

5465
JOSSE RANDC.
1935

IMPRIMERIE DE MEESTER WETTEREN (BELGIQUE)

Josserand Ch.

Somnium

36 CH. JOSSERAND, *L'âme-dieu à propos d'un passage du Songe de Scipion* :
AC 1935 141-152. | L'idée de l'âme-dieu, exprimée au par. 18, procède de Pla-
ton et non de conceptions hellénistiques. Il n'y a aucune maladresse de tra-
duction dans le passage emprunté au Phèdre.

L'Antiquité Classique

4 (1935)

N° 388

Notes (25)

TOME IV

QUATRIÈME ANNÉE

1935

L'Antiquité Classique

Revue semestrielle publiée sous la direction de

J. Bidez, A. Carnoy, F. Cumont,
A. Delatte, H. Grégoire, H. Van de Weerd

Avec le concours de la Fondation Universitaire
et du Patrimoine de l'Université de Liège

Met den steun van het Vermogen der Rijksuniversiteit te Gent

BRUXELLES

1935

L'Antiquité Classique

L'AME-DIEU A PROPOS D'UN PASSAGE DU «SONGE DE SCIPION »

Author(s): Ch. Jossierand

Source: *L'Antiquité Classique*, T. 4, Fasc. 1 (MAI 1935), pp. 141-152

Published by: [L'Antiquité Classique](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41641747>

Accessed: 07/09/2013 13:44

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



L'Antiquité Classique is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *L'Antiquité Classique*.

<http://www.jstor.org>

L'ÂME-DIEU

A PROPOS D'UN PASSAGE DU « SONGE DE SCIPION »

par

CH. JOSSERAND.

Le *Songe de Scipion* que Cicéron a inséré dans le VI^e livre de sa *République* est à coup sûr un des plus curieux morceaux de la littérature eschatologique de l'antiquité. Aussi, nombreux sont les savants qui se sont attachés à démêler les traditions philosophiques et théologiques dont il dépend. Tout récemment, M. Harder s'est livré à un essai d'exégèse qu'on peut considérer comme un des plus remarquables qui aient été écrits sur cette question ⁽¹⁾. Bon nombre d'érudits avaient cru déceler dans le *Songe* l'influence de Posidonius d'Apamée, le philosophe du moyen stoïcisme. Une vive réaction, il est vrai, s'était très tôt dessinée contre cette thèse ⁽²⁾; mais c'est à M. Harder qu'il appartenait de la ruiner définitivement. Ce dernier, en effet, a démontré, d'une manière qu'il est permis de tenir pour irréfutable, que Cicéron, dans la partie philosophique du *Songe*, s'en était tenu à peu près constamment à l'enseignement de Platon. Cependant, le savant allemand a reconnu sans difficulté que l'auteur du *Songe* avait rompu çà et là avec les doctrines de l'ancienne Académie pour souscrire à des opinions se rattachant à des systèmes plus récents. Ailleurs, il a accusé Cicéron d'avoir mal compris son modèle, d'en avoir déformé et résumé maladroitement la pensée.

Parmi les passages du *Songe* où la sagacité de l'interprète est

(1) R. HARDER, *Ueber Ciceros Somnium Scipionis*, Halle, 1929 (Extrait des *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Klasse*, 6. Jahr., Heft 3). Ce sont les pages 9 à 15 de cet opuscule qui sont visées dans la présente étude.

(2) Voir entre autres sur cette question la note toute récente de O. RIETH, *Grundbegriffe der Stoischen Ethik*, Berlin, 1933 (*Problemata*, 9), p. 168.

soumise à une rude épreuve, il en est un qui retient longuement l'attention de M. Harder. C'est la déclaration finale de Scipion l'Africain qui précède immédiatement la traduction d'un long extrait du *Phèdre*, où se trouve démontrée l'immortalité de l'âme. Je crois utile, pour faciliter l'intelligence de ce qui va suivre, de reproduire ce texte en entier :

§ 18. « *Tu vero enitere et sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc : nec enim tu is es, quem forma ista declarat, sed mens cuiusque, is est quisque, non ea figura quae digito demonstrari potest. Deum igitur te scito esse, siquidem deus est qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus cui prae-positus est, quam hunc mundum ille princeps deus ; et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet* » (1).

