

Arnobe, *Contre les gentils*, texte établi et traduit par Jacqueline Champeaux, Paris, les Belles lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 385, 2007.

Boèce :

Boèce, *In Ciceronis Topica*, in *M. Tulli Ciceronis Opera quae supersunt omnia*. Vol. V. 1, edidit J. Kaspar Von Orelli et J. G. Baiter, Zurich 1833, pp. 27-388, in PL 64, coll. 1039-1174.

Boethius's « In Ciceronis Topica », translated, with notes and an introduction by Eleonore Stump, Ithaca (N.Y.), Cornell university press, coll. « Cornell Classics in philosophy », 1988.

Caton :

Caton, *De l'agriculture*, texte établi et traduit par Raoul Goujard, 4e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 220, 2018 (édition originale : 1975).

Caton, *Les Origines. Fragments*, texte établi et traduit par Martine Chassignet, Paris, Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 277, 1986 (édition originale : 2002).

César :

Caesar's De Analogia, Alessandro Garcea (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2012.

Eusèbe de Césarée :

Eusèbe de Césarée, *Werke. Band 7. Die Chronik des Hieronymus / Hieronymi Chronicon*, Rudolf Helm (éd.), Berlin, De Gruyter, coll. « Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte », no 47, 1956.

Jérôme :

Jérôme, *Correspondance. Lettres LIII-LXX*, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, 2e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 140, 2002 (édition originale : 1953).

Livius Andronicus :

MARIOTTI Scevola, *Livio Andronico e la traduzione artistica. Saggio critico ed edizione dei frammenti dell'* Odyssea, Urbino, Università degli studi di Urbino, coll. « Serie di linguistica letteratura arte », no 4, 1952.

Lucain :

Lucain, *La Guerre civile. La Pharsale. Livres I - V*, texte établi et traduit par Abel Bourgery, 6e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Série latine », no 360, 2023 (édition originale : 1927).

Lucrèce :

Lucrèce, *De la nature. Livres I - III*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, 6e édition, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 1, 2022 (édition originale : 1920).

Lucrèce, *De la nature. Livres IV - VI*, texte établi et traduit par Alfred Ernout (éd.), 9e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 2, 2022 (édition originale : 1921).

Nigidius Figulus :

P. Nigidii Figuli Operum reliquiae, Antonius Swoboda (éd.), Amsterdam, A. M. Hakkert, 1964 (édition originale : 1889).

Nigidio Figulo, « astrologo e mago » : testimonianze e frammenti, Dora Liuzzi (éd.), Milella, Lecce, 1983.

Nonius :

Nonius Marcellus. De compendiosa doctrina. Libri I-III, argumentum, indicem siglorum et praefationem continens, Wallace M. Lindsay (éd.), Berlin-Boston, De Gruyter, coll. « Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana », 2003 (édition originale : 1903).

Plaute :

Plaute, *Comédies. Mostellaria. Persa. Poenulus*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, 7e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 93, 2020 (édition originale : 1938).

Plaute, *Comédies. Cistellaria. Curculio. Epidicus*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, 5e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 80, 2003 (édition originale : 1935).

Plaute, *Comédies. Menaechmi. Mercator. Miles Gloriosus*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, 9e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 88, 2002 (édition originale : 1936).

Pline l'Ancien :

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle. Livre X*, texte établi et traduit par Eugène de Saint-Denis, 2e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 159, 2002 (édition originale : 1961).

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle. Livre XXXIII*, texte établi et traduit et commenté par Hubert Zehnacker, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 266, 2002 (édition originale : 1983).

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle. Livre XXXIV*, texte établi et traduit par Henri Le Bonniec, commentaire par Hubert Gallet de Santerre, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 141, 2002 (édition originale : 1953).

Priscien :

Grammatici Latini ex recensione Henrici Keilli vol. III. Prisciani grammatici caesariensis Institutionum grammaticarum libri XVIII ex recensione Martini Hertzii. vol. II. Libros XIII-XVIII continens, Cambride, Cambridge University Press, 2010 (édition originale : 1855–1880).

Quintilien :

Quintilien, *Institution oratoire. Livres X et XI*, texte établi et traduit par Jean Cousin, quatrième tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 239, 2002 (édition originale : 1979).

Quintilien, *Institution oratoire. Livres II et III*, texte établi et traduit par Jean Cousin, 4e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 225, 2017 (édition originale : 1976).

Quintilien, *Institution oratoire. Livres VIII et IX*, texte établi et traduit par Jean Cousin, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Série latine », no 237, 2023 (édition originale : 1978).

Sénèque :

Sénèque, *Lettres à Lucilius. Tome II : livres V-VII*, texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot, Paris, Les belles lettres, coll. « Collection des universités de France Série latine », no 119, 2023 (édition originale : 1947).

Sidoine Apollinaire :

Sidoine Apollinaire, *Correspondance. Livres I - V*, texte établi et traduit par André Loyen, 4e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 199, 2023 (édition originale : 1970).

Sidoine Apollinaire, *Poèmes*, texte établi et traduit par André Loyen, 2e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », 2002 (édition originale : 1961).

Suétone :

Suétone, *Vie des douze Césars. César, Auguste*, texte établi et traduit par Henri Ailloud, 8e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 67, 2007 (édition originale : 1981).

Tacite :

Tacite, *Dialogue des orateurs*, texte établi par Henri Goelzer et traduit par Henri Bornecque, 8e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 87, 2010 (édition originale : 1936).

Varron :

Varron, *On the Latin language. Books V - VII*, translated by Roland G. Kent, Cambridge, Mass., Harvard University Press, coll. « The Loeb classical library », no 333, 2006 (édition originale : 1938).

Varron, *La langue latine. Livre VI*, texte établi et traduit par Pierre Flobert, 2e éd., Paris, Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 273, 2003 (édition originale : 1985).

Varron, *La langue latine. Livre VII*, texte établi et traduit par Pierre Flobert, Paris, les Belles lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 425, 2019.

Varron, *La langue latine*, texte établi et traduit par Guillaume Bonnet, Paris, les Belles lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 441, 2024.

Varron, *Economie rurale. Livre III*, texte établi et traduit par Charles Guiraud, Paris, Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France série latine », no 338, 1978.

M. Terenti Varronis Liber De Philosophia *: Ausgabe und Erklärung der Fragmente*, texte établi par Günter Langenberg, Thèse de doctorat, Cologne, Universität zu Köln, 1959.

M. Terenti Varronis Saturarum Menippearum reliquiae, recensuit, prolegomena scripsit, appendicem adiecit Alexander Riese, Lipsiae, B. G. Teubner, 1865.

Vitruve :

Vitruve, *De l'architecture. Livre I*, texte établi et traduit par Philippe Fleury, 2e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France Série latine », no 292, 2023 (édition originale : 1990).

Vitruve, *De l'architecture. Livre III*, texte établi et traduit par Pierre Gros, 2e tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », no 290, 2002 (édition originale : 1990).

Collectif :

NOVOKHATKO Anna, *The invectives of Sallust and Cicero : critical edition with introduction, translation, and commentary*, Berlin-New York, De Gruyter, coll. « Sozomena », no 6, 2009.

HUMBERT Michel, *La loi des XII tables : édition et commentaire*, Rome, École française de Rome, coll. « Sources et documents », no 7, 2018.

FUNAIOLI Gino, *Grammaticae Romanae Fragmenta*, Editio stereotypa editionis anni MCMVII., Stuttgart, B. G. Teubner, 1969.

2. Littérature secondaire

2.1. *Outils et Dictionnaires*

CASSIN Barbara (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert : Seuil, 2004.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, coll. « Librairie Klincksieck. Série linguistique », no 20, 2009.

ERNOUT Alfred, Antoine MEILLET et Jacques ANDRE, *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1994.

GOULET Richard (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, coll « Brepolis Encyclopaedias », sept volumes, 1989-2018.

GUILLAUMIN Jean-Yves, *Dictionnaire de la terminologie latine ancienne de l'arithmétique et de la géométrie*, Paris, les Belles lettres, 2020.

JARRETY Michel (éd.), *Lexique des termes littéraires*, Paris, Librairie Générale Française, 2001.

LE BOEUFFLE André, *Astronomie, astrologie : lexique latin*, Paris, Picard, 1987.

LE BOEUFFLE André, *Les noms latins d'astres et de constellations*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection d'Études Anciennes », 1977.

SAUSY Lucien, *Grammaire latine complète*, Nouvelle éd. en couleurs, Paris, Éditions Eyrolles, 2023 (édition originale : 2010).

2.2. *Études contemporaines*

ADAM James, *The Republic of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, vol. 2/2.

ADAMS J. N., *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

AGACHE Sylvie, « La villa comme image de soi (Rome antique, des origines à la fin de la République) », dans Perrine Galand-Hallyn et Carlos Lévy, *La villa et l'univers familial dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Paris, PUPS, coll. « Rome et ses renaissances », 2008, p. 15-44.

ALESSE Francesca, « Panétius de Rhodes », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 2012, vol. V, p. 131-138.

ARLI Merve, *La matière, l'âme et le monde dans la critique aristotélicienne du* Timée *de Platon*, Thèse de doctorat, Paris, Paris 1 - Panthéon Sorbonne, 2021.

ATKINS Jed W., « L'argument du *De Republica* et le *Songe de Scipion* », *Les Études philosophiques*, vol. 4, 2011, p. 455-469.

AUBENQUE Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2013.

AUBERT-BAILLOT Sophie, *Le grec et la philosophie dans la correspondance de Cicéron*, Turnhout, Brepols, coll. « Philosophie hellénistique et romaine », nº 12, 2021.

AUBERT-BAILLOT Sophie, « De la φρόνησις à la *prudentia* », *Mnemosyne*, vol. 68, 2015, p. 68-90.

AUVRAY-ASSAYAS Clara, « Cosmology, Theology, and Religion », dans Jed W. Atkins et Thomas Bénatouïl (éd.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Companions to Philosophy », 2021, p. 120-133. Cambridge Core.

AUVRAY-ASSAYAS Clara, « Quel concept grec traduit essentia ? Contribution préliminaire à une histoire critique du lexique philosophique latin », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, nº 18-19, 2021, p. 91-102.

AUVRAY-ASSAYAS Clara, « Lectures néoplatoniciennes de Cicéron : le témoignage du manuscrit Reg. Lat. 1762 de la Bibliothèque Vaticane », dans Gernot Michael Müller et Fosca Mariani Zini (éd.), *Philosophie in Rom - Römische Philosophie ? : Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven*, De Gruyter, Berlin-Boston, coll. « Beiträge zur Altertumskunde », nº 358, 2018, p. 491-500.

AUVRAY-ASSAYAS Clara, « Usages d'Aristote par Cicéron. Sur quelques modalités de la réception de la théologie attribuée au *Peri Philosophias* », dans Fabienne Baghdassarian et Gweltaz Guyomarc'h (éd.), *Réceptions de la théologie aristotélicienne. D'Aristote à Michel d'Éphèse*, Peeters, Louvain-la-Neuve, coll. « Aristote : traductions et études », 2017, p. 107-122.

AUVRAY-ASSAYAS Clara, « Le dialogue cicéronien ou le livre éloquent », dans Sandrine Dubel et Sophie Gotteland (éd.), *Formes et genres du dialogue antique*, Bordeaux Pessac, Ausonius éditions, coll. « Scripta antiqua », nº 71, 2015, p. 127-136.

AUVRAY-ASSAYAS Clara, « Qui est Hadoard ? Une réévaluation du manuscrit Reg. Lat. 1762 de la Bibliothèque Vaticane », *Revue d'histoire des textes*, nº 8, 2013, p. 307-338.

AUVRAY-ASSAYAS Clara, *Cicéron*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir », nº 37, 2006.

AUVRAY-ASSAYAS Clara, « Les "installations" grecques dans les dialogues de Cicéron. », dans Emmanuelle Valette-Cagnac et Florence Dupont (éd.), *Façons de parler grec à Rome*, Belin, Paris, coll. « L'Antiquité au Présent », 2005, p. 211-227.

