

Le fragment II Soubiran du *De consulatu* de Cicéron, le *De diuinatione* et leur lecture par Virgile

1. Dans un travail maintenant recueilli dans mon livre *Si tantus amor... Studi virgiliani* (Bologne, 1998), j'ai essayé de démontrer, de manière, j'espère, convaincante, que le long morceau du poème *De consulatu* de Cicéron, que l'auteur lui-même fait prononcer par son frère Quintus dans le dialogue *De diuinatione*¹, a été présent à la pensée de Virgile dans deux passages capitaux de son œuvre. Comme on le sait, ce fragment contient le discours que la Muse Uranie adresse au consul. La première partie décrit la divinité suprême, désignée par le nom de Jupiter, selon la conception stoïcienne du πνεῦμα divin formé de substance ignée, qui pénètre et vivifie l'univers². Cette vision cosmique fournit la base pour la connexion faite par la Muse dans les vers suivants entre des phénomènes précédents et des événements successifs, dont les premiers sont les signes prémonitoires: concrètement, entre les prodiges qui furent observés durant le consulat de Cicéron et la période qui le précéda d'un côté, et la conjuration de Catilina de l'autre. Il est évident que Cicéron accepte ici le fondement philosophique dont les Stoïciens se servaient pour légitimer la divination.

Les vers cicéroniens décrivant le Jupiter stoïcien ont laissé de claires traces textuelles dans le début de la révélation d'Anchise au VI^e livre de l'*Énéide*³, où pourtant l'élément stoïcien, encore parfaitement reconnaissable, s'unit à des idées de moule platonicien, peut-être à travers la médiation d'Antiochus d'Ascalon, comme le pensait Pierre Boyancé⁴. La description des prodiges, qui occupe la plus grande partie du fragment cicéronien, a à son tour laissé des traces évidentes à la fin du I^{er} livre des *Géorgiques*, qui se clôt par les prodiges annonçant la mort de Jules César, reliés directement à

1. Cic. *diu.* 1.17-22 (= Cic. *de cons.* II Soubiran).

2. Cf. Setaioli, 1998, 15-16, aussi pour la réfutation d'autres interprétations des vers cicéroniens, qui supposent orientations philosophiques différents du stoïcisme.

3. Verg. *Aen.* 6.724 ss. Cf. Setaioli, 1998, 16-17, pour les nombreux parallèles textuels.

4. Boyancé, 1954, 246 ss.; Id. 1960; Id. 1963, 151-153.

l'exposition qui précède, inspirée d'Aratos, des *διοσημια*, c'est-à-dire des signes permettant de prévoir les variations météorologiques⁵.

Dans l'étude citée auparavant, j'ai analysé les rapports entre cette description de Virgile et les témoignages des historiens, ainsi que les contacts avec des textes apocalyptiques et prophétiques, tels l'*Oracle du potier*, que nous connaissons grâce à des papyrus égyptiens⁶, le prophète biblique Amos, et aussi la description que l'Évangile de Mathieu fait des phénomènes accompagnant la mort de Christ⁷; mais surtout, je pense avoir démontré de façon persuasive que Virgile utilisa non seulement le texte poétique, mais aussi bien la prose du *De divinatione*. On le déduit par exemple du fait que quelques-uns des prodiges annonçant la mort de César chez Virgile n'ont pas de parallèle chez les historiens, mais correspondent à certains des prodiges qui apparaissent en partie dans les vers du fragment du *De consulatu*, mais en partie aussi dans la prose du *De divinatione*⁸. Il faut en outre observer que dans le dialogue cicéronien la citation du long fragment du *De consulatu* est précédée par d'autres, tirées d'un autre ouvrage poétique cicéronien, à savoir les *Prognostica*⁹, qui sont la traduction de la partie finale du poème astronomique d'Aratos, contenant les déjà mentionnées *διοσημια*. Comme nous le verrons tout à l'heure, Quintus cite les deux ouvrages de son frère car il suppose une affinité entre les prévisions ou pronostics météorologiques et la divination – activités qui se fondent toutes les deux sur l'interprétation de signes. Virgile suit le raisonnement de Quintus en unissant les signes météorologiques et les prodiges divinatoires annonçant la mort de César. La confirmation nous est donnée non seulement par les évidents contacts textuels avec les fragments des *Prognostica* cités par Quintus¹⁰, mais aussi et surtout par le fait que Virgile change l'ordre des signes météorologiques qu'il trouvait dans sa source principale, c'est-à-dire chez Aratos. Chez Virgile, la description s'ouvre par le premier des signes qui apparaissent dans les citations faites par Quintus des *Prognostica* cicéroniens, à savoir la tempête en mer¹¹, qui chez Aratos suit les signes donnés par la lune et le soleil. Ces derniers sont transposés par Virgile de la première place qu'ils occupent chez Aratos à la dernière, afin de faciliter le passage des signes météorologiques aux divinatoires, évidemment sur la base de l'affinité établie entre les deux par Quintus. Le trait d'union entre les deux ordres de phé-

5. Cf. Setaioli, 1998, 18 ss.

6. Cf. Setaioli, 1998, 20-21 n. 36.

7. Cf. Setaioli, 1998, 24-25 n. 49.

8. Cf. Setaioli, 1998, 18-19. Il s'agit de l'apparition de fantômes (Verg. *georg.* 1.477 – Cic. *de cons.* II 26-27 Soubiran); des fendages de la terre (Verg. *georg.* 1.478 – Cic. *div.* 1.97); et des puits pleins de sang (Verg. *georg.* 1.485 – Cic. *div.* 1.98).

9. Exactement Cic. *div.* 1.13; 1.14; 1.15 (= Cic. *progn.* III, IV et V Soubiran).

10. Cf. Setaioli, 1998, 27 et n. 57.

11. Cic. *div.* 1.13 (= Cic. *progn.* III Soubiran) – Verg. *georg.* 1.356-357.

nomènes est donné précisément par le soleil: *solem quis dicere fulsum / audeat*?¹². De cette manière Virgile unit, comme le fait Quintus, les signes météorologiques, tels les phénomènes décrits par les *Prognostica*, et les prodiges divinatoires, tels ceux du *De consulatu*.

Cette prémisse était nécessaire pour montrer que la dérivation virgilienne à partir de Cicéron présuppose, plus que les deux poèmes originaux de l'Arpinate, la relation établie entre eux par Quintus dans le *De divinatione*. En outre, Virgile se souvient aussi de certains passages prosaïques de ce dialogue, à la fin du I^{er} livre des *Géorgiques* aussi bien que dans le discours d'Anchise du VI^e livre de l'*Énéide*. Je n'ai pas le temps de m'arrêter sur ce point; je renvoie à mon étude déjà citée¹³ et me permets de tenir pour démontrée l'utilisation virgilienne du *De divinatione*, notamment pour les questions littéraires concernant les textes de Cicéron et de Virgile et leurs rapports réciproques. Ici, je me propose d'étudier les aspects plus proprement philosophiques, sans pourtant renoncer à quelques observations de caractère littéraire, si elles servent à mettre en évidence des détails intéressants pour notre enquête.

2. Pease, le commentateur le plus méticuleux du *De divinatione*, a observé que le premier écrivain qui, à son avis, montre une connaissance de l'ouvrage cicéronien, c'est-à-dire Valerius Maximus, l'utilise pour en tirer des *exempla* bien plus nombreux en faveur qu'en défaveur de la divination¹⁴. Bien plus récemment, Schofield¹⁵ a imaginé un lecteur ancien plus sensible aux arguments de Quintus en faveur de la divination qu'à ceux qui sont développés contre elle par le rationalisme de Marcus au II^e livre. Eh bien! comme on peut déjà l'inférer de ce que j'ai dit jusqu'ici, et comme j'espère le faire ressortir encore davantage par la suite, ce lecteur a existé, et il s'agit d'un lecteur d'exception: pas autre que Virgile. C'est bien vrai: *habent sua fata libelli*, et déjà dans l'antiquité chaque lecteur devient le coauteur du livre qu'il lit; mais avant de proclamer Virgile un lecteur « postmoderne », contribuant, déjà à l'âge augustéen, à la « mort de l'auteur » dont parlait Roland Barthes, il nous faudra chercher à établir d'un côté la signification réelle que Cicéron a voulu donner au *De divinatione*, de l'autre, dans le cas où l'idée d'un renversement par Virgile du message cicéronien se montre fondée, le sens et les modalités de ce renversement.

Le problème de la signification du *De divinatione* ne peut pas être séparé de l'attitude globale de Cicéron à l'égard de la religion d'État en général et de la divination en particulier. On devra distinguer, comme le fait Sebastiano

12. Verg. *georg.* 1.463-464. Ces phénomènes astronomiques ont la première place chez Aratos (793 ss.).

13. Setaioli, 1998, 17-18 et n. 26.

14. Pease, 1973, 29 et n. 57.

15. Schofield, 1986, 63.

Timpanaro¹⁶, entre les convictions de Cicéron citoyen et magistrat et celles de l'individu particulier, et finalement les idées exprimées par l'écrivain de philosophie.