L'affirmation capitale de ce passage : « sache que tu es un dieu » est une des plus étonnantes du *Songe*. Le sentiment de M. Harder est que, en écrivant ces mots, Cicéron s'est affranchi de l'autorité de Platon et s'est rallié à des conceptions hellénistiques (2). Il trouve, en effet, cette idée exprimée pour la première fois dans un fragment du *Protreptique* d'Aristote (fr. 61 R.) : « Dans l'homme, dit en substance le Stagyrite, l'esprit seul est immortel et divin. Cette participation au divin est tellement réjouissante pour l'homme qu'on peut croire que, en comparaison des autres êtres vivants, l'homme est dieu. De là, le mot bien connu, qu'il soit d'Hermotime ou d'Ana-

(1) Voici, pour guider le lecteur, la traduction récente de M. Ch. APPUHN *Cicéron, De la République, Des Lois*, Paris, Garnier, s.d., pp. 213 s.) : « Oui, efforce-toi, dit-il, et, sache-le bien, ce n'est pas toi qui es mortel, mais ton corps. Tu n'es pas, en effet, cet objet que délimite dans l'espace ton apparence extérieure, c'est l'âme qui en chacun est l'être véritable et non cette chose figurée que l'on peut toucher du doigt. Sache donc que tu es un être divin. On peut appeler divin le principe qui vit en toi, qui est doué de sentiment, de mémoire, de prévision et qui dirige et gouverne le corps qui lui est soumis, comme le premier des dieux régit et gouverne le monde. Et tout de même qu'un dieu éternel meut un monde en partie périssable, une âme immortelle meut un corps incapable de durer. »

(2) Certains philologues ont cru trouver la même idée dans le *dominans in nobis deus* de *Tusculanes*, I, 74 (*vetat enim dominans ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare*). Mais, successivement, M. JONES, *Posidonius and Cicero's "Tusculan Disputations"*, dans *Classical Philology*, 18 (1923), p. 222 et HARDER, *o.l.*, p. 14, n. 1, ont fait justice de cette interprétation erronée.

xagore : en chacun de nous l'esprit est un dieu ». Or, Cicéron avait lui aussi soigneusement distingué les deux idées *dieu* et *divin*. Quels sont les attributs des dieux ? dit-il dans un développement des *Tusculanes* sur les qualités éminentes de l'âme humaine. Ce sont l'activité, la sagesse, l'invention, la mémoire. Donc l'âme aussi, selon moi, est divine, ou, comme ose le dire Euripide, elle est dieu » (I, 45). En citant Euripide, Cicéron faisait allusion à un vers fameux du poète tragique : *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός* (fr. 1018 Nauck). Dans le texte d'Aristote comme dans celui de Cicéron, M. Harder trouve la même distinction entre les deux concepts *dieu* et *divin* et il ne doute pas qu'il ne faille rechercher dans le premier la source de la pensée des *Tusculanes*. Il en voit le plus sûr garant dans la communauté de citations ⁽¹⁾.

Cette conclusion appelle les plus expresses réserves. En effet, Aristote s'en réfère à une opinion d'Anaxagore ou d'Hermotime, tandis que Cicéron cite Euripide. M. Harder, s'avisant de cette divergence, essaie d'en atténuer la gravité en rappelant que les biographies anciennes font d'Euripide un disciple d'Anaxagore, ce qui expliquerait la substitution opérée dans le modèle de Cicéron. Il resterait à montrer la raison de cette substitution qui paraît d'autant plus invraisemblable que, dans un développement sur la nature de l'âme, l'autorité d'un philosophe aurait eu bien plus de poids que celle d'un poète tragique ⁽²⁾. Ajoutons que l'allure et la tendance des deux morceaux sont fort différentes : alors qu'Aristote écrit une parénèse où il exhorte l'homme à philosopher, en considération de la dignité de son âme, Cicéron, au contraire, s'engage dans une spéculation philosophique d'où il ne tire aucune règle d'éthique. L'influence d'Aristote sur le passage des *Tusculanes* ne me paraît donc pas démontrée et rien ne prouve, par conséquent, que ce soit dans une tradition post-platonicienne que Cicéron, en composant le *Songe*, ait puisé l'idée de l'âme-dieu.