AUVRAY-ASSAYAS Clara, « Réécrire Platon ? Les enjeux du dialogue chez Cicéron », dans Frédéric Cossutta et Michel Narcy, *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Jérôme Millon, Grenoble, coll. « Horos », 2001, p. 237-255.

AUVRAY-ASSAYAS Clara, « Le lexique platonicien "au contact" de ses traductions latines », dans Alain Blanc et Alain Christol (éd.), *Langues en contact dans l'Antiquité : aspects lexicaux ; actes du colloque de Rouenlac III*, Nancy, Association pour la Diffusion de la Recherche sur l'Antiquité, coll. « Etudes anciennes », 1999, p. 3-14.

AUVRAY-ASSAYAS Clara, « Les constructions doxographiques de *De natura deorum* et la réflexion cicéronienne sur la physique », dans Carlos Lévy (éd.), *Le Concept de nature à Rome : la physique*, Paris, Presses de l'Ecole normale supérieure, coll. « Études de littérature ancienne », nº 6, 1996, p. 67-83.

BABUT Daniel, *La religion des philosophes grecs : de Thalès aux stoïciens*, Paris, les Belles lettres, coll. « Anagôgê », nº 12, 2019.

BADER Françoise, *Les composés grecs du type de demiourgos*, Klincksiek, Paris, coll. « Études et commentaires », nº 57, 1965.

BAGHDASSARIAN Fabienne, *La question du divin chez Aristote : discours sur les dieux et science du principe*, Louvain, Peeters, coll. « Aristote : traductions et études », 2016.

Version remaniée d'une thèse de doctorat : BAGHDASSARIAN Fabienne, *La question du divin dans la philosophie aristotélicienne*, Thèse de doctorat, Lyon, Université Jean Moulin - Lyon III, 2011.

BAKHOUCHE Béatrice, « Augustus, les astres et la mutation de l'autorité à Rome », *Revue des Études Anciennes*, vol. 114, nº 1, 2012, p. 47-72.

BAKHOUCHE Béatrice, *L'astrologie à Rome*, Louvain Paris Sterling, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », nº 29, 2002.

BAKHOUCHE Béatrice, *Les textes latins d'astronomie : un maillon dans la chaîne du savoir*, Louvain Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », nº 6, 1996.

BALANSARD Anne, *« Technè » dans les* Dialogues *de Platon : l'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia-Verlag, coll. « International Plato studies », Vol. 14, 2001.

BALBO Andrea, « Quelques estimations sur la présence de Pythagore dans les écrits de Cicéron : les œuvres de 56-54 avant J.-C. », dans Sylvie Franchet d'Espèrey et Carlos Lévy (éd.), *Les présocratiques à Rome*, Paris, PUPS, coll. « Rome et ses renaissances », 2018, p. 85-115.

BALTES Matthias, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Leiden, E. J. Brill, coll. « Philosophia antiqua », 1976.

BARAZ Yelena, *A written republic : Cicero's philosophical politics*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

BARNES Johnathan, « Antiochus of Ascalon », dans Johnathan Barnes et Miriam Tamara Griffin (éd.), *Philosophia Togata I : Essays on Philosophy and Roman society*, Oxford, Clarendon Press, 1989, vol. I/II, p. 51-96.

BARNES Jonathan, « Roman Aristotle », dans Jonathan Barnes et Miriam Tamara Griffin (éd.), *Plato and Aristotle at Rome*, Clarendon Press, Oxford, coll. « Philosophia togata », II, 2007.

BASTIT Michel, « Du démiurge au premier moteur. Essai autour du démiurge platonicien », *Méthexis*, vol. 16, Brill, 2003, p. 23-42. JSTOR.

BEGEMANN Elisabeth, « Determinism, Fate, and Responsibility », dans Jed W. Atkins et Thomas Bénatouïl (éd.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Companions to Philosophy », 2021, p. 134-149. Cambridge Core.

BELLORIO Fabio, « Nuove prospettive sul *De fato* di Cicerone », *Ciceroniana on line*, Ciceroniana on line, 2021, p. 81-120.

BENATOUÏL Thomas, « Entre sophistique, scepticisme et platonisme. Le discours de Philus et de Carnéade sur la justice dans le *De re publica* », dans Stéphane Marchand et Diego E. Machuca (éd.), *Les Raisons du doute. Études sur le scepticisme antique*, Classiques Garnier, Paris, coll. « Etudes de philosophie », nº 10, 2019, p. 181-212.

BENATOUÏL Thomas, « Speusippe et Xénocrate ont-ils systématisé la cosmologie du *Timée* ? », dans Marc-Antoine Gavray et Alexandra Michalewski (éd.), *Les principes cosmologiques du platonisme : origines, influences et systématisation*, Turnhout, Brepols, coll. « Monothéismes et philosophie », nº 23, 2017, p. 19-38.

BENATOUÏL Thomas, « L'*aponia* divine entre physique, éthique et théologie chez Aristote et dans le Lycée », dans Cristina Cerami (éd.), *Nature et sagesse : les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne. Recueil de textes en hommage à Pierre Pellegrin*, Louvain-la-Neuve, Peeters, coll. « Aristote, traductions et études », 2014, p. 365-386.

BENVENISTE Émile, « Latin *tempus* », dans Albertini Eugène, Benveniste Émile, Bloch Jules, Grenier Albert et Eugène Albertini (éd.), *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*, Paris, Klincksieck, 1940, p. 11-16.

BENVENISTE Émile, « Expression indo-européenne de l'éternité », *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, nº 38, 1937, p. 103-112.

BENVENISTE Émile, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris, Librairie Adrien-Maisonneuve, 1935.

BENFERHAT Yasmina, « Longinus (C. Cassius) », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 2005, vol. IV, p. 113-116.

BERMAN Antoine, « De la translation à la traduction », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 1, nº 1, 1988, p. 23-40.

BESNIER Bernard, « La nature dans le livre II du *De natura deorum* », dans Carlos Lévy (éd.), *Le Concept de nature à Rome : la physique*, Paris, Presses de l'Ecole normale supérieure, coll. « Études de littérature ancienne », nº 6, 1996, p. 127-175.

BETTINI Maurizio, *Vertere : un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino, G. Einaudi, coll. « Piccola biblioteca Einaudi », nº 573, 2012.

BIANAY Marita, *Atticus et ses amis : Étude sur une politique de l'ombre au dernier siècle de la République*, Thèse de doctorat, Montpellier, Université Paul Valéry Montpellier III, 2014.

BISCHOFF Bernard, « Hadoardus and the manuscripts of classical authors from Corbie », dans Sesto Prete, *Didascaliæ, studies in honor of Anselm M. Albareda*, B.M. Rosenthal, New-York, 1961, p. 41-57.

BISHOP Caroline, *Cicero, Greek learning, and the making of a Roman classic*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

BLANDENET Maëlys, « Dialogue et traité technique : le dispositif didactique et ses enjeux dans *L'Économie rurale* de Varron », *Cahiers des études anciennes*, LXI, 2024 (en ligne : http://journals.openedition.org/etudesanciennes/3902 ; consulté le 21 août 2024).

BONAZZI Mauro, « Héraclite, l'Académie et le platonisme : une confrontation entre Cicéron et Plutarque », dans Sylvie Franchet d'Espèrey et Carlos Lévy (éd.), *Les présocratiques à Rome*, Paris, PUPS, coll. « Rome et ses renaissances », 2018, p. 129-142.

BONAZZI Mauro, « Antiochus and Platonism », dans David N. Sedley (éd.), *The philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 307-333.

BONAZZI Mauro, « Continuité et rupture entre l'Académie et le platonisme », *Études platoniciennes*, nº 3, 2006, p. 231-244.

BORGEAUD Philippe et Francesca PRESCENDI, « Religion et polythéisme dans l'Antiquité », dans Philippe Borgeaud et Francesca Prescendi (éd.), *Religions antiques : une introduction comparée, Égypte, Grèce, Proche-Orient, Rome*, Genève Paris, Labor et fides, 2008, p. 11-29.

BOS A. P., *Cosmic and meta-cosmic theology in Aristotle's lost dialogues*, Leiden, Brill, coll. « Brill's studies in intellectual history », v. 16, 1989.

BOS A. P., « A double theology in Aristotle *De Philosophia* fr. 26 Ross », dans A. P. Bos, *Cosmic and meta-cosmic theology in Aristotle's lost dialogues*, Leiden, Brill, coll. « Brill's studies in intellectual history », v. 16, 1989, p. 185-200.

BOUDON-MILLOT Véronique, « Un traité perdu de Galien miraculeusement retrouvé, le Sur l'inutilité de se chagriner : texte grec et traduction française », dans Véronique Boudon-Millot, Caroline Magdelaine et Alessia Guardasole (éd.), *La science médicale antique : nouveaux regards. Études réunies en l'honneur de Jacques Jouanna*, Paris, Beauchesne, coll. « Bibliothèque historique et littéraire », 2007, p. 73-123.

BOUQUET Jean, *Le songe dans l'épopée latine d'Ennius à Claudien*, Bruxelles, Editions Latomus, coll. « Collection Latomus », nº 260, 2001.

BOUREAU Mai-Lan, « Aristote contre les "faiseurs de monde" : enjeux de la cosmologie dans le système naturel d'Aristote », *Les Études philosophiques*, n° 125, vol 2, 2018, p. 205-226.

BOUTIN Renaud, « Quand Démosthène parle latin. Le rôle des orateurs grecs dans la définition cicéronienne de l'éloquence », dans Emmanuelle Valette-Cagnac et Florence Dupont (éd.), *Façons de parler grec à Rome*, Belin, Paris, coll. « L'Antiquité au Présent », 2005, p. 135-174.

BOWEN Alan C., *Simplicius on the planets and their motions : in defense of a heresy*, Leiden, Brill, coll. « Philosophia antiqua », Vol. 133, 2013.

BOYANCE Pierre, « Cicéron et les semailles d'âme du Timée (*De legibus*, I, 24) », *Comptes-rendus des séances de l'année - Académie des inscriptions et belles-lettres*, vol. 104, nº 1, 1960, p. 283-289.

BOYANCE Pierre, « Sur le Songe de Scipion », *L'Antiquité Classique*, vol. 11, nº 1, L'Antiquité Classique, 1942, p. 5-22.

BRAGUE Rémi, *Du temps chez Platon et Aristote : quatre études*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 1982.

BRENNAN Tad, « Stoic Moral Psychology », dans Brad Inwood (éd.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Companions to Philosophy », 2003, p. 257-294.

BRISSON Luc, « The Intellect and the cosmos : The demiurge in the *Timaeus* », *Methodos*, nº 16, 2016 (DOI : 10.4000/methodos.4463).

BRISSON Luc, « Why is the *Timaeus* Called an Eikôs Muthos and an Eikôs Logos ? », dans Catherine Collobert, Pierre Destrée et Francisco J. Gonzalez (éd.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden ; Boston, Brill, coll. « Mnemosyne supplements », nº 337, 2012, p. 369-391.

BRISSON Luc, « Platon, Pythagore et les Pythagoriciens », dans Monique Dixsaut et Aldo Brancacci (éd.), *Platon, source des présocratiques. Explorations*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2002, p. 21-46.

BRISSON Luc, « Présentation », *Les Études philosophiques*, nº 1, Presses Universitaires de France, 1998, p. 1-9. JSTOR.

BRISSON Luc, « Usages et fonctions du secret dans le pythagorisme ancien », dans Luc Brisson, *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot, Variorum, coll. « Variorum collected studies series », nº 476, 1995, p. 87-101.

BRISSON Luc, « Critias », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 1994, vol. II, p. 512-520.

BRISSON Luc, « La *Lettre VII* de Platon, une autobiographie ? », dans Marie-Françoise Baslez, Philippe Hoffmann et Laurent Pernot (éd.), *L'invention de l'autobiographie : d'Hésiode à Saint Augustin*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, coll. « Études de littérature ancienne », nº 5, 1993, p. 37-46.

BRISSON Luc, « Les théogonies orphiques et le papyrus de Deverni : notes critiques », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 202, nº 4, Armand Colin, 1985, p. 389-420. JSTOR.

BRISSON Luc, *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe ?*, Paris, La Découverte, 1982.