L'attitude publique de Cicéron se manifesta durant toute la période de son activité politique. De l'analyse de beaucoup de ses discours, dont nous pouvons nous passer grâce aux travaux de Goar et de Guillaumont¹⁷, nous nous faisons l'image d'un Cicéron fort défenseur des rites associés à la religion publique; il fut flatté de recevoir la charge d'augure et, selon Servius, il écrivit même un ouvrage sur la discipline augurale¹⁸. Mais il est à peine nécessaire d'ajouter qu'il n'hésita pas à s'en servir pour ses buts politiques, tandis que, en d'autres occasions, il fut à son tour la victime de manipulations semblables. Il théorise lui-même dans ses ouvrages rhétoriques, déjà à partir du *De inventione*, l'usage d'oracles et prodiges par l'orateur, afin d'obtenir ses buts¹⁹.

Pour connaître les convictions personnelles de l'individu Cicéron, le document d'où l'on peut raisonnablement espérer tirer quelques informations est naturellement la correspondance²⁰. Dans les lettres qui se réfèrent à des affaires politiques, Cicéron montre son respect pour la religion d'État, dans le sens que, à son avis, il faut toujours, en public, sauver la forme; mais cela ne l'empêche pas de dénoncer en privé les tripotages et les tricheries politiques de marque religieuse. Il est très intéressant, par exemple, que dans un discours²¹ il traite avec déférence un oracle Sibyllin que dans la correspondance il dénonce ouvertement comme une fraude, quoique l'on doive s'abstenir de l'exposer publiquement²². Pourtant, comme l'a justement observé Guillaumont, il n'y a, dans toute la correspondance, aucun passage d'où on puisse déduire que Cicéron crût à la divination ou y ait lui-même recouru²³.

Mais la lettre la plus intéressante pour nous, car elle nous fournit un élément précieux pour évaluer correctement les idées exprimées par Cicéron le philosophe, c'est bien celle de l'an 46 av. J.-C. que l'Arpinate adresse à l'haruspice Caecina²⁴, un adversaire de César alors exilé en Sicile, qui avait jadis prévu correctement le retour de Cicéron de l'exil. À son tour celui-ci prédit le retour de Caecina. Il déclare qu'il possède lui aussi une capacité divina-

16. Timpanaro, 2001⁵, LXXVII.

17. Goar, 1972; Guillaumont, 1984.

18. Serv. ad Aen. 5,738.

19. Cic. inv. 1,111; part. orat. 6; top. 77. Déjà Aristote. rhet. 1. 1376 a 1-2, avait canonisé ce procédé, en citant la manipulation d'oracles et prodiges par Thémistocle (cf. Herod. 7.143; Plut. Them. 10.1-2).

20. Cf. Goar, 1972, 108; Guillaumont, 1984, 78-80; 99-101; 113-117, et passim.

21. Cic. in Pis. 48; 50. Cf. Guillaumont, 1984, 80.

22. Cf. Cic. fam. 1.3.1 et 3; 1.4.2; 1.7.4-5.

23. Guillaumont, 1984, 99.

24. Cic. fam. 6.6.

toire, fondée non sur la discipline étrusque, comme celle de Caecina, mais sur sa propre expérience politique. Ce qu'il dit au paragraphe 7 est important: « je ne prévois pas l'avenir d'après le vol, ni d'après le chant d'un oiseau sur la gauche, comme dans notre discipline augurale, ni d'après un *tripudium* favorable ou accompagné de bruit; j'ai d'autres signes à observer; ils ne sont pas supérieurs en certitude; toutefois ils comportent moins d'obscurité et de risque d'erreur »²⁵. Dans cette lettre apparaît déjà l'une des idées fondamentales du *De divinatione*: les sciences et les arts conjecturaux ou, comme le disaient les Grecs, stochastiques (dans ce cas, la capacité de prévision du politique, qui sera l'une de celles expressément citées dans le dialogue) ne prétendent point être universellement valides ni infaillibles²⁶; toutefois, d'une autre manière que la divination, ils se réfèrent à des signes homogènes aux phénomènes qu'il s'agit de prévoir, et par conséquent ils permettent une déduction rationnelle des premiers aux seconds, fondée sur l'observation de séquences régulières. Comme nous le verrons, l'Arpinate reviendra sur cette position dans le *De divinatione*, où l'on remarque une apparente contradiction, car l'empirisme de la prévision rationnelle se trouve joint à la conception platonicienne et aristotélicienne de la connaissance des causes comme la seule véritablement scientifique²⁷. Du rapprochement entre la lettre à Caecina et le dialogue on peut tirer une position qui est presque le lointain prototype de celle de Hume, dans le sens que, pour Cicéron, l'observation de signes antécédents, qu'on désigne habituellement comme « causes », n'offre pas *a priori* la certitude des conséquences, sans la constatation empirique cas par cas. Nous verrons pourtant qu'il s'agit là d'un empirisme beaucoup mieux fondé que l'attitude que Quintus adopte dans le dialogue afin de défendre la divination.

Nous sommes prêt, maintenant, à passer aux positions défendues par Cicéron dans ses ouvrages philosophiques. En laissant de côté, faute de temps, quelques textes moins importants, nous nous arrêterons sur l'apparente opposition entre un passage capital du *De legibus* et le *De divinatione*.

Dans le *De legibus* Cicéron assigne une place importante à la religion d'État et en particulier à la divination. Mais déjà le texte législatif du paragraphe 21 du II^e livre nous fournit la clé pour entendre la position cicéronienne. Hormis la sanction de crimes universellement abominés, tel l'in-

25. Cic. fam. 6.6.7 *non igitur ex alius incolatus nec e cantu sinistro occinīs, ut in nostra disciplina est, nec ex tripudii religiosis aut somniis tibi auguro, sed habeo alia signa quae observum; quae etsi non sunt certiora illis, minus tamen habent vel obscuritatis vel erroris* (trad. Guillaumont, 1984, 115). On pourrait citer encore Att. 7.13.4; 8.11.3; 10.8.6-8; 16.8.1; fam. 6.1.5.

26. Ironiquement, ce fut précisément l'haruspice Caecina qui devina exactement le retour de Cicéron, tandis que le pronostic de celui-ci, à notre connaissance, ne se réalisa pas. Mais v. Shackleton Bailey, 1977, 234.

27. Cf. p. ex. Plat. Gorg. 465A; Meno 98A; Aristot. anal. post. 2, 90 a 31 ss.

ceste²⁸, il y a une seule violation religieuse qui est punie par la peine de mort: *quaque augur iniusta nefasta uitiosa dira deixerit, irrita infectaque sunt, quique non paruerit capital esto*²⁹. Cicéron veut que personne ne conteste le pouvoir des augures d'empêcher ou d'annuler lois et mesures nuisibles à l'État, c'est-à-dire, dans sa conception politique, au parti des *optimates*. Cette intention devient tout à fait claire dans le commentaire dont l'auteur assortit le texte de la loi³⁰. L'utilité politique en un sens conservateur de la divination publique y est affirmée explicitement, et c'est seulement après coup que Cicéron se préoccupe de lui conférer un fondement philosophique en recourant aux argumentations stoïciennes que Quintus prendra à son compte dans le *De divinatione*. Cependant Cicéron ne va pas au-delà d'une affirmation ambiguë de sa croyance à la divination: *non uideo cur esse diuinationem negem*³¹. Que d'ailleurs la couverture philosophique soit purement instrumentale, afin de maintenir une institution politiquement avantageuse, cela est bien démontré par le fait qu'elle reçoit immédiatement l'approbation de l'épicurien Atticus³², bien que, un peu auparavant, Cicéron se fût référé, entre autres, à la providence divine. L'épicurien ne pouvait point être d'accord sur la théorie, mais le membre de l'élite romaine acceptait sans problème les avantages politiques de l'institution. Dans le *De legibus*, d'ailleurs, l'épicurisme n'est pas la seule doctrine qui soit considérée comme subversive³³. Aussi bien on intime de se taire au scepticisme de l'Académie: *perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus ut sileat*³⁴. En effet dans son ouvrage philosophique qui porte le titre d'*Académiques* Cicéron lui-même ne pourra se passer de nier la divination³⁵. Toutefois, dans le *De natura deorum*, cela n'empêchera pas l'académicien Cotta, qui d'ailleurs au niveau philosophique conteste la validité de la divination contre le stoïcien Balbus³⁶, de déclarer sa fidélité à la religion d'État, et de le faire de façon même plus cohérente que Cicéron dans le *De legibus*. Comme il est un adversaire du stoïcisme, il se réfère non pas aux doctrines philosophiques de cette école, mais à la tradition indigène³⁷, en rap-

28. Cic. leg. 2.22 *inuestum pontifices supremo supplicio sanciunt*.

29. Cic. leg. 2.21. En d'autres cas la punition est laissée aux dieux: 1.19 *qui secus faxit, deus ipse uindicta erit*; 2.22 *peruicax poena diuina exitium, humana dedecus*.

30. Cic. leg. 31-34.

31. Cic. leg. 2.32 Cf. Goar, 1972, 101.

32. Cic. leg. 2.34 *credo hercle ita esse, istique rationi potissimum aduenio*.

33. Cic. leg. 1.39. Cf. Görtemanns, 1968, 68-69.

34. Cic. *ibid*.

35. Cic. Lucull. 126 *nec enim diuinationem, quam probatis, ullam esse arbitror*. Cf. Lévy, 1992, 545.

36. Cic. nat. deor. 3.14-15. Il faut observer qu'ici réapparaît la position de la lettre à Caecina (cf. *supra*, note 25). En répondant à Balbus, selon lequel les médecins se trompent aussi souvent que les augures (2.12), Cotta affirme que, autrement que la divination, la médecine suit un *ratio* (3.15). Comme nous l'avons déjà remarqué, l'opposition entre les sciences conjecturales et la mantique sera amplement développée dans le *De divinatione*.