Mais il importe avant tout de voir sur quoi porte la distinction opérée par Cicéron entre *dieu* et *divin*. Je pense que cette distinction est purement formelle. Nous constaterons, en effet, que plusieurs

(1) O. l., p. 13.

(2) BYWATER, *A lost dialogue of Aristotle*, dans *The Journal of Philology* II, 1869, p. 66, n. 1, tranche la difficulté en déclarant interpolés les mots *εἶτε Ἐρμότιμος ... τοῦτο*.

des arguments dont Cicéron use dans le *Songe* pour établir que l'esprit est dieu, lui servent ailleurs à démontrer que l'âme est divine : ou, ce qui revient au même, immortelle. Ceci prouve bien que les deux idées sont, sinon identiques, du moins fort voisines. L'audace que Cicéron dénonce dans la formule d'Euripide (*ut Euripides dicere audeat*) est une audace de mot bien plus que de pensée. Et s'il redoute d'appeler l'âme un dieu, c'est qu'il voit dans cette dénomination une manière de sacrilège ⁽¹⁾. Mais comment expliquer dès lors, que, dans le *Songe*, Cicéron fasse taire ses scrupules : *deum te igitur scito esse...*? C'est que l'atmosphère du morceau est toute différente. Nous avons affaire ici à un écrit d'allure mystique et cette solennelle déclaration constitue le point culminant du discours de l'Africain dont il est la grande révélation. D'ailleurs, Cicéron, en qualifiant l'homme ou l'âme humaine de « dieu », ne brisait pas avec la doctrine de Platon. Dans le premier livre du *De natura deorum*, l'épicurien Velléius commence par passer en revue les opinions des philosophes sur la nature des dieux. Or, il dit de Platon (§ 30) : « *Idem et in Timaeo dicit et in Legibus et mundum deum esse et caelum et astra et animos et eos, quos maiorum institutis acceperimus* ». Il y a de bonnes raisons de croire que Cicéron faisait sienne la doxographie de Velléius ⁽²⁾. Il n'est pas difficile, en relisant le *Timée*, de retrouver

(1) Cf. *Tusculanes*, V, 38 : *humanus autem animus, decerptus ex mente divina, cum alio nullo, nisi cum deo ipso, si hoc fas est dictu, comparari potest*.

(2) Ce n'est pas mon rôle de prendre position dans le problème si difficile des sources de la doxographie exposée par Velléius. Qu'il me suffise de rappeler que, si les érudits sont d'accord pour reconnaître les rapports étroits qui unissent ce morceau au *περί εὐσεβείας* de Philodème, ils se divisent sur le point de savoir si ce traité doit être considéré comme la source de ces chapitres des *Tusculanes* ou si, comme le croyait notamment Diels, il convient d'admettre l'existence d'une source commune. Le problème a été soulevé à nouveau par R. PHILIPPSON, *Philodem über Frömmigkeit*, dans *Hermes*, 55 (1920), p. 230, qui promettait de reprendre la question en détail dans un ouvrage qui, à ma connaissance, n'a pas encore vu le jour. Philippson paraît pencher pour l'hypothèse d'une source commune. De toute façon, la comparaison avec le *περί εὐσεβείας* ne donne rien en ce qui concerne la notice sur Platon, étant donné que le papyrus de Philodème est abîmé en cet endroit. Une des raisons qui permettent de croire que Cicéron prend à son compte la doxographie de Velléius, c'est que, dans les répliques, il ne prête aux contradicteurs de l'épicurien aucune critique touchant l'exactitude de son information. Au contraire, on voit, par exemple, Cotta louer l'érudition peu commune de Velléius (I, 91).

des passages qui justifient l'affirmation de Cicéron en ce qui concerne les âmes ⁽¹⁾. Quant à la référence aux *Lois*, il s'agit probablement, comme l'a noté Mayor ⁽²⁾, d'un passage où Platon déclare que, puisque l'âme ou les âmes sont causes de tout mouvement et douées de vertu, *θεοὺς αὐτοὺς εἶναι φήσομεν εἴτε ἐν σώμασι ἐνοῦσαι ζῶα ὄντα, κοσμοῦσι πάντα οὐρανόν, εἴτε ὅπη καὶ ὅπως* (899 b).