BRISSON Luc, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon : un commentaire systématique du* Timée *de Platon*, Paris, Klincksieck, coll. « Publications de l'Université de Paris X : Nanterre. Lettres et sciences humaines. Série A : Thèses et travaux », nº 23, 1974.

BRITTAIN Charles et Peter OSORIO, « The Ciceronian Dialogue », dans Jed W. Atkins et Thomas Bénatouïl (éd.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Companions to Philosophy », 2021, p. 25-42. Cambridge Core.

BROADIE Sarah, *Nature and Divinity in Plato's* Timaeus, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

BROUGHTON T. Robert S., *The magistrates of the Roman Republic*, Atlanta, Scholar Press, coll. « Philological monographs », nº 15, 1986, vol. III.

BRUMANA Selene I.S., « Osservazioni sul lessico della causalità nel *Timeo* di Cicerone », *Lexicon Philosophicum : International Journal for the History of Texts and Ideas*, nº 9, 2021, p. 153-160.

BURKE Peter, *The polymath : a cultural history from Leonardo da Vinci to Susan Sontag*, New Haven London, Yale University Press, 2020.

BURNYEAT Myles F., « Gods and Heaps », dans Malcolm Schofield et Martha C. Nussbaum (éd.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 315-338.

BURNYEAT Myles F., « ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ », *Rhizai*, II, nº 2, 2005, p. 143-165.

BURNYEAT Myles F., « First Words : A Valedictory Lecture », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, nº 43, 1997, p. 1-20. JSTOR.

BURNYEAT Myles F. et Michael FREDE, *The pseudo-platonic seventh letter*, Dominic Scott (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2015.

CANFORA Luciano, « La première réception de Lucrèce à Rome », dans Annick Monet (éd.), *Le jardin romain : Épicurisme et poésie à Rome*, Villeneuve d'Ascq, CEGES, coll. « Collection UL3 Travaux et recherches », 2003, p. 43-50.

CARCOPINO Jérôme, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, l'Artisan du livre, 1926.

CENTRONE Bruno, « Hicétas de Syracuse », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 2000, vol. III, p. 681.

CENTRONE Bruno, « Archytas de Tarente », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 1989, vol. I, p. 339-342.

CHARLES-LAFORGE Marie-Odile, « Les cultes privés chez les Romains (IIIe s. avant – IIIe s. après J.-C.) », *Pallas*, nº 111, 7 novembre 2019, p. 171-197.

CHARLES-LAFORGE Marie-Odile, « Lares, Génie et Pénates : les divinités du foyer, figures identitaires ? », dans Maëlys Blandenet, Clément Chillet et Cyril Courrier (éd.), *Figures de l'identité*, Lyon, ENS Éditions, 2010, p. 195-226.

CHERNISS Harold, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, John Hopkins Press, 1944.

CIANO Nunzia, *Gli Aratea di Cicerone : saggio di commento ai frammenti di tradizione indiretta con approfondimenti a luoghi scelti (frr. 13 e 18)*, Bari, Edipuglia, coll. « Quaderni di "Invigilata lucernis" », nº 47, 2019.

CLAGHORN George S., *Aristotle's Criticism of Plato's* Timaeus, The Hague, Springer Dordrecht, 1954.

CLAVEL Victor-Émile, *De M. T. Cicerone Graecorum Interprete*, Paris, Hachette, 1868.

CODOÑER Carmen, « Nommer les formes de connaissances en latin : Cicéron », dans Béatrice Bakhouche, Michel Fartzoff et Jacques Jouanna (éd.), *L'homme et la science*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 481-511.

COPELAND Rita, *Rhetoric, hermeneutics, and translation in the Middle Ages : academic traditions and vernacular texts*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, coll. « Cambridge studies in medieval literature », nº 11, 1991.

CORBEILL Anthony, « Education in the Roman Republic : Creating Traditions », dans Yun Lee Too (éd.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden ; Boston, Brill, 2001, p. 261-287.

CORNFORD Francis M., *Plato's Cosmology : The « Timaeus » of Plato*, London, Routledge & K. Paul, 1956.

CORNFORD Francis M., *Plato's Theory of knowledge*, London, Routledge & K. Paul, 1935.

COURCELLE Pierre, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Éditions de Boccard, 1948.

COURTINE Jean-François, *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2003.

CUSSET Christophe, « Aratos et le stoïcisme », *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXIe siècle*, nº 1, 2011 (en ligne : http://journals.openedition.org/aitia/131 ; consulté le 12 juillet 2024).

DAUDE Jean, « Les substantifs abstraits de qualité », dans Chantal Kircher-Durand (éd.), *Grammaire fondamentale du latin. Tome IX. Création lexicale : la formation des noms par dérivation suffixale*, Louvain, Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », nº 32, 2002, p. 225-305.

DE GIORGIO Jean-Pierre, « Auditeurs et personnages muets dans le dialogue : quelques remarques sur la définition d'un genre réinvesti à Rome », dans Sophie Gotteland et Sandrine Dubel (éd.), *Formes et Genres du dialogue antique*, Ausonius Editions, Bordeaux, coll. « Scripta Antiqua », nº 71, 2015, p. 107-126.

DEGRAFF Thelma B., « Plato in Cicero », *Classical Philology*, vol. 35, nº 2, 1940, p. 143-153.

DELLA CASA Adriana, *Nigidio Figulo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1962.

DENYER Nicholas, « The Seventh Letter », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 51, 2016, p. 283-292.

DESCLOS Marie-Laurence, *Aux marges des dialogues de Platon : essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Grenoble, J. Millon, coll. « Collection Horos », 2003.

DES PLACES Édouard, « L'équivalence *kerannymai-temperari* », *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, vol. 16, 1942, p. 143-145.

DI MEGLIO Alessandra, *Il* De Fato *di Cicerone : un commento tematico*, Ururi, Al segno di fileta, coll. « Antiquitates », 2019.

DICKS David Reginald, *Early Greek astronomy to Aristotle*, dans *Early Greek astronomy to Aristotle*, Ithaca, N.Y, Cornell University Press, coll. « Aspects of Greek and Roman life », 1970.

DILLON John M., « The *Timaeus* in the Old Academy », dans John M. Dillon, *The Platonic heritage : further studies in the history of Platonism and early Christianity*, Farnham, Ashgate Variorum, coll. « Variorum collected studies series », 2012, p. 80-94.

DILLON John M., *The Middle Platonists : 80 B.C. to A.D. 220*, Revised edition, Ithaca, N.Y, Cornell University Press, 1996.

DOMENICUCCI Patrizio, « La previsione astrologica attribuita a Nigidio Figulo in Luc. I, 639-70 », *Schol(i)a*, vol. 5, nº 3, 2003, p. 85-106.

DONNAY Guy, « Le système astronomique de Platon », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 38, nº 1, 1960, p. 5-29.

DORANDI Tiziano, « "Editori" antichi di Platone », *Antiquorum Philosophia*, nº 4, 2010, p. 161-174. Réédité dans Tiziano DORANDI, Et in aliena castra *: dieci contributi di un filologo alla storia del pensiero antico*, Francesco Verde et Emidio Spinelli (éd.), Roma, Tab Edizioni, coll. « Doxai Testi e studi di filosofia antica », 2024, p. 73-94.

DORANDI Tiziano, « Cratippe de Pergame », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 1994, vol. II, p. 501-503.

DORANDI Tiziano, « Carnéade de Cyrène », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 1994, vol. II, p. 224-227.

DORANDI Tiziano, *Storia dei filosofi. Platone e l'Academia (PHerc. 1021 e 164)*, Napoli, Bibliopolis, coll. « La Scuola di Epicuro », nº 12, 1991.

DORANDI Tiziano, « Arcésilas de Pitane », dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias » dirigée par Richard Goulet, 1989, vol. I, p. 326-330.

DOWSON Christopher J., Philosophia translata*. The development of Latin philosophical vocabulary through translation from Greek : a case study approach*, Leiden ; Boston, Brill, coll. « Mnemosyne supplements », nº 477, 2023.

DOWSON Christopher J., « The Social Networking Function of Cicero's Prefaces to the Philosophical Works », *Philologus*, vol. 167, nº 1, 2023, p. 22-45.

DUBUISSON Michel, *Le latin de Polybe. Les implications historiques d'un cas de bilinguisme*, Paris, Klincksieck, coll. « Études et commentaires », nº 96, 1985.

DUCOS Michèle, « Rabirius », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 2012, vol. V, p. 1795.

DUCOS Michèle, « Papirius Paetus », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 2012, vol. V, p. 146.

DUCOS Michèle, « Nigidius Figulus », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 2005, vol. IV, p. 703-712.

DUCOS Michèle, « Atticus (T. Pomponius) », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Editions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 1989, vol. I, p. 662-664.

DUCOS Michèle, « C. Amafinius », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 1989, vol. I, p. 154-155.

DUGAN John, *Making a new man : Ciceronian self-fashioning in the rhetorical works*, New York, Oxford University Press, 2005.

DUHEM Pierre, *Le système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Librairie scientifique A. Hermann et fils, 1913, vol. Tome I/X.

DUPONT Florence, *Histoire littéraire de Rome : de Romulus à Ovide une culture de la traduction*, Malakoff, Armand Colin, coll. « Collection U », 2022.

ECO Umberto, *Dire presque la même chose : expériences de traduction*, Myriem Bouzaher (trad.), Paris, Grasset, 2007.

ECO Umberto, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Manganaro Jean-Paul et Dubroca Danielle (trad.), Paris, Éditions du Seuil, coll. « Faire l'Europe », 1994.

ENGELBRECHT August, « Zu Ciceros Übersetzung aus dem Platonischen Timaeus », *Wiener Studien*, nº 34, 1912, p. 216-226.

ENGELS David, « Cicéron comme proconsul en Cilicie et la guerre contre les Parthes », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 86, nº 1, 2008, p. 23-45.

ENGELS David, *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.) : Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart, F. Steiner, coll. « Geschichte », nº 22, 2007.

FEENEY Denis C., *Beyond Greek : the beginnings of Latin literature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2016.

FERRARI Franco, « La relation insaisissable : images et métaphores dans l'ontologie de Platon », dans Elsa Grasso et Anca Vasiliu (éd.), *Platon et la pensée de l'image*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2023, p. 63-83.

FERRARI Franco, « L'esegesi medioplatonica del *Timeo* : metodi, finalità, risultati », dans *Il Timeo. Esegesi greche, arabe, latine*, Pisa, Pisa University Press, coll. « Greco, arabo, latino Studi », 2015, p. 81-131.

FERRARY Jean-Louis, *Philhellénisme et impérialisme : aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, 2e éd., Rome, Paris, École française de Rome, coll. « Classiques », 2014 (édition originale : 1988).

FERRARY Jean-Louis, « Réponse à Carlos Lévy », dans Clara Auvray-Assayas et Daniel Delattre, *Cicéron et Philodème : la polémique en philosophie*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, coll. « Études de littérature ancienne », nº 12, 2001, p. 77-84.

FERRARY Jean-Louis, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Rome, École française de Rome, coll. « Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome », nº 271, 1988.

FERRERO Leonardo, *Storia del pitagorismo nel mondo romano : dalle origini alla fine della Repubblica*, Torino, Fondazione Parini-Chirio, coll. « Sapientia », nº 2, 1955.

FESTUGIÈRE André, « Le sens philosophique du mot aiôn », *La parola del passato*, nº 4, 1949, p. 172-189.

FILIPPETTI Andrea, *Cicerone,* Il fato *: testo latino a fronte*, Milano, Rusconi Libri, coll. « Classici greci e latini », 2020.

FOHLEN Georges (éd.), *Tusculanes. Tome II : Livres III-V*, Jules Humbert (trad.), 5e éd., Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France Série Latine », 2011.

FORTENBAUGH William Wall et Elizabeth E. Pender (éd.), *Heraclides of Pontus : discussion*, New Brunswick, Transaction Publishers, coll. « Rutgers university studies in classical humanities », nº 15, 2009.

FOX Matthew, « Cicero and the Evolution of Philosophical Dialogue », dans David Konstan, Myrto Garani et Gretchen Reydams-Schils (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2023, p. 159-172.