37. Cic. nat. deor. 3.5.

pelant entre autres C. Laelius, qui s'était servi de la religion publique et de sa fonction antisubversive dans un discours célèbre³⁸. Politique et philosophie sont placées à des niveaux totalement différents. S'il fallait en avoir une confirmation, il ne manque pas dans le *De legibus* d'autres passages où la fonction politique de la divination est proclamée sans voiles : *auspicia ut multas inutiles comitiatus probabiles impedirent morae*³⁹.

À mon avis, par conséquent, il n'y a aucune raison de soulever le problème des causes de ce changement d'attitude, favorable dans le *De legibus*, défavorable dans le *De divinatione*. Pour quelques savants, l'attitude négative du deuxième dialogue fut provoquée par l'usage politique que les partisans de César firent de la divination⁴⁰; mais, comme nous l'avons déjà dit, Cicéron n'avait pas de quoi être surpris par de telles manipulations, dont il avait lui-même été plusieurs fois soit l'auteur soit la victime. Pour d'autres, il faut chercher la cause dans la déception face à la réalisation manquée des prophéties favorables aux Pompéiens pendant la guerre civile⁴¹. Que ces prophéties ne se réalisèrent pas, Cicéron en témoigne lui-même dans le *De divinatione*⁴²; mais on ne peut pas parler de véritable déception, parce que l'Arpinate ne s'était jamais, dès le début, fait des illusions à l'égard des chances des Pompéiens⁴³. À mon avis il faut donner raison aux savants qui, comme Goar⁴⁴ et Timpanaro⁴⁵, excluent une opposition réelle entre les deux ouvrages de Cicéron à l'égard de la vérité de la divination; la différence, pourtant réelle et profonde, consiste dans la diversité des points de vue⁴⁶; dans le *De legibus* la divination est approuvée et avalisée comme instrument politique en fonction conservatrice; dans le *De divinatione*, au contraire, prévaut l'exigence de vérité, réservée, bien entendu, aux membres de l'élite, représentée ici par les deux frères qui discutent sans témoins : *soli sumus; licet verum exquirere sine invidia*⁴⁷. Naturellement, comme le faisait l'académicien Cotta dans le *De natura deorum*, le Cicéron carnéadéen du *De divinatione* s'empresse également de souligner maintes fois que la divination d'État doit être scrupuleusement maintenue dans chaque manifestation de la vie

38. Pour le discours de Laelius v. Cic. *Brut.* 83; *Lael.* 96; *nat. deor.* 3.43; *rep.* 6.2.

39. Cic. *leg.* 3.27 (v. Linderski, 1982, 32); cf. 3.43.

40. Cf. Linderski, 1982, 37-38.

41. Cf. Lévy, 1992, 585-586 (qui d'ailleurs fournit, immédiatement après, une explication pénétrante et persuasive : v. *infra*); Blänsdorf, 1991, 57-58.

42. Cic. *div.* 2.53.

43. P. ex. Cic. *Att.* 7.13.1-2 (épître critique à Pompée au début de la guerre civile); 11.4 *quippe cui nec quae acciderint nec quae aguntur illo modo praesentur* (dernière lettre du camp de Pompée); aussi la lettre à Ciccina, de l'an 46 a. J.-C., que nous avons citée plus haut (*fam.* 6.6.6).

44. Goar, 1972, 101-104.

45. Timpanaro, 2001b, LXXIX; cf. aussi Linderski, 1982, 23.

46. Guillaumont, 1984, 139; 166, admet soit l'influx exercé par la différente destination des deux ouvrages, soit aussi une évolution réelle dans la pensée de l'Arpinate à l'égard de la divination.

47. Cic. *div.* 2.28.

publique⁴⁸. C'est un cas évident de *theologia civilis*, acceptée et pratiquée en public, mais qui n'empêche pas l'adhésion privée à la *theologia naturalis*⁴⁹, c'est-à-dire à la religion purifiée de tout élément superstitieux, et souhaitée à la fin du dialogue⁵⁰. Ou, si l'on préfère, c'est une sorte de *γενναῖον ψεῦδος* comme l'avait théorisé Platon dans sa *République*⁵¹. En effet, Farrington appliquait cette formule (« noble lie ») à l'attitude de Cicéron à l'égard de la divination publique⁵², que Goar⁵³ et Guillaumont⁵⁴ qualifient à leur tour de « pious fraud » et de « pieuse fraude » respectivement.

Les exemples d'indépendance de jugement à l'égard de la divination n'avaient pas manqué à Rome dès le III^e siècle av. J.-C.⁵⁵ On peut rappeler, entre autres, Fabius Maximus Cunctator⁵⁶, Claudius Marcellus⁵⁷ et Caton le Censeur. Celui-ci est l'auteur du dicton célèbre : « Je m'étonne qu'un haruspice n'éclate de rire lorsqu'il voit un autre haruspice »⁵⁸, mais, comme Cicéron, il était favorable à la divination publique, et pour cela est appelé *sapiens* par Quintus dans le dialogue cicéronien⁵⁹. Après Cicéron, même chez les Stoïciens, qui ne pouvaient nier la divination sans renier leur école philosophique, on trouve souvent des traits qui rappellent le *De divinatione*. Sénèque n'hésitera pas à dire que la discipline fulgurale fut inventée *ad coercendos imperitorum animos*⁶⁰; et, comme Épictète, il enlèvera son importance à la divination en la déclarant valable seulement pour les ἀδιάρροπα⁶¹.

S'il y a un élément de nouveauté dans le *De divinatione* par rapport au *De legibus*, c'est bien celui qui a été finement observé par Carlos Lévy : dans le dialogue postérieur, Cicéron nie que les augures aient jamais possédé de capacités divinatoires réelles, même dans le passé le plus reculé⁶². Et pour-

48. Cic. *div.* 2.28; 43; 70; 74; 75.

49. Cf. Schäublin, 1991, 415-416; Lévy 1992, 586.

50. Cic. *div.* 2.148-149.

51. Plato *resp.* 414B-415C; cf. 389BC.

52. Farrington, 1965³, 209 (pour Platon, 97 ss.). Cf. aussi Linderski, 1982, 20-21 et n. 16, avec la littérature citée.

53. Goar, 1972, 43; 99.

54. Guillaumont, 1984, 57.

55. Cf. p. ex. Blänsdorf, 1991, 53.

56. Cf. Cic. *sen.* 11.

57. Cf. Cic. *div.* 2.77.

58. Cic. *div.* 2.51; cf. *nat. deor.* 1.71. Cato *agr.* 5.4 interdit au *uilius* de consulter augures et haruspices.

59. Cf. Cic. *div.* 1.28.

60. Sen. 2.42.3. Tout le contexte est peut-être influencé par le *De divinatione* (Cic. *div.* 2.70 *errabat enim multis in rebus antiquitas* ~ Sen. *nat.* 2.42.2 *in his... errat antiquitas*). Le neveu de Sénèque, Lucain (2.1-15), prie les dieux de ne pas révéler le futur aux hommes, pour leur épargner des inutiles douleurs (cf. Blänsdorf, 1991, 54 n. 47).

61. Cf. Armisen-Marchetti, 2000. Pour Épictète *diss.* 2.7; *man.* 18; 32, cf. déjà Guillaumont, 1984, 169. Pour lui la divination n'a pas d'importance au niveau moral, le seul qu'intéressent les Stoïciens.

62. Lévy, 1992, 584-585.

tant cet ouvrage s'intègre parfaitement dans l'ensemble de la pensée cicéronienne, car il affirme que c'est seulement par la médiation de la *res publica*, et non individuellement, que peut s'établir le rapport entre l'homme et la divinité⁶³.

3. De ce qui a été dit jusqu'ici il ressort déjà clairement qu'à mon avis le *De diuinatione* n'est pas un ouvrage où sont présentées deux thèses opposées, à l'égard desquelles l'auteur demeurerait foncièrement impartial; je pense au contraire que Cicéron prend décidément parti pour la thèse qu'il défend lui-même comme personnage du dialogue. Cette interprétation demeura incontestée pendant des siècles et est encore prédominante aujourd'hui. Cependant, il y a eu récemment des savants qui ont repris et développé une vieille suggestion de Rose⁶⁴ et ont affirmé que le dialogue veut seulement présenter les arguments pour et contre la divination, en laissant le choix au lecteur, sans que l'auteur se range d'un côté ou de l'autre ni ne s'identifie avec le rôle du sceptique joué par son personnage dans le *De diuinatione*⁶⁵. Apparemment, cette interprétation est soutenue par le rappel du principe académique de ne pas s'engager dans des positions absolues qu'on lit à la fin du traité⁶⁶, le témoignage du début du *De fato*, qui définit le *De diuinatione* précisément comme une discussion *in utramque partem*⁶⁷, et une affirmation célèbre du *De natura deorum* à propos de la retenue cicéronienne à l'égard de ses propres idées personnelles⁶⁸. Que Cicéron se propose de faire connaître aux lecteurs les arguments pour et contre la divination, c'est sûrement vrai; pareillement, il est vrai qu'il parle en académicien, en renonçant à toute affirmation absolue, qui ferait de lui un devin au moment même où il réfute la divination⁶⁹. Mais, à l'intérieur du cadre du probabilisme académique, il est tout à fait clair que Cicéron n'a pas de doute sur la position qui est la plus vraisemblable: *ea probare quae simillima ueri uideantur*, dit-il précisément dans

63. Lévy, 1992, 587.

64. Rose, 1949², 191.

65. Entre autres Beard, 1986, 35; Schofield, 1986, 61; Freyburger-Scheid, 1992, 5-6. Schäublin, 1991, 411, 416; 417, pense que l'auteur et le personnage du dialogue ne coïncident pas sans résidu, mais que son penchant pour la thèse sceptique soit pourtant probable.