* *

Tout de suite après la grande révélation de la divinité de l'âme, le philosophe reprend ses droits. Cicéron ne se permet pas d'énoncer une affirmation aussi grave sans en entreprendre aussitôt la démonstration.

M. Harder a fort justement distingué dans celle-ci deux parties essentielles. Dans la première, l'argumentation paraît schématique à l'excès. Cicéron se borne à énumérer quelques attributs communs à l'âme et à la divinité : *si quidem est deus qui viget... providet*. M. Harder pense que l'auteur a dû ici fortement résumer sa source à moins qu'il n'ait tiré la pensée de son propre fonds. Le savant allemand n'insiste pas et se contente de suggérer un rapprochement avec un fragment d'Aristote qui, comme on le verra, ne présente avec notre texte que des rapports fort éloignés.

Mais cette ébauche de raisonnement appelle des comparaisons avec d'autres textes cicéroniens qui contribuent à l'éclairer. La plupart de ces textes ont été signalés par les commentateurs modernes

(1) Notamment 41c où le démiurge, prescrivant aux dieux subalternes de façonner les espèces mortelles, se réserve de créer lui-même le principe de la partie de ces êtres " qui mérite de porter le même nom que les immortels, partie que l'on nomme divine " *καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις δμῶννυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον*). Ce passage est intéressant à plus d'un point de vue. On y trouve l'opposition entre l'appellation de *divin*, communément donnée à l'âme (*θεῖον λεγόμενον*) et celle de *dieu* que préconise le démiurge en usant d'une périphrase dont le sens est très net (*ἀθανάτοις δμῶννυμον*). Dans son *Timée*, Cicéron a traduit cette phrase en atténuant l'expression : *in quibus qui tales creabuntur ut, deorum immortalium quasi gentiles esse, debeant, divini generis appellantur* (XI, 41). A un autre endroit du *Timée* (90 e., Platon faisant allusion à l'âme intelligente (*περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους*), déclare que Dieu en a fait cadeau à chacun de nous comme d'un génie divin (*ὥς... δαίμονα*).

(2) *M. Tullii Ciceronis De Natura Deorum libri tres*, by J. B. MAYOR, vol. I, Cambridge et Londres, 1891, p. 118.

du *Songe*, qui n'en ont cependant tiré aucun parti. Dans le *De senectute* (§ 78), la mémoire, la prescience de l'avenir, le génie inventif sont donnés comme autant de qualités qui trahissent l'immortalité de l'âme. Dans les *Tusculanes* (I, 56 ss.), Cicéron, se proposant d'établir la présence dans l'âme humaine d'éléments divins, remarque d'abord que ni l'existence du seul principe vital, commun à l'homme et au végétal, ni celle des seuls appétits, communs à l'homme et à l'animal, ne suffiraient à étayer cette thèse. Seules parmi les qualités de l'âme, la mémoire, l'invention, la réflexion, la promptitude en démontrent l'essence divine. Ceci fournit matière à un long développement (§§ 57-70) (1). Enfin, Cicéron traite le même thème dans sa *Consolation* (2).

Comme on le voit, la série des attributs communs à l'âme et à Dieu, sur quoi se fonde la thèse de la divinité de l'âme, ne se retrouve pas chaque fois identique. Le texte du *Songe* est d'ailleurs, il ne faut pas l'oublier, le premier en date de ces témoignages. On admettra donc que dans la *Consolation*, les *Tusculanes* et le *De senectute*, Cicéron ait révisé et remis au point une argumentation qu'il s'est borné ici à ébaucher.