FOX Matthew, « Heraclides of Pontus and the philosophical dialogue », dans William Wall Fortenbaugh et Elizabeth E. Pender (éd.), *Heraclides of Pontus : discussion*, New Brunswick, Transaction Publishers, coll. « Rutgers university studies in classical humanities », nº 15, 2009, p. 41-67.

FRANK Erich, *Plato und die sogenannten Pythagoreer : ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*, Halle, Niemeyer, 1923.

FREYBURGER Gérard, Marie-Laure Freyburger-Galland et Jean-Christian Tautil, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, 2e éd. revue et corrigée, Paris, les Belles lettres, coll. « Realia », 2006.

FRIES Carl, « Untersuchungen zu Ciceros Timäus (Schluss) », *Rheinisches Museum für Philologie*, nº 55, 1900, p. 18-54.

FRIES Carl, « Untersuchungen zu Ciceros Timäus », *Rheinisches Museum für Philologie*, nº 54, 1899, p. 555-592.

FRONTEROTTA Francesco, « Une énigme platonicienne : la question des doctrines non-écrites », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 11, nº 2, 1993, p. 115-157.

FUHRMANN Manfred, « *Obscuritas*. Das Problem der Dunkelheit in der rhetorischen und literarästhetischen Theorie der Antike », dans Wolfgang Iser (éd.), *Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion : Lyrik als Paradigma der Moderne*, Munich, W. Fink, coll. « Poetik und Hermeneutik », II, 1966, p. 47-72.

FUNAIOLI Gino, « Staberius Eros 4 », in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II. Reihe, III A, p. 1924-1925

FÜNDLING Jörg, Werner Eck et Peter L. Schmidt, « Nonius », dans *Brill's New Pauly Online*, Leyde, Brill, 2006. Publisher-place: Leiden, The Netherlandspublisher: Brill.

FURLEY David J., « Aristotelian Material in Cicero's *De natura deorum* », dans William W. Fortenbaugh et Peter Steinmetz (éd.), *Cicero's knowledge of the Peripatos*, New Brunswick, N.J., U.S.A, Transaction Publishers, coll. « Rutgers University studies in classical humanities », v. 4, 1989, p. 201-219.

GARCIA-HERNANDEZ Benjamín, « Homonimia y polisemia en la familia de *uelle* : *inuitus* "contra la uoluntad" y "uoluntad" antes que "fuerza" en *uis* y *uindex* », *Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout (De Lingua Latina)*, nº 22, 2022 (en ligne : https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03777409).

GARBARINO Giovanna, *Roma e la filosofia greca dalle origine alla fine del II secolo a.C.*, Turin, Paravia, coll. « Historica politica philosophica », nº 6, 1973.

GAVOILLE Élisabeth, « *Ars* et τέχνη : étude sémantique comparée », dans Carlos Lévy, Bernard Besnier et Alain Gigandet (éd.), Ars et ratio *: sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine. Actes du colloque international organisé à Créteil, Fontenay et Paris du 16 au 18 octobre 1997*, Bruxelles, Latomus, coll. « Collection Latomus », nº 273, 2003, p. 49-60.

GAVOILLE Élisabeth, Ars *: étude sémantique de Plaute à Cicéron*, Louvain Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », nº 17, 2000.

GAWLICK Günter et Woldemar Görler, « Cicero », dans Hellmut Flashar (éd.), *Die Philosophie der Antike*, Basel, Schwabe & co. Verlag, 1994, vol. Bd. 4 : Die Hellenistiche Philosophie, p. 991-1168.

GEE Emma, *Aratus and the astronomical tradition*, New York, Oxford University Press, 2013.

GENETTE Gérard, *Seuils*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1987.

GILDENHARD Ingo, *Paideia Romana : Cicero's Tusculan disputations*, Cambridge, Cambridge philological society, 2007.

GLUCKER John, « Cicero as Translator and Cicero in translation », *Philologica*, nº 10, 2015, p. 37-53.

GLUCKER John, « Cicero's remarks on translating philosophical terms : some general problems. », *Greek into Latin from Antiquity to nineteenth century*, 2012, p. 37-96.

GLUCKER John, « *Probabile*, *verisimile*, and related terms », dans J. G. F. Powell (éd.), *Cicero the Philosopher : twelve papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 115-143.

GLUCKER John, « Cicero's philosophical affiliations », dans J. M. Dillon et A. A. Long (éd.), *The Question of « Eclecticism » : Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley/London, University of California Press, coll. « Hellenistic Culture and Society », 1988, p. 34-69.

GLUCKER John, *Antiochus and the late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, coll. « Hypomnemata », nº 56, 1978.

GODINOT Enzo, « L'indifférence et la vertu : Pyrrhon d'après Cicéron », *Ciceroniana on line*, Vol. 7 No. 1, 2023, p. 159-183.

GÖRLER Woldemar, « Zum literarischen Charakter und zur Struktur der *Tusculanae Disputationes* », dans Woldemar Görler, *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, Leiden ; Boston, Brill, coll. « Philosophia antiqua », nº 95, 2004.

GÖRLER Woldemar, « Silencing the troublemaker : *De legibus* I, 39 and the continuity of Cicero's scepticism », dans J. G. F. Powell (éd.), *Cicero the Philosopher : Twelve Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 85-113.

GORMAN Robert, *The Socratic method in the dialogues of Cicero*, Stuttgart, Franz Steiner, coll. « Palingenesia », Bd. 86, 2005.

GOTTSCHALK Hans Benedikt, *Heraclides of Pontus*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

GOULET Richard, « Andronicus de Rhodes », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 1989, vol. I, p. 200-202.

GOULET Richard et Yves LEHMANN, « Varro (Marcus Terentius) », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 2018, vol. VII, p. 94-133.

GOURINAT Jean-Baptiste, « Cicéron fondateur du probabilisme ? Remarques sur l'emploi du terme *probabilis* chez Cicéron », dans Perrine Galand-Hallyn et Ermanno Malaspina (éd.), *Vérité et apparence: mélanges en l'honneur de Carlos Lévy offerts par ses amis et ses disciples*, Turnhout, Brepols Publishers, coll. « Latinitates », nº 8, 2016, p. 257-268.

GOURINAT Jean-Baptiste, « Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens », *Philosophie antique*, nº 12, 2012, p. 43-88.

GOURINAT Jean-Baptiste, « "Le Platon de Panétius" : À propos d'un témoignage inédit de Galien », *Philosophie antique*, nº 8, 2008, p. 139-151.

GRAVER Margaret, *Cicero on the emotions : Tusculan disputations 3 and 4*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

GREGORY Andrew, « Pythagoras and Plato », dans Paul T. Keyser et John Scarborough (éd.), *Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 146-170.

GREGORY Andrew, *Plato's philosophy of science*, London, Duckworth, 2000.

GRELLARD Christophe, « Le rite et la raison : Scepticisme, droit et religion selon le Cotta de Cicéron », dans Stéphane Marchand et Diego E. Machuca (éd.), *Les raisons du doute. Études sur le scepticisme antique*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 213-237.

GRIFFIN Miriam, « The composition of the *Academica* : motives and versions », dans Brad Inwood et Jaap Mansfeld (éd.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's* Academic Books, Leiden ; New-York ; Köln, Brill, coll. « Philosophia antiqua », nº 76, 1997, p. 1-35.

GRILLI Alberto, « Il piano degli scritti filosofici di Cicerone », *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 26, nº 3, FrancoAngeli srl, 1971, p. 302-305. JSTOR.

GRIMAL Pierre, « Caractères Généraux du dialogue romain. De Lucilius à Cicéron », *L'information littéraire*, nº 7, 1955, p. 192-198.

GUERIN Charles, « *Genus dialogorum meorum* : formes et enjeux du dialogue dans le *De oratore* de Cicéron », dans Sophie Conte et Sandrine Dubel (éd.), *L'écriture des traités de rhétorique des origines grecques à la Renaissance*, Pessac, Ausonius Éditions, coll. « Scripta antiqua », nº 87, 2016, p. 59-77.

GUERIN Charles, « *Oratorum bonorum duo genera sunt*. La définition de l'excellence stylistique et ses conséquences théoriques dans le *Brutus* », dans Sophie Aubert-Baillot et Charles Guérin (éd.), *Le* Brutus *de Cicéron : rhétorique, politique et histoire culturelle*, Leiden ; Boston, Brill, coll. « Mnemosyne supplements : monographs on Greek and Latin language and literature », volume 371, 2014, p. 161-189.

GUERIN Charles, Persona *: l'élaboration d'une notion rhétorique au Ier siècle av. J.-C*, Paris, Vrin, coll. « Textes et traditions », nº 18, 2009.

GUILLAUMONT François, *Le* De divinatione *de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Bruxelles, Éditions Latomus, coll. « Collection Latomus », v. 298, 2006.

GUTAS Dimitri, « Platon, les écrits », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 2012, vol. V, p. 639-642.

GUTHRIE William Keith Chambers, *A history of Greek philosophy. V. The later Plato and the Academy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

HABINEK Thomas N., *The politics of Latin literature : writing, identity, and empire in ancient Rome*, Princeton, N.J, Princeton University Press, 1998.

HADOT Pierre, « Physique et poésie dans le Timée de Platon », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 33, 1983, p. 113-133.

HARTMANN Lucius, « Die grosse Rede des *Timaios* ein Beispiel wahrer Rhetorik? », dans Chad Jorgenson, Filip Karfík et Štěpán Špinka (éd.), *Plato's* Timaeus*: Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Leiden ; Boston, Brill, coll. « Brill's Plato Studies Series », nº 5, 2020, p. 22-48.

HATINGUAIS Jacqueline, « Sens et valeur de la volonté dans l'humanisme de Cicéron », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, vol. 17, nº 4, 1958, p. 50-69.

HATZIMICHALI Myrto, « The texts of Plato and Aristotle in the first century BC : New Directions for Philosophy », dans Malcolm Schofield (éd.), *Aristotle, Plato and pythagoreanism in the first century BC*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 1-27.

HERMANN Carl Fredrich, *De Interpretatione Timaei Platonis Dialogi a Ciceroni relicta disputatio*, Gottingen, Officina Dietrichiana, 1842.

HIRZEL Rudolf, D*er dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig, S. Hirzel, 1895.

HOENIG Christina, « Translation », dans David Konstan, Myrto Garani et Gretchen Reydams-Schils (éd.), The Oxford Handbook of Roman Philosophy, New-York, Oxford University Press, 2023, p. 293-323.

HOENIG Christina, *Plato's Timaeus and the Latin tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

HUFFMAN Carl A., *Philolaus of Croton : Pythagorean and presocratic - a commentary on the fragments and testimonia with interpretive essays*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1993.

HUMM Michel, *Appius Claudius Caecus : La République accomplie*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2005.

ILDEFONSE Frédérique, « La psychologie de l'action : représentation, impulsion et assentiment », dans Marie-Odile Goulet-Cazé (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, coll. « Textes et traditions », nº 22, 2011, p. 1-71.

INWOOD Brad, *Ethics and human action in early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

IRIGOIN Jean, *La tradition des textes grecs : pour une critique historique*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « L'âne d'or », nº 19, 2003.

JANNONE Antonio, « Les œuvres de jeunesse d'Aristote et les Λόγοι ἐξωτερικοί », *Rivista di cultura classica e medioevale*, I, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1959, p. 197-207.

JOHANSEN Thomas K., « The *Timaeus* on the Principles of Cosmology », dans Gail Fine (éd.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford ; New York, Oxford University Press, coll. « Oxford Handbook series », 2019, p. 285-307.

JONKERS Gijsbert, *The textual tradition of Plato's Timaeus and Critias*, Leiden ; Boston, Brill, coll. « Mnemosyne supplements », nº 400, 2017.

JULIA Marie-Ange, « D'Aiôn à aetas : parenté et transmission », *Revue des Études Latines*, nº 95, 2017, p. 1-23.

KAHN Charles H., *Pythagoras and the Pythagoreans : a brief history*, Indianapolis, Hackett, 2001.

KAIMIO Jorma, *The Romans and the Greek language*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, coll. « Commentationes Humanarum Litterarum », nº 64, 1979.