66. Cic. *diu.* 2.150 *cum autem proprium sit Academiae iudicium suum nullum interponere, ea probare quae simillima ueri uideantur, conferre causas et quid in quaque sententiam dici possit expromere, nulla adhibita sua auctoritate iudicium audientium relinquere integrum et liberum, tenebimus hanc consuetudinem a Socrate traditam eaque inter nos, si tibi, Quinte frater, placebit, quam saepissime utemur.*

67. Cic. *fat.* 1 *quod autem in aliis libris feci qui sunt de natura deorum, itemque in iis 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 impeduit.*

68. Cic. *nat. deor.* 1.10 *qui autem requirunt quid quaque de re ipsi sentiamus, curiosius id faciunt quam necesse est; non enim tam auctoritas in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt.*

69. Cic. *diu.* 2.8 *si enim aliquid certi haberem quod dicerem, ego ipse diuinarem, qui esse diuinationem nego.*

les dernières lignes du *De divinatione*, que nous venons de mentionner. Schofield, l'un des savants les plus décidés dans son affirmation de l'impartialité de Cicéron entre les deux positions, se voit forcé de définir l'attaque finale contre la superstition comme rien d'autre que « a rhetorical flourish »⁷⁰ à ne pas prendre au pied de la lettre⁷¹. Il est très facile de répondre que Cicéron se réserve sûrement à soi-même la thèse qu'il croit la mieux fondée, et qu'il l'expose après l'autre, sans la faire suivre par aucune réfutation ; mais il suffit de rapprocher le *De divinatione* de toute l'œuvre et activité de Cicéron, que nous venons d'illustrer brièvement, pour démontrer que le scepticisme du II^e livre du dialogue, qui sauve seulement la divination publique en raison de son utilité politique, correspond parfaitement aux convictions de l'auteur.

Comme l'a observé justement Schofield⁷², les arguments du I^{er} livre en faveur de la divination se fondent surtout sur l'expérience, ceux du II^e livre, contre celle-ci, sur la raison. L'empirisme de Quintus a donné l'occasion à quelques savants anglo-saxons de nier la validité philosophique de la réfutation faite par Marcus de la divination. Le chemin fut ouvert en 1985 par Denyer⁷³, suivi peu après par Beard, Schofield et Hankinson⁷⁴. Selon cette interprétation, Quintus présente la divination comme une sorte de sémiotique appliquée purement empiriquement, qui ne peut être analysée au moyen du critère de la causalité⁷⁵. Lorsque Cicéron, dans le II^e livre, prétend la soumettre à la norme platonicienne et aristotélique de la connaissance scientifique, que nous avons mentionnée auparavant⁷⁶ et qui se fonde précisément sur l'évidence de la cause, il se rend coupable d'une grossière *ignoratio elenchi* et pour cela n'infirme d'aucune manière la position de Quintus.

Cette interprétation a été réfutée et repoussée par Sebastiano Timpanaro⁷⁷. Pour ma part, j'ajouterai qu'elle ignore deux éléments fondamentaux. D'un côté, il faut dire que, si Cicéron commet une *ignoratio elenchi*, Quintus n'évite pas une éclatante *petitio principii*, en présentant comme un principe indiscutable ce qu'il s'agit de démontrer. Lorsque Schofield affirme⁷⁸ que le sceptique, en recourant au concept de hasard, renonce à toute explication, il oublie que l'obligation de la preuve c'est l'affaire du croyant, pas du sceptique, et que présenter sans démonstration expérimentale des signes comme indicateurs d'événement futurs, voire affirmer qu'une seule

70. Schofield, 1986, 59. La référence est à Cic. *div.* 2, 148-149.

71. Schofield, 1986, 60.

72. Schofield, 1986, 51.

73. Denyer, 1985.

74. Beard, 1986, 33 n. 6; Schofield 1986, 62-63; Hankinson, 1988, 151.

75. Selon la formulation de Schäublin, 1991, 417-418.

76. Cf. *supra*, note 27.

77. Timpanaro, 1994, 241-264. Cf. Aussi Repici, 1995, 177 n. 2, 178 n. 2.

78. Schofield, 1986, 62.

prédiction réalisée suffit à démontrer la vérité de la divination⁷⁹, eh bien, cela équivaut à donner subrepticement comme un fait établi ce qu'il s'agit justement de prouver. En effet, Cicéron pourra aisément nier la réalité de la liaison empirique supposée par Quintus entre ces signes prétendus et les événements⁸⁰, et même parler, sans crainte de démenti, d'exemples inventés⁸¹ et frauduleux⁸².

D'un autre côté, il faut remarquer que Cicéron souligne dès le début de l'ouvrage que la base empirique de la divination et l'exclusion de tout élément rationnel peuvent être admises seulement pour les âges primitifs: *huic... veteres rerum magis eventis moniti quam ratione docti probauerunt*⁸³. Bientôt intervinrent les philosophes, qui essayèrent d'intégrer à *posteriori* ces conceptions primordiales dans leurs systèmes: *philosophorum uero exquisita argumenta cur esset uera diuinitas collecta sunt*⁸⁴. Entre les écoles philosophiques, celle qui plus que toutes accueillit dans sa doctrine éminemment rationaliste les superstitions préphilosophiques relatives à la divination, ce fut précisément le stoïcisme. Mais ce faisant, sans créer de divination véritablement philosophique, on légitimait les attaques rationalistes, telle celle de Cicéron⁸⁵. Cette observation va nous offrir la perspective correcte pour comprendre et juger l'empirisme de Quintus.

4. Nous sommes redevables à Hankinson d'un adroit rapprochement institué entre la méthode empirique appliquée par Quintus à la divination⁸⁶ et celle des médecins de l'école empirique, qui se fondaient sur l'efficacité des remèdes en renonçant à toute enquête à l'égard des causes⁸⁷. Comme nous le verrons bientôt, ce rapprochement est justifié par l'affinité que Posidonius supposait en effet entre la divination et les prévisions raisonnables et rationnelles des sciences conjecturales ou stochastiques. Quintus suit précisément cette ligne dans la plus grande partie de son discours. Toutefois, vers la fin du 1^{er} livre, il montre la connaissance des fondements dogmatiques que Posidonius mettait à la base de la divination: *deus, fatum, natura*⁸⁸. Pfeiffer⁸⁹

79. Cic. *div.* 1.71 (où s'appuyant sur le péripatétisme Cratippe): 125.

80. Cic. *div.* 2.46 *quasi ego... fieri considerem*; cf. 2.44 *nulla constantia, nullo nato tempore*.

81. Cic. *div.* 2.27 *comitiorum exemplorum mirifica copia*.

82. Cic. *div.* 2.83 *multa fallendo*.

83. Cic. *div.* 1.5.

84. Cic. *ibid.*

85. Lévy, 1992, 582, souligne le procédé « socratique » de l'attaque cicéronienne. Comme le fait Socrate dans *Plat. Gorg.* 458B ss. pour la rhétorique, Cicéron démontre que la divination ne possède pas son propre domaine bien défini et pour cela n'est pas un « art » véritable (Cic. *div.* 2.9-12, avec référence à Carneade).

86. Clairement formulé par Quintus dans Cic. *div.* 1.12; 15; 16; 23; 86.

87. Hankinson, 1988, 136-137.

88. Cic. *div.* 1.125 ss. Cf. déjà 1.110 ss. Cf. Schaublin, 1993, 413.

89. Pfeiffer, 1976, 63-64.

fait remonter à Posidonius aussi bien la méthode empirique appliquée par Quintus à la mantique au cours de la plupart du 1^{er} livre. Sans doute l'intégration des superstitions divinatoires dans le rigide système rationaliste de la Stoa provoqua de graves embarras déjà chez les premiers Stoïciens. Selon le témoignage de Diogène Laërce, non seulement Posidonius, mais avant lui Zénon et Chrysippe en appelaient aux résultats (διὰ τινος ἐκβάσεις) pour conférer la dignité de τέχνη à la mantique, à laquelle, en théorie, ils reconnaissaient un fondement *a priori* dans l'existence de la πρόνοια et de l'ἐίμαρμένη⁹⁰. En réalité, pour un stoïcien il ne pouvait y avoir d'événements fortuits: l'ἐίμαρμένη était conçue comme une chaîne ininterrompue de causes. Et Quintus lui-même définit dès le début la divination comme la prédiction d'événements que l'on croit fortuits⁹¹ – autrement dit, ils ne le sont pas vraiment. Mais seulement vers la fin de son discours il avouera que rien de ce qui arrive n'est dépourvu de cause et que seule la limitation humaine nous empêche de saisir toutes les liaisons causales. C'est seulement pour cela qu'il est nécessaire d'observer les signes prémonitoires sur lesquels se fonde la divination⁹². D'ailleurs, si l'on peut faire confiance au témoignage de Quintus, Posidonius lui-même ne faisait pas autre chose que déplacer le problème en assignant à la divination non pas l'étude des causes, mais celui des signes des causes⁹³, que, dans un système déterministe comme le stoïcisme, fondé sur l'ἐίμαρμένη, il est difficile de concevoir autrement que comme les causes des causes, à moins d'introduire dans le système un élément étranger⁹⁴. L'empirisme de Quintus fait donc contraste avec les prémisses théoriques. Il était pourtant nécessaire, parce que l'on prenait pour signes les mêmes phénomènes qui avaient été l'objet de la superstition divinatoire pré-philosophique, et qu'on ne pouvait les insérer sans difficulté dans la chaîne de causes du système stoïcien. On pouvait le faire seulement en séparant le concept de cause de toute actualité expérimentale concrète et en mettant arbitrairement en relation n'importe quel événement avec n'im-