Analysons chaque élément de la première preuve du *Songe*. C'est d'abord un problème de sémantique qui se pose. Que faut-il entendre par *vigere*? Le terme apparaît également dans la *Consolation* (o. l.) et dans les *Tusculanes* (I, 65) sans que, dans ces passages, le contexte éclaire davantage le sens (3). Si l'on consulte le *Lexicon* de Merguet, on constate que *vigere* a souvent pour sujet *mens* ou *ani-*

(1) Dans ce dernier morceau, Cicéron revient à plusieurs reprises sur cette idée. Ainsi, I, 65 : *Quae autem sunt divina? vigere, sapere, invenire, meminisse* ; et I, 67 : *vim certe, sagacitatem, memoriam, motum, celeritatem videt* (sc. animus) *Haec magna, haec divina, haec sempiterna sunt.*

(2) Dans *Tusculanes*, I, 66 : *His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura provideat et complecti possit praesentia, quae sola divina sunt nec invenietur unquam unde ad hominem venire possint nisi a deo... Ita quicquid est illud quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, caeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est.* Pour ne rien omettre, j'ajoute que dans le *Pro Milone*, 84, on trouve une liste analogue des attributs de l'âme (*vigere, sentire, sapere, providere...*) de laquelle il n'est cependant tiré aucune conclusion touchant sa nature.

(3) Je note que M. J. Humbert, le traducteur des *Tusculanes*, dans l'édition de la *Collection des Universités de France* (Paris, 1931) a été fort embarrassé. Dans I, 65, il rend *vigere* par *l'immortalité*, et dans I, 66 par *ce qui a vie*.

mus. De l'examen des textes où il est ainsi employé, il semble ressortir que le verbe est un terme à sens assez large embrassant l'ensemble des activités par quoi l'âme manifeste sa vitalité. Il est souvent accolé à *vivere* dont il paraît bien être à peu près synonyme ⁽¹⁾. Il ne désigne donc aucune activité spécifique de l'âme humaine et il n'y a pas lieu de s'y arrêter.

Notre texte est, avec celui de la *Consolation*, le seul où la sensation figure dans l'énumération des attributs divins de l'âme. Pour comprendre cette conception, il est utile de se reporter à une polémique du *De natura deorum*. Le stoïcien Balbus (II, 30) y prétend que, du fait qu'il est pourvu, à un degré éminent, de la raison et de la sensation, le monde, ou plus exactement l'âme du monde, est Dieu ⁽²⁾. Cette théorie est combattue par le néo-académicien Cotta qui démontre, au contraire, que tout être doué de sensation est voué à la mort (III, 33). La doctrine stoïcienne a laissé des traces dans la terminologie. L'âme du monde est souvent désignée comme un *sensus aeternus*, une *natura sentiens* ⁽³⁾. On se souvient d'autre part que, à la fin du *De natura deorum*, Cicéron déclare souscrire en bloc à la thèse de Balbus. Toutes ces considérations sont de nature à nous faire croire que, dans le *Songe*, Cicéron s'est inspiré, sur ce point, d'une argumentation stoïcienne.

Il n'est pas difficile de prouver que Cicéron se conforme à un enseignement de Platon en représentant la mémoire comme une faculté divine de l'âme. Il s'explique assez clairement à ce sujet dans les *Tusculanes* (I, 57), où il rappelle les théories du *Ménon* et surtout du *Phédon*.

M. Harder renvoie, probablement à propos de l'argument fondé sur la connaissance de l'avenir, à un fragment d'Aristote (fr. 10 R.) où le raisonnement diffère quelque peu : le philosophe montre comment la notion de dieu s'est développée chez les hommes par la considération de la faculté divinatoire qui saisit l'âme dans le sommeil et à l'approche de la mort. Cicéron a utilisé ce texte d'Aristote dans le *De divinatione* (I, 63) ⁽⁴⁾. Mais il n'en a retenu que les obser-

(1) *Consolation* reproduite dans *Tusc.*, I, 66 ; *De div.*, I, 63. Le sens apparaît aussi fort clairement dans les *Lois*, fr. 1 : *sine corpore animo vigente divina vita est*.

(2) Ce raisonnement est encore repris dans II, 46 ss.