KAKLAMANOU Eleni, Maria PAVLOU et Antonis TSAKMAKIS (éd.), *Framing the dialogues : how to read openings and closures in Plato*, Leiden ; Boston, Brill, coll. « Brill's Plato studies series », volume 6, 2021.

KARFÍK Filip, *Die Beseelung des Kosmos : Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons* Phaidon *und* Timaios, Berlin-Boston, De Gruyter, coll. « Beiträge zur Altertumskunde », nº 199, 2004.

KIM Lawrence, « Atticism and Asianism », dans Daniel S. Richter et William A. Johnson (éd.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 41-66.

KIRCHER-DURAND Chantal, « Quelques réflexions sur la formation et le sens des "abstraits de qualité" de la famille de *uolo* : *maleuolentia* face à *uoluntas* chez Plaute et Cicéron », *Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout (De Lingua Latina)*, nº 22, 2022 (en ligne : https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03777432).

KNOX Peter E., « Adjectives in *-osus* and Latin Poetic Diction », *Glotta*, vol. 64, nº 1/2, Vandenhoeck & Ruprecht (GmbH & Co. KG), 1986, p. 90-101. JSTOR.

KOTARCIC Ana, « *Cicero Carneadeus* », *Ciceroniana Online*, vol. 8, nº 1, 2024, p. 193-220.

KRISTEVA Julia, « Narration et transformation », *Semiotica*, vol. 1, nº 4, 1969, p. 422-448.

KRÄMER Hans, « La doctrine non écrite de Platon », Alain Pernet (trad.), *Les Études philosophiques*, nº 1, 1998, p. 31-56.

LAMBARDI Noemi, *Il* Timaeus *ciceroniano : arte e tecnica del* vertere, Firenze, F. Le Monnier, coll. « Quaderni di filologia latina », nº 2, 1982.

LAROSE Daniel, « Le démiurge du *Timée* de Platon ou la représentation mythique de la causalité paradigmatique de la forme du dieu », *Méthodos*, nº 16, 2016 (DOI : 10.4000/methodos.4516).

LANDOLFI Luciano, « Cicerone e la φιλία epicurea o le ambiguità del tradurre e del parafrasare », dans Gabriele Giannantoni et Marcello Gigante, *Epicureismo greco e romano : atti del congresso internazionale, Napoli, 19-26 maggio 1993*, Napoli, Bibliopolis, coll. « Elenchos », 25 1-3, 1996, vol. II.

LANG Jörn, « Posidonius d'Apamée », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 2012, vol. V, p. 1481-1501.

LANGENBERG Günter, *M. Terenti Varronis Liber* De Philosophia *: Ausgabe und Erklärung der Fragmente*, Thèse de doctorat, Cologne, Universität zu Köln, 1959.

LECAUDE Peggy, « La notion de puissance : les équivalents latins du grec δύναμις », *Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout (De Lingua Latina)*, nº 9, 2013.

LECAUDE Peggy, *La notion de puissance : les équivalents latins du grec δύναμις*, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, 2010.

LEDENTU Marie, Studium scribendi *: recherches sur les statuts de l'écrivain et de l'écriture à Rome à la fin de la République*, Louvain Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », nº 39, 2004.

LEFKA Aikaterina, *« Tout est plein de dieux » : les divinités traditionnelles dans l'œuvre de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2013.

LEMOINE Michel, « Innovations de Cicéron et Calcidius dans la traduction du Timée », dans Roger Ellis, René Tixier et Bernd Weitemeier (éd.), *The Medieval Translator : Traduire au Moyen-Âge*, Turnhout, Brepols, coll. « The Medieval Translator », nº 6, 1998, p. 72-91.

LERNER Michel-Pierre, « Aux origines de la polémique anticopernicienne (II). Martin Luther, Andreas Osiander et Philipp Melanchthon », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 90, nº 3, Vrin, 2006, p. 409-452. Cairn.info.

LEVI Nicolas, *La révélation finale à Rome : Cicéron, Ovide, Apulée*, Paris, PUPS, coll. « Rome et ses renaissances », 2014.

LEVI Nicolas, « L'*Épicharme* et le prologue des *Annales* d'Ennius, ou les débuts de la révélation pythagoricienne dans la littérature latine », *Vita Latina*, vol. 187, nº 1, 2013, p. 18-38.

LEVY Carlos, « Académie », dans *Le savoir grec*, Paris, Flammarion, coll. « Hors collection », 2021, p. 957-984. Cairn.info.

LÉVY Carlos, « Cicero and the Creation of a Latin Philosophical Vocabulary », dans Jed W. Atkins et Thomas Bénatouïl (éd.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Companions to Philosophy », 2021, p. 71-87.

LEVY Carlos, « De Cicéron à Lucain. Note sur les modalités de l'expression de la volonté », dans Elisabetta Cattanei et Stefano Maso, *Lexis Supplements*, Venice, Fondazione Università Ca' Foscari, 2021, vol. 5, p. 155-167.

LEVY Carlos, « Cicéron était-il un "*roman sceptic*" ? », *Ciceroniana Online*, I, nº 1, 2017, p. 9-24.

LEVY Carlos, « Cicéron et l'aristotélisme d'Antiochus d'Ascalon », dans Yves Lehmann (éd.), *Aristoteles Romanus : la réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout, Brepols, coll. « Recherches sur les rhétoriques religieuses », nº 17, 2013, p. 227-244.

LÉVY Carlos, « Other followers of Antiochus », dans David Sedley (éd.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 290-306.

LEVY Carlos, « Quelques remarques sur le problème de la traduction dans l'Antiquité : Philon et Cicéron », dans Laurence Bernard-Pradelle et Claire Lechevalier (éd.), *Traduire les anciens en Europe du Quattrocento à la fin du XVIIIe siècle : d'une renaissance à une révolution ?*, Paris, PUPS, coll. « Rome et ses renaissances », 2012, p. 17-28.

LEVY Carlos, « Cicéron et le problème des genres de vie : une problématique de la *voluntas* ? », dans Thomas Bénatouïl et Mauro Bonazzi (éd.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden ; Boston, Brill, 2012, p. 57-74.

LEVY Carlos, « Médecine et philosophie : à propos de l'édition du *De Indolentia* de Galien dans la C.U.F. », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, nº 1, 2011, p. 198-210.

LEVY Carlos, « Cicéron », dans Daniel Delattre et Jackie Pigeaud (éd.), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », nº 564, 2010, p. 1312-1318.

LEVY Carlos, « Cicéron, le moyen platonisme et la philosophie romaine : à propos de la naissance du concept latin de *qualitas* », *Revue de métaphysique et de morale*, nº 57, 2008, p. 5-20.

LÉVY Carlos, « Cicero and the *Timaeus* », dans Gretchen Reydams-Schils (éd.), *Plato's* Timaeus *as a cutural icon*, Notre Dame, Ind, University of Notre Dame Press, 2003, p. 95-110.

LEVY Carlos, « D'Amafinius à Cicéron : quelques remarques sur la communication de L. Canfora », dans Annick Monet (éd.), *Le jardin romain : Épicurisme et poésie à Rome*, Villeneuve d'Ascq, CEGES, coll. « Collection UL3 Travaux et recherches », 2003, p. 51-55.

LEVY Carlos, « Les *Tusculanes* et le dialogue cicéronien : exemple ou exception ? », *Vita Latina*, vol. 166, nº 1, 2002, p. 23-31.

LEVY Carlos, « Cicéron et l'épicurisme : la problématique de l'éloge paradoxal », dans Clara Auvray-Assayas et Daniel Delattre, *Cicéron et Philodème : la polémique en philosophie*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, coll. « Études de littérature ancienne », nº 12, 2001, p. 61-75.

LEVY Carlos, « Du grec au latin », dans Jean-François Mattéi (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle. Vol. IV : Le discours philosophique.*, Paris, PUF, 1998, p. 1145-1154.

LEVY Carlos, « Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie : essai d'étude diachronique », dans Jacques Brunschwig et Martha C. Nussbaum (éd.), *Passions and Perceptions : studies in Hellenistic philosophy of mind. Proceedings of the Fifth symposium Hellenisticum*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 250-284.

LEVY Carlos, Cicero Academicus *: recherches sur les* Académiques *et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, coll. « Collection de l'École française de Rome », nº 162, 1992.

LEVY Carlos, « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance : essai de synthèse », dans *La Langue Latine, langue de la philosophie*, Rome, Diffusion de Boccard, coll. « Ecole Française de Rome », nº 161, 1992, p. 91-106.

LEVY Carlos, « Cicéron et le moyen platonisme : le problème du souverain bien selon Platon », *Revue des Études Latines*, vol. 68, 1990, p. 50-65.

LEVY Carlos, « La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du De finibus », *R.É.L.*, nº 62, 1984, p. 111-127.

LEVY Carlos, « Un problème doxographique chez Cicéron : les indifférentistes », *Revue des Études Latines*, vol. 58, 1980, p. 238-251.

LEVY Carlos et Lucia SAUDELLI, *Présocratiques latins. Héraclite*, Paris, Belles lettres, coll. « Fragments », nº 17, 2014.

LONG A. A., « Cicero's Plato and Aristotle », dans J. G. F. Powell (éd.), *Cicero the Philosopher : Twelve Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 37-61.

LONG Anthony A., *Stoic studies*, Berkeley, Univ. of California Press, coll. « Hellenistic culture and society », nº 36, 1996.

LOUTSCH Claude, « Remarques sur le *Pro Milone* de Cicéron », dans Colette Bodelot, Robert Koch, Joseph Reisdoerfer et Edouard Wolter (éd.), *Ποικίλια : hommage à Othon Scholer*, Centre Universitaire Luxembourg, Luxembourg, coll. « Études classiques », nº 8, 1996, p. 3-16.

LUCIANI Sabine, « L'homme et l'animal dans l'anthropologie cicéronienne », dans Diego De Brasi et Sabine Föllinger, *Anthropologie in Antike und Gegenwart : biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, Freiburg, Karl Alber, coll. « Lebenswissenschaften im Dialog », nº 18, 2015, p. 97-117.

LUCIANI Sabine, « Philosophie et nouveauté à Rome. Lecture croisée de Lucrèce et Cicéron », dans Charles Guérin, Laure Échalier, Sabine Luciani et Brigitte Pérez-Jean (éd.), Quid noui *? Vivre, penser et dire la nouveauté*, Montpellier, PULM, 2013, p. 157-181.

LUCIANI Sabine, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, coll. « Rome et ses renaissances », 2010.

LUCIANI Sabine, « D'aiôn à aeternitas. Le transfert de la notion d'éternité chez Cicéron », *Interférences*, t. IV, 2006, p. 1-14.

MACE Arnaud, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, Sankt Augustin, Academia Verlag, coll. « International Plato studies », nº 24, 2006.

MACRIS Constantinos, « Timée de Locres », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 2018, vol. VII, p. 987-1009.

MALASPINA Ermanno, « Lupo e "Adoardo" nel Lucullus di Cicerone: congetture carolinge e tradizioni perdute nel Corpus Leidense? », *Rationes Rerum*, nº 16, 2020, p. 251-288.

MANSFELD Jaap, « A Theophrastean Excursus on God and Nature and Its Aftermath in Hellenistic Thought », *Phronesis*, vol. 37, nº 3, Brill, 1992, p. 314-335.

MARAS Daniele F., « Nigidius Pythagoricus. Etruscan *disciplina* and Greek philosophy », dans Katharina Volk (éd.), *Nigidius Figulus, Roman polymath*, Leiden, Brill, coll. « Columbia studies in the classical tradition », nº 47, 2024, p. 31-50.

MARCHAND Stéphane, *Le scepticisme : vivre sans opinions*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des philosophies », 2018.

MARINONE Nino, *Cronologia ciceroniana*, Ermanno Malaspina (éd.), 2. ed. aggiornata e corretta, Bologna, Pàtron, coll. « Collana di studi ciceroniani », nº 6, 2004.

MAROUZEAU Jules, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris, Klincksieck, coll. « Collection linguistique », nº 53, 1949.