90. Diog. Laert. 7.149 καὶ μὲν καὶ μαντικὴν ὑπεστήναντο παρὶν κάδαν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι καὶ αὐτὴν καὶ τέχνην ἀποφαίνοντες διὰ τινος ἐκβάσεις, ὥς φησι Ζήνων (SVF I 174) τε καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ β' Περὶ μαντικῆς (SVF II 1191) καὶ Ἀθηνόδορος καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ β' τοῦ Φυσικῶν λόγου καὶ ἐν τῷ ε' Περὶ μαντικῆς (Posid. F 7 + F 27 E.-K. = 258, 371a Theiler).

91. Cic. *div.* 1.9 *cum rerum quae fortuitae putantur praedictio atque praesensio.*

92. Cic. *div.* 1.127 *praeterea, cum fato omnia fiant, id quod alio loco ostendetur* (ici l'auteur se superpose au personnage, comme il arrive aussi en 1.87, l'allusion est à l'ouvrage prochain de Cicéron, le *De fato*), *si quis mortalium possit esse, qui conflagationem causarum omnium perspicat animo, nihil eum profecto fallat. Qui enim tenet causas rerum futurarum, idem necesse est omnia tenet quae futura sint. Quod cum nemo facere nisi deus possit, relinquendum est homini, ut signis quibusdam consequentia declarantibus futura praesentiat.*

93. Cic. *ibid.*: *qui etsi causas ipsas non cernunt, signa tamen causarum et notas cernunt.*

94. Theiler, 1982, 301, pense que Posidonius a voulu distinguer entre ποιεῖν et σημαίνειν. Il renvoie à Posid. F 383, dont pourtant il réduit lui-même la portée (pp. 310-311). En tout cas, dans un système comme le stoïcisme, cela demeurerait un simple déplacement du problème.

porte quel signe ou cause, au nom de la doctrine de la *συνάθεσις*⁹⁵. En tout cas, Quintus renonce à mettre en rapport le prétendu fondement dogmatique de la divination, qui apparaît dans sa définition initiale et ses observations finales, avec la partie centrale de son discours, qui se confie totalement à la méthode empirique. Il n'est pas surprenant que dans sa réplique Cicéron modifie la définition de Quintus: *earum rerum praedictionem et praesensionem quae essent fortuitae*⁹⁶. Quintus avait dit *quae fortuitae putantur*. Cela est dû peut-être au fait que dans sa riposte Cicéron se fonde surtout sur Carnéade, c'est-à-dire sur du matériel précédent Posidonius, à qui remonte la définition de Quintus⁹⁷; mais Cicéron avait le droit de corriger son frère, qui, dans la plus grande partie de son discours, avait considéré la mantique précisément comme la prédiction d'événements effectivement fortuits, pour lesquels il n'existe pas de causes et, par conséquent, de connaissance scientifique⁹⁸.

En effet, Quintus détache sa défense de la divination du système philosophique stoïcien. De cette façon il cherche à se dérober à une autre aporie stoïcienne insoluble: la contradiction entre l'inévitabilité du destin et l'utilité de la divination, ce qu'en effet son frère lui rétorquera au II^e livre⁹⁹. On a déjà vu que même les Stoïciens Sénèque et Épictète furent contraints à nier cette utilité¹⁰⁰.

Hankinson a sûrement raison lorsqu'il dit que l'empirisme scientifique était une réaction salutaire à une époque où les prémisses théoriques faisaient souvent violence aux phénomènes observables¹⁰¹. Cela est totalement acceptable à l'égard de recherches conduites sans préventions ni préjugés, fondant l'enquête sur la méthode expérimentale, mais non pour l'attitude de ceux qui cherchaient dans l'expérience des confirmations *a posteriori* de la vérité d'une discipline, considérée *a priori* comme vraie, qui consistait en d'anciennes superstitions pré-philosophiques mal intégrées dans le système du stoïcisme.

Nous avons déjà observé que Cicéron reléguait l'empirisme divinatoire aux âges anciens, pré-philosophiques¹⁰². Or, la position de Quintus équivaut à une sorte de régression à cette phase. En rappelant l'évolution de la divination dans la Mésopotamie ancienne, comme l'a retracée Bottéro dans un beau travail paru dans un livre édité par Jean-Pierre Vernant¹⁰³, on pourrait

95. Cf. Timpanaro, 2001⁶, LXV-LXVI.

96. Cic. *div.* 2.13; cf. 2.19 *praesensionem... rerum fortuitarum*.

97. Cf. Pfeiffer, 1976, 104; Timpanaro, 2001⁶, XCII.

98. Cf. les passages de Platon et d'Aristote que nous avons cités plus haut, notes 27 et 76.

99. Cf. *Cir. div.* 7.19-21. V. aussi Guillaumont, 1984, 159.

100. Cf. *supra*, notes 60 et 61.

101. Hankinson, 1988, 141-142.

102. Cic. *div.* 1.5. Cf. *supra*, note 83.

103. Bottéro, 1982.

même dire que l'empirisme de Quintus rétrocede à un étage encore plus reculé : celui qui précède l'insertion du cas singulier dans des catégories universelles, un phénomène qui en Mésopotamie suit l'empirisme primitif des origines. Nous le remarquerons encore tout à l'heure à l'égard de l'empirisme rationnel défendu par Cicéron dans le *De divinatione*, comme déjà dans la lettre à Caecina.

5. Revenons maintenant au contexte où apparaît, dans le discours de Quintus, la longue citation du *De consulatu*. Nous avons déjà dit qu'elle est précédée de pas moins de cinq citations de la traduction poétique que l'Arpinate fit des *Prognostica*, c'est-à-dire la partie finale du poème astronomique d'Aratos, et que, à la fin du 1^{er} livre des *Géorgiques*, Virgile suit clairement le fil du discours de Quintus lorsqu'il passe des signes météorologiques aux signes divinatoires annonçant la mort de César.

Observons de près le contexte cicéronien. Quintus peut rapprocher les passages des deux poèmes de son frère car il suppose une affinité entre la divination et la prévision rationnelle et raisonnable des sciences conjecturales – concrètement, la météorologie –, quoiqu'il reconnaisse qu'elles appartiennent à deux sphères différentes : *ager ea, quae quaecumque ex alio genere sunt, tamen divinationi sunt similiora, uideamus*¹⁰⁴. Il s'ensuit que, pour Quintus, même les sciences et les activités stochastiques, que pourtant personne ne songerait de nier, ne sont pas des sciences véritables, et que comme la mantique, elles doivent s'en tenir à la constatation empirique, comme il le dit lui-même dans ce même contexte, en se référant, avant la météorologie, à la médecine¹⁰⁵. Vers la fin du livre, il reviendra sur ce thème en incluant dans la liste la physique, la politique, encore la médecine, la navigation et l'agriculture¹⁰⁶. Ici, il affirme encore que, malgré l'affinité, les prévisions des sciences et des arts conjecturaux sont différentes de la divination : *multa medici, multa gubernatores, agricolae etiam multa praesentiunt, sed nullam eorum divinationem uocant*¹⁰⁷. Cependant, un peu plus avant, la distinction entre arts conjecturaux et divination est presque totalement effacée ; et c'est justement ici que Quintus prononce le nom de Posidonius¹⁰⁸.

Au II^e livre, Cicéron reprend la distinction de Quintus¹⁰⁹ et convient avec lui que les sciences et les arts conjecturaux ne peuvent se fonder, finalement, que sur la méthode empirique, car les événements qu'ils prévoient ne sont

104. Cic. *div.* 1.13.

105. Cic. *div.* 13 (aut. médecine, fin météorologie).

106. Cic. *div.* 1.111-112.

107. Cic. *div.* 1.112.

108. Cic. *div.* 1.130-131 (= Posid. F 378 Theiler, *div.* 1.128-130 = Posid. F 110 E-K.)

109. Cic. *div.* 13-14, 16-17. Cf. Guillaumont, 1984, 110-111.

pas inconditionnellement nécessaires¹¹⁰. Mais, à la différence de Quintus, il condamne de manière tranchante la divination et accepte au contraire les arts conjecturaux, car leurs prévisions se fondent sur l'observation de phénomènes réguliers, qui permettent d'établir rationnellement des liaisons et des séquences, dépourvues, certes, de validité *a priori*, mais, comme le dirait l'académicien Cicéron, douées d'une *probabilitas* élevée. La divination, au contraire, se fonde sur des corrélations arbitraires établies d'avance sans aucune preuve expérimentale et ne permet pas de saisir aucun rapport rationnel.