(3) *De div.*, I, 110 ; II, 75 et 85. Cf. la définition de l'âme du monde par Antiochus d'Ascalon dans *Acad.*, I, 38.

(4) Cf. JAEGER, *Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 166, n. 2 et REINHARDT, *Kosmos*

vations sur les phénomènes dont l'âme est le siège dans les conditions indiquées, sans en tirer les mêmes conclusions que son modèle sur la notion de dieu. Il y ajoute, en revanche, une réflexion qu'on peut utilement rapprocher de l'argumentation du *Songe* : l'âme des moribonds devient plus divine, ce qui lui permet de prophétiser ⁽¹⁾. Cette même pensée, nous la trouvons exprimée d'une façon plus énergique encore dans le *De senectute* (XXII, 81) : *dormientium animi maxime declarant divinitatem suam ; multa enim, cum remissi et liberi sunt, futura prospiciunt*.

Mais, tout compte fait, que la faculté divinatoire de l'âme soit un indice de sa divinité, c'est là un jugement que n'aurait désavoué aucun des théoriciens de la mantique par enthousiasme, qui admettent à des degrés divers la présence ou l'influence du dieu dans l'âme du voyant. Je songe surtout aux théories stoïciennes exposées par Quintus dans le premier livre du *De divinatione* où il est question à plusieurs reprises de l'impulsion divine qui déclenche dans l'âme le mécanisme de l'exaltation mantique. L'opinion de Posidonius, également rapportée par Quintus, est particulièrement digne d'être notée : l'âme humaine peut être favorisée de songes prophétiques parce qu'elle communie avec la nature divine ⁽²⁾.

* * *

Il reste à examiner la deuxième partie de la démonstration (*qui tam regit...*), beaucoup plus développée que la première. Résumons d'abord les lignes où M. Harder se livre à une très fine analyse du morceau.

M. Harder observe que Cicéron s'appuie sur un raisonnement par analogie. Celle-ci est formulée une première fois sous une

und Sympathie, München, 1926, p. 215 (cités par Harder). Il résulte du texte du *De divinatione* que Posidonius avait, lui aussi, lu le texte d'Aristote. C'est peut-être grâce à lui que Cicéron l'a connu. Mais rien ne prouve que, déjà chez Posidonius, l'exposé d'Aristote avait été détourné de son sens primitif comme il l'est dans Cicéron.

(1) Cf. XÉNOPHON, *Cyrop.*, VIII, 7, 21 : ἐγγύτερον μὲν τῶν ἀνθρωπίνων θανάτῳ οὐδέν ἐστιν ὕπνου ἢ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ τότε δήπου θειοτάτῃ καταφαίνεται καὶ τότε τι τῶν μελλόντων προορᾷ.

(2) I, 64 : *sed tribus modis censet deorum adpulsu homines somnare : uno quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur*.

forme sommaire : l'esprit de l'homme gouverne et meut le corps comme dieu gouverne le monde (*qui tam regit... ille princeps deus*) ; puis l'analogie est à nouveau énoncée, mais cette fois sous une forme plus complète, étant donné qu'elle porte sur des attributs appartenant aux deux termes comparés, Dieu d'une part, l'âme humaine de l'autre (*et ut mundum... sempiternus movet*). Cependant M. Harder se déclare choqué par la présence de *et*, par quoi sont coordonnées les deux phrases. Au surplus, le raisonnement lui paraît faussé ; il soupçonne Cicéron d'avoir mal compris sa source et il imagine que celle-ci devait comporter un raisonnement bâti comme il suit : l'esprit humain régit le corps humain comme Dieu régit le corps du monde ; donc, de même que Dieu, qui régit le monde mortel, est éternel, ainsi l'âme, qui régit le corps mortel, est éternelle.

M. Harder suppose que la phrase que Cicéron a lue dans son modèle était à peu près rédigée en ces termes : ὡσπερ ὁ θεὸς αἰώνιος ... οὕτω καὶ ὁ νοῦς αἰδῖος. Dès lors, l'erreur de l'auteur du *Songe* aurait été de prendre pour deux épithètes, deux adjectifs (αἰώνιος et αἰδῖος) faisant en réalité fonction d'attributs.