MARROU Camille, *La traduction du vocabulaire de l'éthique stoïcienne dans l'œuvre de Sénèque le philosophe*, Thèse de doctorat, Paris, Sorbonne Université, 2023.

MARROU Camille, « L'ancrage étymologique comme outil de traduction chez Sénèque et Cicéron », *Philosophie antique*, nº 22, 2022, p. 93-121.

MARROU Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, coll. « L'Univers Historique », 1964.

MARTIN Thomas-Henri, *Études sur le* Timée *de Platon*, Paris, Ladrange, 1841, 2 vol.

MASO Stefano, « '*Desiderium voluntas non est*' », dans Elisabetta Cattanei et Stefano Maso, *Lexis Supplements*, Venice, Fondazione Università Ca' Foscari, 2021, vol. 5, p. 73-96.

MASO Stefano, *Grasp and dissent : Cicero and Epicurean philosophy*, Turnhout, Belgium, Brepols, coll. « Philosophie hellénistique et romaine », nº 2, 2015.

MCELDUFF Siobhán, *Roman Theories of Translation : Surpassing the Source*, New-York, London, Routledge, 2013.

MCELDUFF Siobhán, « Living at the level of the word. Cicero's rejection of the interpreter as translator », *Translation Studies*, vol. 2, nº 2, 2009, p. 133-146.

MCKITTERICK Rosamond, « Knowledge of Plato in the ninth century », dans Haijo Jan Westra (éd.), *From Athens to Chartres : Neoplatonism and Medieval Thought : Studies in honour of Édouart Jeauneau*, Leiden ; New-York, E.J. Brill, coll. « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters », 1992, p. 85-95.

MEJER Jørgen, « Heraclides' intellectual context », dans William Wall Fortenbaugh et Elizabeth E. Pender (éd.), *Heraclides of Pontus : discussion*, New Brunswick, Transaction Publishers, coll. « Rutgers university studies in classical humanities », nº 15, 2009, p. 27-40.

MENN Stephen, « Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good », *The Review of Metaphysics*, vol. 45, nº 3, 1992, p. 543-573.

MERKER Anne, *La vision chez Platon et Aristote*, Sankt Augustin, Academia Verlag, coll. « International Plato Studies », nº 16, 2003.

MICHEL Alain, « Cicéron et la langue philosophique : problèmes d'éthique et d'esthétique », dans *La langue latine, langue de la philosophie*, Rome, Diffusion de Boccard, coll. « Ecole Française de Rome », nº 161, 1992, p. 77-89.

MOATTI Claude, « Tradition et Raison chez Cicéron : l'émergence de la rationalité politique à la fin de la République romaine », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, vol. 100, nº 1, 1988, p. 385-430.

MOATTI Claudia, *La raison de Rome : naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Paris, Seuil, coll. « Des Travaux », 1997.

MONTEILS-LAENG Laetitia, « De la *boulèsis* à la *voluntas* : Une tentation volontariste ? », dans *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Les Anciens et les modernes - études de philosophie », nº 15, 2014, p. 339-410.

MORAUX Paul, *Der Aristotelismus bei den Griechen : von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Berlin ; New York, De Gruyter, coll. « Peripatoi », nº 5, 1973.

MORESCHINI Claudio, « Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone », *Annali della Scuola Normale Superiori di Pisa*, IX, serie III, 1979, p. 89-178.

MOTTE Andre et Pierre SOMVILLE (éd.), Ousia *dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain-la-Neuve ; Dudley, MA, Peeters, coll. « Aristote : traductions et études », 2008.

MOURAVIEV Serge, « Héraclite d'Éphèse », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 2000, vol. III, p. 573-617.

MOURAVIEV Serge, « Hermodore d'Éphèse », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 2000, vol. III, p. 659-663.

MÜLLER Gernot Michael, « *Continentem orationem audire malo* (Cic. *Tusc.* 1,16). Gesprächsdynamik und römisches Selbstverständnis in den *Tusculanae disputationes* mit einem Ausblick auf *De finibus bonorum et malorum* und Ciceros frühe Dialoge », dans Gernot Michael Müller et Jörn Müller (éd.), *Cicero ethicus : die* Tusculanae disputationes *im Vergleich mit* De finibus bonorum et malorum, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, coll. « Philosophia Romana », Band 1, 2020, p. 45-111.

MÜLLER Gernot Michael et Fosca MARIANI ZINI (éd.), *Philosophie in Rom - Römische Philosophie ? : Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven*, Berlin-Boston, De Gruyter, coll. « Beiträge zur Altertumskunde », nº 358, 2017.

MÜLLER Gernot Michael et Jörn MÜLLER (éd.), Cicero ethicus *: die* Tusculanae disputationes *im Vergleich mit* De finibus bonorum et malorum, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, coll. « Philosophia Romana », Band 1, 2020.

MUSIAL Danuta, « "*Sodalicium Nigidiani*" : Les pythagoriciens à Rome à la fin de la République », *Revue de l'histoire des religions*, 2001, p. 339-367. Persée http://www.persee.fr.

NAILS Debra, *The people of Plato : a prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis, IN, Hackett Pub, 2002.

NAILS Debra, « The Dramatic Date of Plato's Republic », *The Classical Journal*, vol. 93, nº 4, 1998, p. 383-396. JSTOR.

NICOLAS Christian, « La note de traducteur dans l'Antiquité et le niveau méta- de la traduction, ou Quand la patte du traducteur se prend dans le fil du texte », dans Bernard Bortolussi, Madeleine Keller, Sophie Minon et Lyliane Sznajder (éd.), *Traduire, transposer, transmettre dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Picard, coll. « Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Âge », 2009, p. 61-89.

NICOLAS Christian, *Sic enim appello... : essai sur l'autonymie terminologique gréco-latine chez Cicéron*, Louvain, Peeters Publishers, 2005.

NICOLAS Christian, *Utraque lingua : le calque sémantique : domaine gréco-latin*, Louvain, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », 1996.

NIKOLSKY Boris, « Epicurus On Pleasure », *Phronesis*, vol. 46, nº 4, Brill, 2001, p. 440-465.

O'BRIEN Denis, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », dans Dorian Tiffeneau (éd.), *Mythes et représentations du temps*, éditions du CNRS, Paris, coll. « Phénoménologie et herméneutique », 1985, p. 59-85.

O'MEARA Dominic J., *Cosmology and Politics in Plato's Later Works*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

PANDOLFI Claudia, « La biblioteca di Cicerone », *I castelli di Yale online*, 2003, p. 9-29.

PASQUALI Giorgio, *Storia della tradizione e critica del testo*, Florence, Le Lettere, coll. « Bibliotheca », 1988.

PAULSON Alexander, Voluntas *: force d'âme, libre arbitre et volonté du peuple chez Cicéron*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris-Sorbonne, 2017.

PAULY August Friedrich, Georg WISSOWA et Wilhelm KROLL, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1937, vol. XVII-1. Nereiden-Numantia.

PEETZ Siegbert, « Ciceros Konzept des *probabile* », *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 1, nº 112, 2005, p. 99-133.

PELLEGRIN Pierre, « La physique de Straton de Lampsaque. Dans la lignée de G. Rodier », dans Marie-Laurence Desclos et William W. Fortenbaugh (éd.), *Strato of Lampsacus : text, translation, and discussion*, London New York, Routledge, coll. « Rutgers University studies in classical humanities », volume 16, 2011, p. 239-261.

PEREZ-JEAN Brigitte, *Dogmatisme et scepticisme : l'héraclitisme d'Énésidème*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Philosophie », 2005.

PIAZZI Lisa, *Lucrezio e i presocratici : un commento a* De rerum natura *1, 635-920*, Pisa, Edizioni della Normale, coll. « Testi e commenti », nº 1, 2005.

POLLAERT Marion, *Connaissance et action dans la République de Platon : Démiurgie politique et fonctions des Formes intelligibles*, Thèse de doctorat, Paris, Université PSL, 2022.

PONCELET Roland, *Cicéron traducteur de Platon : l'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris, Université de Paris, 1957.

POSSANZA Mark, *Translating the heavens : Aratus, Germanicus, and the poetics of Latin translation*, New York, Peter Lang, coll. « Lang classical studies », nº 14, 2004.

POWELL J. G. F., « The Embassy of the Three Philosophers to Rome in 155 bc », dans Christos Kremmydas et Kathryn Tempest (éd.), *Hellenistic Oratory*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 218-247.

POWELL J. G. F., « Cicero's Translations from Greek », dans J. G. F. Powell (éd.), *Cicero the Philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 273-300.

PROST François, « Épicure du *De finibus* aux *Tusculanes* », dans Gernot Michael Müller et Jörn Müller (éd.), Cicero ethicus *: die* Tusculanae disputationes *im Vergleich mit* De finibus bonorum et malorum, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, coll. « Philosophia Romana », Band 1, 2020, p. 227-244.

PROST François, *Quintus Cicéron. Petit manuel de la campagne électorale. Marcus Cicéron. Lettre à son frère Quintus I, 1 et 2,* Paris, les Belles lettres, coll. « Commentario », nº 7, 2017.

PUELMA Mario, « Cicero als Platon-Übersetzer », *Museum Helveticum*, vol. 37, nº 3, Schwabe AG Verlag, 1980, p. 137-178. JSTOR.

PUGLIA Enzo, « Le biografie di Filone e di Antioco nella Storia dell'Academia di Filodemo », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 2000, p. 17-28.

RAMELLI Ilaria et David KONSTAN, *Terms for eternity: aiônios and aídios in classical and Christian texts*, Piscataway, New Jersey, Gorgias Press, coll. « Perspectives on Philosophy and Religious Thought », nº 9, 2013.

RAVAUTE Jeanne, « Les traductions d'οὐσία dans le *Timée* cicéronien », *Philosophie antique*, nº 22, 2022, p. 65-91.

RAWSON Elizabeth, « Caesar, Etruria and the *Disciplina Etrusca* », *Journal of Roman Studies*, vol. 68, 1978, p. 132-152.

RENAUT Olivier, « Vision et *philosophia* dans le *Timée* de Platon », *Astérion*, nº 25, 2021 (DOI : 10.4000/asterion.7221).

RENAUT Olivier, « Le rôle de la partie intermédiaire (Thumos) dans la tripartition de l'âme », *Plato Journal*, nº 6, 2006 (DOI : 10.14195/2183-4105_6_1).

REYDAMS-SCHILS Gretchen, « Posidonius and the Timaeus : Off to Rhodes and back to Plato ? », *The Classical Quarterly*, vol. 47, nº 2, 1997, p. 455-476.

RIEDWEG Christoph, *Pythagore : sa vie, son enseignement, sa postérité*, Corentin Voisin (trad.), Paris, les Belles lettres, 2023.

RICŒUR Paul, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote: cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954*, Jean-Louis Schlegel (éd.), Paris, Editions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2011.

RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1990.

ROBIANO Patrick, « Aratos de Soles », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 1989, vol. I, p. 322-325.

ROBINSON Douglas, « Classical theories of translation from Cicero to Aulus Gellius », *TEXTconTEXT*, nº 1, 1992, p. 15-55.

ROCHETTE Bruno, « "Traduire ou ne pas traduire" : Un dilemme bien connu des auteurs grecs et latins », dans Corinne Bonnet et Florence Bouchet (éd.), Translatio *: traduire et adapter les Anciens*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Rencontres », nº 52, 2013, p. 21-38.

ROCHETTE Bruno, « Sur le bilinguisme dans les armées d'Hannibal », *Études Classiques*, vol. 65, Société Etudes Classiques, 1997, p. 153-159.

ROCHETTE Bruno, « "*Fidi interpres*" : la traduction orale à Rome », *Ancient Society*, vol. 27, Peeters Publishers, 1996, p. 75-89.

ROWE Christopher, « Why is the ideal Athens of *Timaeus-Critias* not ruled by philosophers ? », *Méthexis*, vol. 10, 1997, p. 51-57. JSTOR.

RUBEN Tanja, *Le discours comme image : énonciation, récit et connaissance dans le* Timée-Critias *de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Études anciennes », nº 153, 2016.

RUCH Michel, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron : essai sur la genèse et l'art du dialogue*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg », nº 136, 1958.