Qu'il s'agisse là d'une idée adoptée personnellement par Cicéron et non passivement copiée d'une source grecque, cela est démontré par la lettre à Caecina dont nous avons parlé¹¹¹, où la prévoyance du politique, quoiqu'elle ne promette pas des résultats plus certains que la divination, est pourtant beaucoup mieux fondée et moins arbitraire que celle-ci¹¹².

Cette position cicéronienne, nous l'avons dit, a une allure presque proto-humienne; en comparaison l'empirisme de Quintus, nous l'avons dit aussi, apparaît comme une régression à l'étage archaïque antérieur à la constitution de catégories générales subordonnées aux phénomènes singuliers.

Du dernier des passages du 1^{er} livre que nous avons cité, où Quintus prononce le nom de Posidonius¹¹³, il n'est pas difficile de déduire que le philosophe grec ne supposait pas une différence essentielle entre les prévisions des sciences conjecturales et les prédictions divinatoires (je parle, bien entendu, de celle que l'on appelle la divination « artificielle »); les unes et les autres sont subsumées sous le concept unifiant de *συντάξις*. Sur cela sont d'accord, par exemple, Pfeffer¹¹⁴ et Kidd. Ce dernier dit explicitement: « there is little evidence that he (c'est-à-dire Posidonius) was able to distinguish clearly between scientific and other forms of prediction »¹¹⁵. Mais de cette manière, nous l'avons dit, il était possible d'établir les liaisons les plus arbitraires, en dehors de toute vérification expérimentale.

En tout cas, il paraît que, malgré l'affinité et éventuellement la confusion entre prévision raisonnable et divination, Posidonius a maintenu, de quelque façon, la distinction entre les deux. Il a été suggéré par Theiler¹¹⁶,

110. Cic. *div.* 2.13 *nam et medici et gubernatoris et imperatoris praesensio est rerum fortuitorum*; 2.14 *haec ipsa (les phénomènes météorologiques) fortuita sunt: plerumque enim, non semper eveniunt*; 2.16 *et tamen ii qui (médecins, capitaines d'armées, agriculteurs) saepe falluntur*.

111. Cic. *fam.* 6.6. Cf. *supra*, § 2.

112. Au II^e livre Cicéron parle de médecine, navigation, art militaire, météorologie, agriculture, astronomie. Il ne reprend pas l'exemple du politique, que Quintus avait fait au 1^{er} livre; mais dans la lettre à Caecina, la prévoyance du politique est bien illustrée dans le *De republica* (1.45; 2.45); cf. Guillaumont, 1984, 11.

113. Cf. *supra*, note 108.

114. Pfeffer, 1976, 94-95.

115. Kidd, 1988, 436.

116. Theiler, 1930, 139.

suité par Dörrie¹¹⁷ et par Pfeiffer¹¹⁸ que la différence est donnée par l'influx divin qui agit dans la divination, mais qui est absent dans la prévision rationnelle. Mais je crois être en mesure de présenter une idée plus claire de la doctrine de Posidonius sur ce point et de la réaction cicéronienne à celle-ci à travers un passage du *De mysteriis* de Jamblique, qui a été présenté mais non suffisamment mis en valeur par Theiler¹¹⁹.

Dans le III^e livre du *De mysteriis*, Jamblique proclame la primauté d'une *θεία μυστική* transcendante¹²⁰ et polémique avec ceux qui fondaient la divination sur la *συναίσθησις* cosmique¹²¹. Cependant, au chapitre précédent, il utilise des idées clairement posidonniennes, quoiqu'il les applique à sa conception différente de la mantique. Les contacts avec le *De divinatione* sont évidents et vont jusqu'à des consonances verbales, précisément dans le contexte où Quintus cite les fragments poétiques de son frère et énonce l'affinité entre prédiction rationnelle et divination, qui pourtant demeurent séparées et distinguées¹²². Mais tout le chapitre est proche du texte cicéronien et la marque de Posidonius est aisément identifiable. Il y a des références manifestes et insistantes à la *συναίσθησις*¹²³, même si elle n'est pas suffisante pour la divination transcendante souhaitée par Jamblique. On y parle d'une sensibilité innée de certains animaux, qui prévoient tremblements de terre et pluies, de la même façon que Quintus cite les *Prognostica* de son frère à l'égard du coassement des grenouilles annonçant la tempête (*ἡμῖνων* et *ἡμῖνων* de Jamblique correspondent tout à fait à *ment* de Quintus). Du texte de Jamblique on peut tirer que les signes donnés par les animaux sont l'une des manifestations de la *συναίσθησις* cosmique, mais en détail il donne deux explications alternatives. L'une suppose une syntonie directe des animaux avec certaines parties ou *δυνάμεις* du tout¹²⁴. C'est bien à cela que se réfère

117. Dörrie, 1959, 216, 217.

118. Pfeiffer, 1976, 94.

119. Theiler, 1930, 136-139, 141, 1962, 287-299.

120. Jamblique *de myst.* 3.27, p. 164, 14-15 Parthey (p. 137 Des Places); cf. 10.4, p. 289, 3 Parthey (p. 212 Des Places).

121. Jamb. *de myst.* 3.27, p. 164, 7 Parthey (p. 136 Des Places).

122. Jamb. *de myst.* 3.26, p. 163, 5-6 Parthey (p. 136 Des Places) *οὐ γὰρ, εἰ τινα ἐκ φύσεως ἐπιβολὴν εἰς τὸ ἴδιον ἀπολαμβάνουσιν ἢ τοῦ μέλλοντος ἐπαγγ. ἐκπερὶν ταύτην δὲ μυστικὴν προρρησέναι ἀλλ' ὅπως μὲν τὸν μυστικὴν* - Cic. *div.* 1.13 *ag. n. quae quomodo et alia genere sunt, tamen divinationis sunt conditio, videmus*. Jamb. *de myst.* 3.26, p. 162, 14-16 Parthey (p. 136 Des Places) *οὐκ ἔστιν ἡμῖνων ἐνταῦθα ποτὶ καὶ ἄλλων ἡμῖνων πρόληψις* [cf. 10.3, p. 288, 6 Parthey (p. 211 Des Places) *ἡμῖνων* - *μυστικὴν*] - Cic. *div.* 1.35 *sed sunt in sensu et in natura quondam significatio aliquid, per se quae satis certa cognitio et autem hominum obscurior*.

123. Jamb. *de myst.* 3.26, p. 162, 16 Parthey (p. 136 Des Places); 3.27, p. 164, 7 Parthey (p. 136 Des Places).

124. Jamb. *de myst.* 3.26, p. 162, 16 - 163, 2 Parthey (p. 136 Des Places) *συναίσθησις γὰρ τῆς αἰσθητικῆς ἀλλὰς συμβαίνει συναρπαστικῆς τινὸς ὡς μὲν ποτὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ μέρος καὶ τὸ μέρος* [cf. aussi SVF II 1212].

Quintus lorsqu'il parle d'une *uis et natura* qui agit dans les animaux et est *per se ipsa satis certa, cognitioni autem hominum obscurior*. La deuxième explication de Jamblique envisage une sensibilité issue de la structure physique des animaux, qui, pour cela, sont capables d'avertir plus tôt que l'homme les changements atmosphériques¹²⁵. Si, comme je le pense, cette explication se trouvait aussi chez Posidonius, il est possible qu'elle ait influencé quelques vers virgiliens du finale du 1^{er} livre des *Géorgiques*, dont nous parlerons tout à l'heure, qui, au premier abord, sembleraient introduire un élément de marque presque épicurienne, qui s'intégrerait mal dans le morceau qui culminera par les prodiges annonçant la mort de César¹²⁶.

Mais l'aspect le plus intéressant du passage de Jamblique c'est bien qu'il nous permet de reconstruire avec une bonne vraisemblance la différence que Posidonius établissait entre la prévision rationnelle et la prédiction divina-toire, qu'aussi bien Jamblique que Quintus déclarent analogues mais distinctes¹²⁷. On a vu que pour Theiler, Dörrie et Pfeiffer la divination (artificielle) diffère de la prévision raisonnable parce qu'en elle agit la divinité; mais dans le système stoïcien, où la divinité pénètre l'univers, cela n'est pas une différence réelle. Le passage de Jamblique nous montre que, pour Posidonius, la différence consiste dans le fait que l'observation empirique est incapable d'atteindre une validité universelle, mais doit s'en tenir à des données isolés et aléatoires; vice versa, la divination se rattache à un présupposé de validité universelle: la chaîne ininterrompue de causes qui gouverne tous les événements – en termes stoïciens, l'*εἰμαρμένη* –, à laquelle Quintus aussi se réfère vers la fin de son discours¹²⁸. Le mot n'apparaît pas chez Jamblique (il y a pourtant l'autre terme stoïcien de *πρόνοια*¹²⁹), mais le concept est illustré sans possibilité d'équivoque. Les prévisions des arts conjecturaux (Jamblique mentionne la navigation et la médecine) se fondent sur des signes qui ne sont pas toujours certains, à qui l'événement n'est pas indissolublement relié¹³⁰. Au contraire, la connaissance qu'on tire de la divination

125. Jambl. *de myst.* 3.26, p. 163, 2-4 Parthey (p. 136 Des Places) ἡ δὲ τὰν αἰσθητικῶς ὀξύτητα προσισθανομένων τὸν περὶ τὸν αἶρα μὲν ἥδη σηματοπόντων πραγμάτων οὐδέποτε δὲ τοῖς περὶ τὴν τόποις συμπεροσέθενται.