Au surplus, M. Harder a retrouvé dans la tradition philosophique un autre échantillon du raisonnement qu'il prête au modèle de Cicéron. Il s'agit, à vrai dire, d'un texte postérieur, qui fait partie du *Didaskalikos* d'Albinus, le chef de file du néo-platonisme (§ 25, p. 177 H.).

Enfin, M. Harder remarque qu'au raisonnement rétabli dans le sens indiqué se rattache fort bien le passage du *Phèdre* de Platon, dont Cicéron donne la traduction immédiatement après (§ 19 : *nam quod semper novetur...* § 20 : *nata certe et aeterna est.*) et qui développe une preuve ontologique de l'éternité de l'âme. Deux principes, en effet, sont à la base de la démonstration de Cicéron : 1) le primat de l'esprit, qui n'a besoin d'aucune preuve ; 2) l'éternité du moteur, qui se trouve confirmée par l'argumentation du *Phèdre*.

Avant de proposer à mon tour une interprétation qui, je l'espère, aura du moins le mérite de faire un sort au raisonnement de Cicéron dans les termes où il se présente, il nous faut faire certaines réserves sur l'exégèse de M. Harder. Je n'insiste pas sur la témérité qu'il y a à imputer à Cicéron un contre-sens doublé d'une faute de logique. On aimerait toutefois voir M. Harder s'expliquer davantage sur ce point et rétablir notamment sous

une forme moins schématique la phrase grecque qu'il suppose à l'origine de l'erreur. D'autre part, à regarder notre texte de près, on ne voit pas que le développement tiré du *Phèdre* s'harmonise aussi bien que ne le pense M. Harder avec l'argumentation qu'il tente de restituer. Ce développement, en effet, ne se borne pas à établir l'éternité du moteur, mais, appliquant ce principe au cas particulier de l'âme, il conclut à son immortalité. Dès lors, nous aurions là une démonstration qui ferait double emploi avec la première.

M. Harder part de cette idée que Cicéron s'efforce de prouver l'éternité de l'âme. Or, tel n'est pas, à mon avis, le sens du morceau. C'est la divinité de l'âme, c'est-à-dire de la personne humaine dans ce qu'elle a d'essentiel, que l'auteur du *Songe* a en vue. Il est aisé de s'en rendre compte, et la présence de l'adverbe *igitur* en est un premier signe (*deum igitur scito te esse*). Ce mot établit une relation de cause à effet entre la notion de divinité et une autre notion qu'il s'agit de dégager de la phrase précédente. Or, Cicéron vient, à l'occasion de considérations sur le problème de la vraie personnalité, de rassurer Scipion sur l'immortalité de sa personne, c'est-à-dire de son âme, contrastant avec la mortalité de son corps. De la présence de *igitur* on peut donc conclure que, pour Cicéron, l'éternité est un indice de la divinité et n'est pas, par conséquent, le terme final de la démonstration.

Quoi de plus naturel, du reste, que l'éternité soit considérée comme une preuve de la divinité? Platon avait déjà qualifié la divinité de « vivant immortel » ⁽¹⁾ et il était aisé de tirer de cette définition un commencement de preuve. Au surplus, Cicéron use ailleurs encore de cette façon de raisonner. Il fait dire quelque part au stoïcien Balbus que la tradition populaire a eu raison d'élever au rang de dieux des personnages comme Liber et Romulus, « *quorum cum remanerent animi atque aeternitate fruerentur... cum optimi essent et aeterni* » ⁽²⁾.

Tel est donc bien, semble-t-il, le point de vue auquel il convient de se placer pour interpréter correctement le raisonnement de Cicéron. Nous observons d'ailleurs que ce raisonnement se trouve déjà en germe dans un passage du *Phédon* qui paraît avoir échappé

(1) *Timée*, 37 d; *Phèdre*, 146 c.