RUTTEN Christian, Pierre SOMVILLE et André MOTTE (éd.), *Philosophie de la forme :* eidos*,* idea*,* morphè *dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, coll. « Aristote traduction et études », 2003.

SCHIRM Laurence, « L'école de Tusculum : la forme dialogique comme *exercitatio* », *Cahiers des études anciennes [en ligne]*, LXI, 2024 (en ligne : http://journals.openedition.org/etudesanciennes/4614).

SCHIRM Laurence, Mise en forme et élaboration d'une philosophie romaine dans les Tusculanes de Cicéron : une lecture de l'œuvre, Thèse de doctorat, Rouen, Université de Rouen, 2015.

SCHIRONI Francesca, « *Ἀναλογία, analogia, proportio, ratio* : Loan words, Calques, and Reinterpretations of a Greek Technical Word », dans Louis Basset, Frédérique Biville, Bernard Colombat, Pierre Swiggers et Alfons Wouters (éd.), *Bilinguisme et terminologie grammaticale gréco-latine*, Louvain, Peeters, coll. « Orbis », nº 27, 2007, p. 321-338.

SCHMIDT Peter L., « Priscianus », dans *Brill's New Pauly Online*, Leiden, Brill, 2006 (en ligne : https://referenceworks.brill.com/view/entries/NPOE/e1008770.xml).

SCHNEIDER Jean-Pierre, « Héraclide le Pontique », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 2000, vol. III, p. 563-568.

SCHNEIDER Jean-Pierre, « Eudoxe de Cnide », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopedias », 2000, vol. III, p. 293-302.

SCHNEIDER Jean-Pierre, « Dicéarque de Messine », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 1994, vol. II, p. 760-764.

SCHNEIDER Jean-Pierre, « Cléarque de Soles », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Brepolis Encyclopaedias », 1994, vol. II, p. 415-420.

SCHOFIELD Malcolm, « Writing philosophy », dans Catherine Steel (éd.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Companions to Literature », 2013, p. 73-87.

SCHOFIELD Malcolm, « The disappearance of the philosopher king », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 13, nº 1, 1997, p. 213-241.

SCHOFIELD Malcolm, « Cicero for and against Divination », *Journal of Roman Studies*, vol. 76, 1986, p. 47-65.

SEDLEY David, « Cicero and the *Timaeus* », dans Malcolm Schofield (éd.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC : New Directions for Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 187-205.

SEDLEY David (éd.), *The philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge university press, 2012.

SEDLEY David, « Epicureanism in the Roman Republic », dans James Warren (éd.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Companions to Philosophy », 2009, p. 29-45.

SEDLEY David, *Creationism and its critics in Antiquity*, Berkeley, University of California press, coll. « Sather classical lectures », Volume 66, 2007.

SEDLEY David, « The Stoic-Platonist Debate on kathekonta », dans Katerina Ierodiakonou (éd.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 128-152.

SEELE Astrid, *Römische Übersetzer, Nöte, Freiheiten, Absichten : Verfahren des literarischen Übersetzens in der griechisch-römischen Antike*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellscaft, 1995.

SETTLE James N., « The Trial of Milo and the Other *Pro Milone* », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 94, 1963, p. 268-280. JSTOR.

SWOBODA Antonius (éd.), *P. Nigidii Figuli Operum reliquiae*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1964.

SORABJI Richard, *Time, creation and the continuum : theories in antiquity and the early middle ages*, Ithaca, N.Y, Cornell Univ. Press, 1986.

SPEVAK Olga, « Les noms verbaux en latin », *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, nº 1, 2015, p. 289-321.

TANNERY Paul, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, Gauthier-Villars & Fils, 1893.

TARÁN Leonardo, *Speusippus of Athens : a critical study with a collection of the related texts and commentary*, Leiden, Brill, coll. « Philosophia antiqua », nº 39, 1981.

TAYLOR Alfred Edward, *A commentary on Plato's* Timaeus, Oxford, Clarendon Press, 1928.

THEIN Karel, « Planets and Time : a Timaean puzzle », dans Chad Jorgenson, Filip Karfík et Štěpán Špinka (éd.), *Plato's* Timaeus *: Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Leiden ; Boston, Brill, coll. « Brill's Plato Studies Series », nº 5, 2020, p. 92-111.

THIBODEAU Philip, « Nigidius Figulus and the Roman reinvention of pythagoreanism », dans Katharina Volk (éd.), *Nigidius Figulus, Roman polymath*, Leiden, Brill, coll. « Columbia studies in the classical tradition », nº 47, 2024, p. 18-30.

THILL Andrée, Alter ab illo*. Recherches sur l'imitation dans la poésie personnelle à l'époque augustéenne*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Études anciennes », 1979.

THOMAS Jean-François, « *Voluntas* et le champ lexical de la volonté : questions de polysémie et de synonymie », *Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout (De Lingua Latina)*, nº 22, 2022 (en ligne : https://hal.science/hal-03739554).

TIMPANARO Sebastiano (éd.), *Cicerone. Della divinazione : con testo a fronte*, 8e éd., Milano, Garzanti, coll. « Garzanti I grandi libri », nº 360, 2008.

TRAGLIA Antonio, « Note su Cicerone traduttore di Platone e di Epicuro », dans *Studi filologici e storici in onore di Vittorio De Falco*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1971, p. 305-340.

TRAINA Alfonso, « Le traduzione », dans Guglielmo Cavallo, Paolo Fedeli et Andrea Giardina, *Lo spazio letterario di Roma antica*, Roma, Salerno Editrice, 1989, vol. 2 La circulazione del testo/5, p. 93-123.

TRAINA Alfonso, Vortit barbare. *Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, coll. « Ricerche di storia della lingua latina », nº 7, 1970.

TRAN Nicolas, Dominus tabernae *: le statut de travail des artisans et des commerçants de l'Occident romain Ier siècle av. J.-C.-IIIe siècle ap. J.-C*, Rome [Paris], École française de Rome, coll. « Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome », nº 360, 2013.

TURFA Jean MacIntosh, *Divining the Etruscan world : the brontoscopic calendar and religious practice*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2012.

VALETTE-CAGNAC Emmanuelle, « *Vtraque lingua* : critique de la notion de bilinguisme », dans Emmanuelle Valette-Cagnac et Florence Dupont (éd.), *Façons de parler grec à Rome*, Belin, Paris, coll. « L'Antiquité au Présent », 2005, p. 7-35.

VAN DEN BRUWAENE Martin, « Traces de Posidonius dans le premier livre des Tusculanes », *L'antiquité classique*, vol. 11, nº 1, 1942, p. 55-66.

VAN DEN BRUWAENE Martin, « ΨΥΧΗ et ΝΟΥΣ dans le « Somnium Scipionis » de Cicéron », *L'antiquité classique*, vol. 8, nº 1, 1939, p. 127-152.

VASILIU Anca, « *Habet speculum philosophus !* Du miroir sophistique à l'image intérieure », dans Daniel De Smet, Meryem Sebti et Godefroid de Callataÿ (éd.), *Miroir et savoir : la transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*, Leuven, Leuven university press, coll. « Ancient and medieval philosophy », nº 38, 2008, p. 49-78.

VERDE Francesco, *Peripatetic philosophy in context : knowledge, time, and soul from Theophrastus to Cratippus*, Berlin, Walter de Gruyter, coll. « Beiträge zur Altertumskunde », nº 403, 2022.

VERNANT Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2013.

VESPERINI Pierre, « Entre *disciplina*, *sodalicium* et *magia* : Nigidius Figulus et le mythe du "néopythagorisme romain" », dans Constantin Macris (dir.), *From the Pseudopythagorica to the Neopythagoreans : Further Studies on the Texts Attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*, À paraître. Disponible en ligne : https://hal.science/hal-03928857/.

VIGOURT Annie, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, Paris, De Boccard, coll. « Etudes d'archéologie et d'histoire ancienne », 2001.

VLASTOS Gregory, *Plato's universe*, Seattle, University of Washington press, coll. « The Jessie and John Danz lectures », 1975.

VLASTOS Gregory, « The Disorderly Motion in the Timaios », *The Classical Quarterly*, vol. 33, nº 2, Cambridge University Press, 1939, p. 71-83.

VOLK Katharina (éd.), *Nigidius Figulus, Roman polymath*, Leiden, Brill, coll. « Columbia studies in the classical tradition », nº 47, 2024.

VOLK Katharina, « Introduction : Nigidius Figulus, man of many parts », dans Katharina Volk (éd.), *Nigidius Figulus, Roman polymath*, Leiden, Brill, coll. « Columbia studies in the classical tradition », nº 47, 2024, p. 1-17.

VOLK Katharina, *The Roman republic of letters : scholarship, philosophy, and politics in the age of Cicero and Caesar*, Princeton ; Oxford, Princeton University Press, 2021.

VOLK Katharina, « Signs, Seers and Senators : Divinatory Expertise in Cicero and Nigidius Figulus », dans Greg Woolf et Jason König (éd.), *Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 329-347.

VOLK Katharina, « Roman Pythagoras », dans Gareth D. Williams et Katharina Volk (éd.), *Roman Reflections : Studies in Latin Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 33-49.

WEHRLI Fritz, *Die Schule des Aristoteles. I Dikaiarchos*, 2e éd., Basel-Stuttgart, Schwabe & co. Verlag, 1967.

WEIDEMANN Hermann (éd.), *Cicero Über das Schicksal*, Berlin-Boston, De Gruyter, coll. « Sammlung Tusculum », 2019.

WEINREICH Uriel, *Languages in contact : findings and problems*, 9è édition, The Hague Paris New-York, Mouton Publishers, 1979 (édition originale : 1953).

WEST M. L., *The Orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

WHITE Georgina, Copia Verborum *: Cicero's philosophical translations*, PhD Thesis, Princeton, Princeton University, 2015.

WHITTAKER John, « Textual Comments on Timaeus 27 C-D », *Phoenix*, vol. 27, nº 4, 1973, p. 387-391.

WHITTAKER John, « Timaeus 27d5 ff », *Phoenix*, vol. 23, nº 2, 1969, p. 181-185.

WHITTAKER John, « The "Eternity" of the Platonic forms », *Phronesis*, vol. 13, nº 2, 1968, p. 131-144.

WOLL Dieter, « Übersetzungstheorie bei Cicero ? », dans Jörn Albrecht, Jens Lüdtke et Thun (éd.), *Energeia und Ergon. Sprachliche Variation – sprachgeschichte – sprachtypologie, III. Das sprachtheoretisch Denken Eugenio Coserius in der Diskussion*, Tübingen, Gunter Naar Verlag, 1988, vol. III, p. 343-350.

WOOLF Raphael, *Cicero : the philosophy of a Roman sceptic*, London ; New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.

ZUCKER Arnaud (éd.), *L'encyclopédie du ciel*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2016.