126. Je me réfère naturellement aux vers sur les corbeaux de Verg. *georg.* 1.410-423. V. *infra*.

127. Cf. *supra*, note 122.

128. Cic. *div.* 1.125.

129. Jambl. *de myst.* 3.26, pp. 163, 17 - 164, 1 Parthey (p. 136 Des Places) τῆς δὲ θείας πρόνοιαι, τῶν ἐσομένων βέβαιος ἡ εὐθεῖα προσηρῆται.

130. Jambl. *de myst.* 3.26, p. 163, 9-17 Parthey (p. 136 Des Places) ὁμοία μὲν ἐστὶ μαθητικῇ, πλὴν οὐδὲν αὐτῇ βεβαιότητος ἢ ἀληθείας ἀπολείπεται, τὸ δ' ὡς ἐκ τὸ κοινὸν τυγχάνον οὐκ αἰετὶ καὶ ἐπὶ πάντων μὲν οὐχὶ δ' ἐπὶ πάντων αἰρούσιν· ὅθεν ὅθ' οὐδ' αἰετὶς ἐστὶν ἐν ταῖς τέχναις, ὥσπερ ἐν κυβερνητικῇ τε καὶ ιατρικῇ, προσκοπιούσα τὸ μέλλον μάθησις, οὐδὲν προσήκει τῇ θείᾳ προνοίᾳ· ἐξ ἐκώτων γὰρ ἀναλογίζεται τὸ μέλλον καὶ σημαιοῖς ποτὶ τεκμηριούται καὶ τοῖσιν οὐκ αἰετὶ πιστοῖς οὐδ' ὥσπερ οὕτως συνηροτημένον ἔχουσι τὸ βηλομένον, οὐκ ἐπὶ τὰ σημεία δέχματα.

est garantie par la πρόνοια et rendue certaine par la connaissance des causes, qui forment une chaîne ininterrompue et constante de liaisons de tout avec tout et rendent prédéterminés et de quelque façon déjà présents tous les événements futurs¹³¹. Nous nous rappelons l'image du futur comparé à une corde qui se déroule utilisée par Quintus dans la partie finale de son discours, lorsqu'il expose les fondements dogmatiques posidoniens de la divination¹³². On reconnaît dans le tableau de Jamblique les trois fondements indiqués par Quintus: *a deo... a fato... a natura*¹³³, mais aussi l'équivoque fondrière de la liaison de tout avec tout, laissant de côté toute vérification expérimentale¹³⁴.

Ce qui nous intéresse au plus haut degré, c'est que Cicéron a exactement renversé le rapport posidonien entre prévision raisonnable et divination. En refusant la méthode déductive posidonienne, qui faisait descendre de la πρόνοια et de l'εἰσαρμένη la certitude de la connaissance divinatoire détachée de toute vérification expérimentale, Cicéron ne reconnaît pas l'existence d'une chaîne ininterrompue de causes et d'effets, qui deviennent à leur tour des causes, reliant des phénomènes non homogènes, entre lesquels on ne peut pas établir des liaisons qu'on puisse saisir rationnellement¹³⁵. De ce point de vue, Cicéron se révèle un penseur beaucoup plus avancé et moderne que Posidonius¹³⁶.

Ce qu'il faut souligner maintenant, c'est que de cette façon Cicéron sauve la vérité et la validité de sa poésie didactique, en fait les *Prognostica* cités par Quintus, tandis que, sans dire expressément qu'il a menti, il discrédite la

131. Jambl. *de myst.* 3.26, p. 164, 1-5 Parthey (p. 136 Des Places) καὶ ἀπὸ τῶν αἰτίων ἀμετάπτωτος ἡ πίστις, συνηρημένη τε πάντων πρὸς ὅπαντα ἀδιαλύτως κατάληψις, καὶ ὡσαύτως αἱ μένουσαι τῶν ὅλων ὥσπερ παρόντων καὶ ὀριζομένων διάγνωσις.

132. Cic. *div.* 1.127 *non enim illa quae futura sunt subito existunt, sed est quasi rudentis explicatio sic traductio temporis nihil novi efficietis.*

133. Cic. *div.* 1.125.

134. À l'égard du caractère aléatoire des sciences conjecturales, Posidonius s'est inspiré peut-être de doctrines de moule platonicien qui ont laissé une trace dans l'*Épinomis* (976A). Socrate distinguait déjà, selon Xenoph. *mem.* 1.1.9, entre le domaine des sciences et des arts et celui de la mantique, qui regarde ce qu'on ne peut pas connaître rationnellement. Cf. Magris, 1990, 60.

135. Cic. *fat.* 32 confirme que aucune prédiction n'est possible, si elle ne se fonde pas sur des causes homogènes à l'événement prévu. Ici apparaît explicitement le nom de Carnéade. Cf. Goar, 1972, 98. Guillaumont, 1984, 162-163.

136. L'originalité et la validité de la position cicéronienne sont soulignées aussi par Timpanaro, 2001⁶, XCIV et J. Kany-Turpin, 2004, 51-52 ; 77-79. Même Démocrite apparaît plus avancé que Posidonius sur ce point là. Selon le témoignage de Cicéron (peut-être transmis à travers Posidonius lui-même), Démocrite cherchait à ramener même les procédés divinatoires de la superstition préphilosophique au cadre de la prévision rationnelle fondée sur le rapport entre donnés homogènes. Cic. *div.* 1.131 *Democritus autem censet sapienter instituere ueteres ut hostiarum immolatarum inspicerentur exta; quorum ex habitu atque ex colore tum salubritatis tum pestilentiae signa percipi, non nunquam etiam quae sit uel sterilitas agrorum uel fertilitas futura* (= 68 A 138 D.-K.). La critique de Cic. *div.* 2.30 est injuste et hors de propos.

description des prodiges du long morceau du *De consulatu*¹³⁷, quoiqu'il s'agisse des mêmes prodiges qu'il avait exploités pour ses buts politiques dans la troisième *Catilinaire*¹³⁸, qu'il adressa au peuple, plus sensible que les sénateurs à la religion et à la superstition. Dans le poème aussi, l'intention de manipulation politique est probablement présente; le thème est le même: la conjuration de Catilina; mais la fonction principale sera là celle d'ornement poétique¹³⁹. En tout cas, au II^e livre du *De divinatione*, Cicéron démolit en détail tous les prodiges du fragment du *De consulatu* cité par Quintus¹⁴⁰, et c'est précisément dans ce contexte qu'il nie de façon tranchante l'affinité supposée par son frère entre la prévision raisonnable et la divination: *dissimile totum* sont ses mots péremptoires¹⁴¹.

6. Virgile, ce lecteur d'exception du *De divinatione*, se trouvait en face de citations poétiques rapprochées de plusieurs fragments des *Prognostica* de Cicéron et d'un long morceau de son poème *De consulatu*. Dans le même ouvrage, il trouvait d'un côté la répudiation philosophique des prodiges décrits dans ce poème¹⁴², mais de l'autre la validation des signes météorologiques catalogués dans le poème didactique. L'appartenance des *Prognostica* à ce genre littéraire lui rendait aisée la reprise de ces descriptions dans les *Géorgiques*, qui sont, elles aussi, un poème didactique. En effet, l'influence littéraire des fragments des *Prognostica* cités par Quintus est évidente dans le finale du I^{er} livre de l'ouvrage virgilien, naturellement auprès de celle de la source grecque originale, les *Phaenomena* d'Aratos. On ne peut pas savoir si Virgile s'est aussi rattaché à la traduction complète que Cicéron a faite des *Prognostica*, car elle n'est pas préservée; mais nous pouvons

137. Cic. *div.* 2.46. Cf. Timpanaro, 2001⁸, 353-354.

138. Cic. *Catil.* 3.18-22. Cf. Setaioli, 1998, 23; 183-184.

139. Le prodige décrit dans le fragment du *Marius* cité par Quintus en *div.* 1.106 remplit probablement la même fonction.

140. Dans le *De consulatu* il y avait au moins un autre prodige: la flamme qui ressortit du feu presque éteint pendant que la femme de Cicéron était en train de célébrer un rite: fr. I Soubiran. Cf. Guillaumont, 1984, 104-105. Si l'on en croit à Servius (*ad buc.* 8.105-106), il s'agissait probablement d'un rite de culte domestique, admis par le *mos maiorum*. Cicéron pouvait donc le décrire dans son poème sans enfreindre sa position négative sur la divination privée.

141. Cic. *div.* 2.47. Cicéron rappelle le sicilien Boëthos, qui avait cherché à ramener la divination à la science (cf. Timpanaro, 2001⁸, XXXIV), et Posidonius lui-même, en se référant probablement à ses recherches physiques plutôt qu'à ses théories sur la *ανωμόθεια* et la divination (pour un exemple possible, appliqué à la météorologie, cf. *supra*, note 125; *infra*, notes 148 et 149).