(2) *De natura deorum*, II, 62.

aux investigations de M. Harder : « Lorsque sont ensemble âme et corps, dit Socrate à Cébès, à ce dernier la nature assigne servitude et obéissance ; à la première, commandement et maîtrise. Sous ce nouveau rapport, des deux, quel est, à ton sens, celui qui ressemble à ce qui est divin et celui qui ressemble à ce qui est mortel ? Mais peut-être n'est-ce pas ton avis que ce qui est divin soit, de sa nature, fait pour diriger et pour commander, ce qui est mortel, au contraire, pour obéir et pour être esclave ? — C'est bien mon avis. — Auquel donc des deux l'âme ressemble-t-elle ? Rien de plus clair, Socrate ! Pour l'âme, c'est au divin ; pour le corps, c'est au mortel » (1). On voit esquissé ici un parallèle entre l'âme humaine et la divinité qui, toutes deux, exercent une maîtrise, et, de cette analogie, Platon conclut à une ressemblance de nature entre l'âme et le divin. Seulement, Cicéron est moins réservé que son modèle grec : alors que celui-ci se contente de dire que l'âme *ressemble* au divin, l'auteur latin affirme qu'elle *est* divine (2).

Mais Cicéron ne s'est pas contenté de reprendre l'analogie ébauchée par Platon. Il s'est avisé que l'argument n'avait pas été suffisamment mis en valeur par son prédécesseur et il s'est attaché à exprimer d'autres attributs communs à l'âme et à la divinité : de part et d'autre, en effet, le gouvernant est éternel, tandis que le gouverné est mortel et périssable. C'est cela que Cicéron énonce dans une nouvelle phrase (*et ut mundum*) coordonnée à la précédente par cet *et* qui heurte M. Harder. Rien de plus normal, on le voit, que la présence de cette conjonction qui unit le plus naturellement du monde deux phrases exprimant chacune un aspect différent du même jugement.

Enfin, si l'on se rallie à mon interprétation, on n'éprouve aucune difficulté à expliquer les raisons qui ont amené Cicéron à traduire le long extrait du *Phèdre* dont il a été question. En effet, jusqu'à présent, l'auteur latin, pour étayer sa thèse de la divinité de l'âme, a fait intervenir à deux reprises l'éternité du principe spirituel de l'homme. Mais arrivé au terme de son argumentation, il se rend compte qu'il serait utile de fournir l'une ou l'au-

(1) *Phédon*, 80 a, trad. Robin.

(2) Ailleurs, Cicéron professe la même prudence que Platon. Ainsi, dans un texte déjà cité des *Tusculanes*, V, 38 : *humanus animus cum alio nullo... nisi cum ipso deo comparari potest*,

tre démonstration de cette vérité. C'est alors qu'il découpe dans le *Phèdre* un passage qui convient particulièrement à cet effet ⁽¹⁾. Si l'on peut faire un reproche à Cicéron, c'est celui d'avoir produit à contretemps une preuve que le lecteur attendait beaucoup plus tôt.

* * *

Si cet essai d'exégèse est exact, il s'en dégage deux conclusions : c'est d'abord que le morceau étudié est aussi profondément imprégné d'idées platoniciennes que le reste de l'œuvre et que, notamment l'idée capitale de l'âme-dieu en procède authentiquement ; c'est ensuite que la pensée de Cicéron, si elle est développée dans un exposé qui n'est exempt ni de gaucherie ni de désordre, n'en est pas moins très cohérente et que, spécialement, on se fourvoierait si on cherchait à l'interpréter en recourant à l'hypothèse d'une maladresse de traduction. J'espère que, à cet égard, dans le procès de Cicéron traducteur, ces quelques pages mériteront d'être versées au dossier de la défense ⁽²⁾.

(1) On voit ainsi la valeur de *nam* par quoi Cicéron introduit le texte du *Phèdre* et dont la raison d'être n'apparaît pas de prime abord. Ce mot, dont la présence paraissait suspecte à Harder, se réfère uniquement à l'épithète *sempiternus* et non à l'ensemble de la phrase, comme on pourrait le croire. Il y a là un manque de précision dû à une négligence de Cicéron.

(2) Consulter sur cette question l'article de G. CUENDET, *Cicéron et Saint Jérôme traducteurs*, dans la *Revue des Études Latines*, 1933, p. 380.