Table des figures

Tableaux

Tableau 1. Structure du texte de Cicéron par rapport au texte de Platon, avant restauration .. 57
Tableau 2. Les NdT du Timaeus 210
Tableau 3. Les délimiteurs autonymiques marquant l'embarras du traducteur 228
Tableau 4. Les modalisations du texte grec conservées en latin 232
Tableau 5. Traductions Timaeus, II, 3. 347
Tableau 6. Le substantif δημιουργός et ses traductions latines 390
Tableau 7. Les termes de la famille de δημιουργός et leurs traductions latines 392
Tableau 8. Les représentations latines du dieu selon l'image de l'engendrement 394
Tableau 9. L'adaptation des noms des dieux visibles 469
Tableau 10. Expressions signifiant la fréquence des discussions sur le sujet du dialogue 524
Tableau 11. Expressions de la salutatio 529
Tableau 12. Les qualifications du dieu comme artisan en dehors du terme δημιουργός 531
Tableau 13. Les dénominations divines du dieu en latin 533
Tableau 14. Usages de termes latins exprimant le fait de vouloir attribués au dieu 534

Schémas

Schéma 1. Schéma de la vision de son propre visage dans un miroir plan, vue de dessus 497
Schéma 2. Schéma de la vision de son propre visage dans un miroir cylindrique horizontal, vue de dessus. 498

Table des matières

Résumé ***5***

Abstract ***7***

Liste des publications ***9***

Remerciements ***13***

Abréviations ***17***

Sommaire ***21***

Introduction Générale ***23***

Première Partie Le* Timaeus *de Cicéron : une œuvre* sui generis *? ***39***

Chapitre 1. Le* Timaeus*, laboratoire philosophique de Cicéron ***41***

Introduction **43**

1. Le texte du *Timaeus* : manuscrits et éditions **44**

1.1. Les éditions existantes 44

1.1.1. Éditions du *Timaeus* de Cicéron 44

1.1.2. Édition du *Timée* de Platon : peut-on savoir quel texte lisait Cicéron ? 48

1.2. État du texte selon l'édition de C. Auvray-Assayas 55

1.2.1. Description du texte 55

1.2.2. Problèmes 59

2. Un texte inachevé ? **62**

2.1. Cicéron a-t-il terminé son dialogue ? 62

2.2. La « traduction » du *Timée* est-elle inachevée ou partiellement perdue ? 64

2.3. Les passages manquants ont-ils été traduits par Cicéron ? 66

3. La place du *Timaeus* dans le corpus cicéronien **72**

3.1. Datation du *Timaeus* 72

3.2. Le projet cicéronien et le *Timaeus* : une réflexion en mouvement 77

Conclusion **86**

Chapitre 2. Les enjeux du* prooemium** ***89

Introduction **91**

1. Commencer un dialogue philosophique : enjeux d'un texte codifié **92**

1.1. Avant-propos : commencer le *Timée* de Platon 93

1.1.1. Platon écrit-il des prologues ? 93

1.1.2. Répartition des rôles 97

1.2. Commencer le *Timaeus* 98

1.2.1. Le *prooemium* du *Timaeus* parmi les *prooemia* 98

1.2.2. Une mise en scène de la conciliation entre philosophie et politique 101

1.2.3. Un dialogue hors d'Italie : Éphèse et Héraclite 105

2. Les interlocuteurs du dialogue : construction des personnages et stratégies philosophiques **110**

2.1. Nigidius Figulus 110

2.1.1. Quelques rappels historiques 111

2.1.2. La figure de Nigidius Figulus, « polymathe » romain ... 114
2.1.3. Nigidius Figulus, un Timée de Locres romanisé ? ... 119
2.2. Cratippe ... 124
2.2.1. Vie de Cratippe ... 124
2.2.2. La philosophie de Cratippe au prisme du *De diuinatione* ... 129
2.2.3. Quel rôle pour Cratippe dans le *Timaeus* ? ... 133

3. Quel *prooemium* pour quel dialogue ? Questions de méthode ... 136
3.1. Les types de dialogues : Héraclide du Pont et Aristote ... 136
3.2. *Carneadeo more et modo* ... 141
3.3. *Contra physicos* : une orientation dans le sillage des *Académiques* ... 149

Conclusion ... 154

Deuxième partie Traduction et* Translatio ... *157

Chapitre 3. Théories et pratiques de la* translatio *chez Cicéron et dans le* Timaeus ... *159

Introduction ... 161

1. Une théorie cicéronienne de la traduction ? ... 162
1.1. Pourquoi traduire dans une société bilingue ? ... 163
1.1.1. Une société bilingue ? ... 163
1.1.2. Les justifications de Cicéron : politique et littérature ... 165
1.1.3. L'héritage de Cicéron : l'*aemulatio* ... 168
1.2. Le rejet de l'*interpres* : une théorie de la *translatio* cicéronienne ? ... 172
1.2.1. *Nec ut interpres sed ut orator* : la *translatio* dans le domaine rhétorique ... 172
1.2.2. Le rejet de *l'interpres* au profit du philosophe ... 179

2. Enjeux et pratiques de la *translatio* cicéronienne ... 189
2.1. La place du *Timaeus* au sein des transpositions cicéroniennes ... 189
2.1.1. Essai de typologie ... 189
2.1.2. Le *Timaeus* : une transposition *sui generis* ? ... 198
2.2. Cicéron et la langue philosophique latine : de la traduction à la création lexicale ... 199
2.2.1. Une méthode de *translatio* ? ... 199
2.2.2. La création lexicale ... 203

3. Pratiques visibles de la *translatio* au sein du *Timaeus* ... 210
3.1. Les « Notes de Traducteur » ou la visibilisation de l'auctorialité de Cicéron ... 210
3.1.1. NdT 1 : ἀναλογία/*conparatio proportioue* ... 211
3.1.2. NdT 2 : σφαιροειδής/*globosus* ... 215
3.1.3. NdT 3 : μεσότης/*medietas* ... 220
3.1.4. NdT 4 : ἁρμονία/*concentio* ... 221
3.1.5. NdT 5 : κόσμος/*mundus lucens* ... 224
3.2. Les modalisations unilingues : visibiliser les difficultés ? ... 227

Conclusion ... 236

Chapitre 4. Traductions de travail ... 239

Introduction ... 241

Troisième partie Une lecture du* Timaeus ... *285

Chapitre 5.* Tantum ad fidem ueritas*. L'épistémologie du* Timaeus ... *287

Introduction ... 289

1. De l'opposition εἶναι/γίγνεσθαι à l'opposition *aeternitas*/*origo* ... 291
1.1. Être et éternité ... 292
1.1.1. La nécessaire adaptation face à un « intraduisible » ... 292
1.1.2. Τὸ ὄν ἀεί et *quod semper sit* ... 295

1.1.3. Οὐσία et *aeternitas* 299
1.1.3.1. *Aeternitas* comme traduction d'οὐσία en *Tim*. III, 8 299
1.1.3.2. L'*aeternitas* cicéronienne désigne-t-elle une éternité compatible avec celle de l'essence platonicienne ? 301
1.2. Devenir et origine temporelle 304
1.2.1. Les multiples sens de γίγνεσθαι : position du problème 304
1.2.2. *Oriri* et *gigni* 306
1.2.3. Origine temporelle et causalité 309

2. Du modèle à la copie : une application de la distinction entre temps et éternité 312
2.1. Du modèle grec aux modèles latins 313
2.1.1. Le modèle intelligible : de *species* à *aeternitas* 313
2.1.1.1. *Species* en latin : un large éventail de significations 315
2.1.1.2. *Species* chez Cicéron en contexte platonicien 317
2.1.1.3. *Species* dans *Timaeus*, II, 3 – III, 8 320
2.1.2. *Exemplar* et *exemplum* 323
2.2. Le paradoxe du monde sensible : engendré mais éternel 326
2.2.1. Le monde a-t-il eu naissance ? La désambiguïsation d'ἀρχή au service du débat philosophique 326
2.2.2. L'éternité du monde sensible : du paradoxe platonicien à la polémique aristotélicienne . 335

3. Le discours sur l'intelligible et le discours sur le sensible : de l'εἰκὼς μῦθος au *probabile* 343
3.1. L'intelligible et l'opinable : le *Timée* vu par la dialectique néo-académicienne 344
3.1.1. La distinction platonicienne entre νοήσις et δόξα et sa traduction latine 344
3.1.2. *Opinio*, *opinabilis*, *opinatio* et les débats épistémologiques selon Cicéron 349
3.2. Εἰκώς, *ueri similitudo* et *probabile* 354
3.2.1. Εἰκώς dans le *Timée* : quel discours peut-on porter sur le monde ? 354
3.2.2. *Veri similitudo* et *probabile* : Cicéron contre une interprétation dogmatique 357
3.2.2.1. Les deux types de discours 358
3.2.2.2. *Si probabilia dicentur* 362

Conclusion 368

Chapitre 6.* Effector mundi et molitor deus*. Le dieu du* Timaeus*..... 371

Introduction 373

1. Qui est le dieu du *Timée* ? 374
1.1. Le dieu du *Timée* chez Platon et ses successeurs 375
1.1.1. Le dieu du *Timée* : bref état de la question 375
1.1.2. La réception directe du dieu du *Timée*, de l'Académie à Aristote 379
1.2. « *Deus Platonis* » : les témoignages cicéroniens en dehors du *Timaeus* 383
1.2.1. Comment Cicéron nomme-t-il le dieu ? 383
1.2.2. L'ombre portée d'Aristote ? 386
1.3. Préambule méthodologique 390

2. Le dieu du *Timaeus* comme image de production 393
2.1. Le dieu comme *parens* 393
2.1.1. *Parens* du cosmos 395
2.1.2. *Procreator* de l'âme du monde 398
2.1.3. *Parens* des autres divinités 400
2.2. Le dieu comme artisan du monde : un dieu laborieux ? 403
2.2.1. Δημιουργός en latin : le laboratoire de Cicéron 403
2.2.2. Les autres dénominations du dieu comme artisan : entre pertes et compensations 406
2.2.3. Un dieu laborieux ? 412
2.3. Point d'étape 418

3. La psychologie du dieu du *Timaeus* 421
3.1. Un dieu éternel qui précède un monde éternel 422
3.2. L'intellect divin 426

3.2.1. De l'équivalence voῦς/*mens* ... 426
3.2.2. … à la *uoluntas* divine ? ... 429
3.3. Une *causa iustissima* ? ... 432
3.3.1. « *Causam quae impulerit eum* » : le dieu est objet d'une causalité psychologique ... 433
3.3.2. La *probitas* du dieu comme *causa iustissima* ... 437

Conclusion ... 440

Chapitre 7.* Lusiones deorum*. Contempler les astres et fonder la philosophie romaine ... 443

Introduction ... 445

1. Les divinités visibles du *Timaeus* : controverses cosmologiques et représentations des astres divins ... 447
1.1. Ordre et mouvements des planètes : un souci de précision de la part de Cicéron ? ... 448
1.1.1. Lecture du texte grec ... 449
1.1.2. Une « traduction littérale » ? ... 452
1.2. La Terre au sein de l'univers : prise de position cicéronienne ... 455
1.3. Les noms des planètes ... 461

2. L'adaptation du texte au *mos maiorum* : l'originalité cicéronienne ? ... 464
2.1. La généalogie des dieux invisibles : de l'ironie platonicienne à la *pietas* romaine ... 464
2.2. Le discours du dieu artisan du monde aux divinités : des règles de conduite romaines ... 475
2.3. Les trajets des âmes : une métempsycose moralisée ? ... 482
2.3.1. *Temperatio* ... 482
2.3.2. *Leges fatales et necessarias* ... 483
2.3.3. Maîtriser les affections ... 485
2.3.4. Irresponsabilité des dieux et responsabilité des mortels ... 486
2.3.5. Vers une *imitatio aeternitatis* ? ... 487

3. Vision, connaissance et philosophie ... 491
3.1. La sensation visuelle ... 492
3.2. De la vision à la philosophie ? ... 499
3.2.1. Étude du texte grec : la vue comme médiation vers la philosophie ... 499
3.2.2. La *translatio* cicéronienne : fonder la *philosophia* ? ... 502

Conclusion ... 510

Conclusion générale ... 513

Annexes ... 521

1. Annexe 1 : comparaison des exposés du cadre dramatique dans les dialogues de l'année 45. ... 523

2. Annexe 2 : Le dieu du *Timaeus* ... 531

Index locorum ... 537

Bibliographie ... 549

1. Sources anciennes ... 549
1.1. Manuscrits cités ... 549
1.1.1. Manuscrits du *Timaeus* de Cicéron cités : ... 549
1.1.2. Manuscrit des *Tusculanes* : ... 550
1.1.3. Manuscrits du *Timée* de Platon cités : ... 550
1.1.4. Autre manuscrit d'œuvres platoniciennes : ... 550
1.2. Cicéron ... 550
1.2.1. Éditions et traductions du *Timaeus* ... 550
1.2.2. Autres ouvrages de Cicéron ... 551
1.3. Platon ... 553
1.3.1. Éditions et traductions du *Timée* ... 553

1.3.2. Autres ouvrages de Platon 554
1.4. Autres auteurs anciens 555
1.4.1. Auteurs grecs 555
1.4.2. Auteurs latins 559

2. Littérature secondaire 563
2.1. Outils et Dictionnaires 563
2.2. Études contemporaines 564

Table des figures 593
Tableaux 593
Schémas 593

Table des matières 595