142. Il faut observer que le long fragment s'ouvre par une description purement stoïcienne de la divinité cosmique, afin de donner un fondement aux prodiges divinatoires, et qu'il se clôt par le rappel des études philosophiques de l'auteur. Or, il s'agit là non pas du Stoïcisme, mais de l'Académie et du Lycée. C'est bien là un indice de la valeur instrumentale et ornementale, mais non philosophique, de la description des signes divinatoires.

affirmer avec certitude que le Mantouan suit le fil du propos de Quintus où apparaissent les citations des vers de son frère. Nous avons déjà dit que les *diognouia* virgiliennes ne suivent pas l'ordre d'Aratos, mais s'ouvrent par le premier des signes décrits dans les citations des *Prognostica* faites par Quintus, et que Virgile déplace de la première à la dernière place les signes donnés par la lune et le soleil, lequel sert de trait d'union entre les signes météorologiques et les signes divinatoires. Virgile accepte donc l'affinité supposée par Quintus (et par Posidonius) entre les uns et les autres¹⁴³. Il semble, par conséquent, qu'il se rattache à la position de ceux-ci, plutôt qu'à celle de l'auteur du *De divinatione*. On rappellera aussi qu'au 1^{er} livre Quintus parle déjà de prodiges annonçant la mort de César¹⁴⁴, qui devait être tout récente au moment où ces lignes furent écrites. Cela contribuait aussi à légitimer l'application par Virgile des prodiges du *De consulatu* à la mort du dictateur.

Il faut ajouter que le discours d'Uranie, qui forme tout le fragment, est lui-même de nature nettement didactique. Il y a de plus: il s'y manifeste d'évidents contacts formels aussi bien avec l'Aratos originel qu'avec les fragments des *Prognostica* cicéroniens cités un peu plus haut. Je ne m'arrête guère sur ce point, parce que ces parallèles ont été indiqués en détail dans un travail récent de Kubiak¹⁴⁵; mais il va sans dire que cela contribuait – au niveau littéraire, sinon au niveau philosophique – à rendre encore plus aisée pour Virgile l'unification des signes météorologiques et divinatoires.

Il semble donc légitime d'affirmer que Virgile, dans le finale du 1^{er} livre des *Géorgiques*, rétablit l'unité posidonienne entre prévision raisonnable et divination. Il y a pourtant un passage de la description virgilienne qui pourrait sembler avoir été influencé non par la position de Quintus, mais plutôt par le rationalisme cicéronien. Je me réfère aux vers sur le chant prémonitoire des corbeaux¹⁴⁶, un passage qui n'a pas de correspondant chez Aratos. Virgile y dit que le comportement des oiseaux est déterminé par des causes purement physiques, qui donc peuvent être saisies rationnellement, tandis que Quintus, en citant les vers de son frère sur le coassement des grenouilles annonçant la tempête, tout en admettant qu'elles ne possèdent pas de prescience, parle d'une *uis et natura* inexplicable pour l'homme, et range donc ce phénomène aussi dans le cadre purement empirique, d'où ne sortent pas, à son avis, la prévision rationnelle et la divination. Du texte de Jamblique que nous avons discuté auparavant nous avons appris que, pour Posidonius, cette *uis et natura* de Quintus se relie à la *συντάξις* cosmique

143. Cela est signalé aussi par Hankinson, 1988, 150 n. 18.

144. *Cic. diu.* 1.119.

145. Kubiak 1994 (caractère didactique du discours d'Uranie: p. 56; contacts entre Aratos et le *De consulatu*: pp. 58-59; entre les *Prognostica* cicéroniens et le *De consulatu*: pp. 52-53; 61).

146. *Verg. georg.* 1.410-423.

qui pénètre tout l'univers. Or l'explication de Virgile paraît bien semblable à celle, purement physique, donnée par Épicure dans l'*Épître à Pythoclès*¹⁴⁷. Cependant, elle peut être aussi rapprochée de la deuxième que nous avons rencontrée chez Jamblique (et qui donc se trouvait présumablement chez Posidonius aussi), bien qu'elle n'ait pas été reprise par Quintus. Cette explication, nous l'avons vu¹⁴⁸, se réfère à l'acuité sensible des animaux, capables d'annoncer les changements atmosphériques: c'est bien la *tempestas et caeli mobilis umor* dont parle Virgile¹⁴⁹. Il semble donc qu'il ne soit pas illégitime de penser que le Mantouan se soit rattaché aussi bien à la source philosophique grecque, laquelle, si nous ne nous sommes pas trompés, présentait, auprès de l'explication par la *συνάρτησις* universelle, une autre de validité plus limitée, liée à des causes physiques, à appliquer à des phénomènes particuliers et empiriquement déterminables, selon la distinction que nous avons essayé d'établir à travers le texte du *De mysteriis* de Jamblique¹⁵⁰. Virgile a donc utilisé l'ouvrage cicéronien avant tout comme modèle littéraire; mais lorsque le discours de Quintus devient sa source conceptuelle, c'est-à-dire au moment où il prend à son compte la position idéologique de l'interlocuteur le plus faible du *De divinatione*, il a cru nécessaire de la vérifier et de la renforcer en se rattachant à la source philosophique grecque originale, comme pour manifester le sérieux engagement didactique de son poème.

147. Epic. ad Pythocl. 115. V. Scuderi, 1998, 29 n. 64, avec les références.

148. Cf. *supra*, note 125.

149. Verg. Georg. 1.147.

150. Comme nous l'avons déjà remarqué (§ 1), lorsque Virgile reprend la description du Jupiter purement stoïcien des premiers vers du fragment du *De consulatu* (Aen. 6.724 ss.), il l'intègre assurément par une source grecque qui faisait place aussi bien à des éléments platoniciens (v. *supra*, note 4).

Ouvrages cités

- M. Armisen-Marchetti, « Sènèque et la divination », dans *Seneca e il suo tempo*. Atti del convegno internazionale di Roma-Cassino, 11-14 settembre 1998, Roma, 2000, 193-214.
- M. Beard, « Cicero and Divination: the Formation of a Latin Discourse », *JRS* 76, 1986, 33-46.
- J. Blänsdorf, « "Augurenlächeln" – Ciceros Kritik an der römischen Mantik », dans H. Wissmann (éd.), *Zur Erschliessung von Zukunft in den Religionen. Zukunftserwartung und Gegenwartsbewältigung in der Religionsgeschichte*, Würzburg, 1991, 45-65.
- J. Bottéro, « Sintomi, segni, scritture nell'antica Mesopotamia », dans AA. VV., *Divinazione e razionalità*. A cura di J.-P. Vernant, trad. ital., Torino, 1982, 73-214 (Paris, 1974).
- P. Boyancé, « Le sens cosmique de Virgile », *REL* 32, 1954, 220-249.
- Id., « Sur le discours d'Anchise », dans *Hommages à G. Dumézil*, Bruxelles, 1960, 60-76.
- Id., *La religion de Virgile*, Paris, 1963.
- N. Denyer, « The Case against Divination: an Examination of Cicero's *De divinatione* », *PCPhS N.S.* 31, 1985, 1-10.
- H. Dörrie, *Porphyrus' "Symmiktä Zetemata". Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, München, 1959.
- B. Farrington, *Science and Politics in the Ancient World*, London, 1965³.
- G. Freyburger, J. Scheid, *Cicéron. De la divination*, trad. et comm. Préface de A. Maalouf, Paris, 1992.
- R. J. Goar, *Cicero and the State Religion*, Amsterdam, 1972.
- H. Görgemanns, « Die Bedeutung der Traumeinkleidung im *Somnium Scipionis* », *WS N.F.* 2, 1968, 46-69.
- F. Guillaumont, *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles, 1984.
- R. J. Hankinson, « Stoicism, Science and Divination », dans *Method, Medicine and Metaphysics. Studies in the Philosophy of Ancient Science* = *Apeiron* 21, 2, 1988, 123-160.
- J. Kany-Turpin, *Cicéron, De la divination*, Paris, 2004.
- I. G. Kidd, *Posidonius*. Vol. II. *The Commentary (i) Testimonia and Fragments 1-149*, Cambridge, 1988.
- D. P. Kubiak, « Aratean Influences in the *De consulatu suo* of Cicero », *Philologus* 138, 1994, 52-66.

- C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, 1992.
- J. Linderski, « Cicero and Roman Divination », *PP* 37, 1982, 12-38.
- A. Magris, « "A che serve pregare se il destino è immutabile?" ». Un problema del pensiero antico », *Elenchos* 11, 1990, 51-76.
- A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De divinatione libri duo*, Urbana 1920-1923, réimpr. Darmstadt, 1973.
- F. Pfeffer, *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Meisenheim am Glan, 1976.
- L. Repici, « Gli Stoici e la divinazione secondo Cicerone », *Hermes* 123, 1995, 175-192.
- H. H. Rose, *A Handbook of Latin Literature*, London, 1949².
- D. R. Shackleton Bailey, *Cicero: Epistulae ad familiares*, II, Cambridge, 1977.
- Chr. Schäublin, *Marcus Tullius Cicero, Über die Wahrsagung, De divinatione*, hrsg., übers. und erläutert, München und Zürich, 1991.
- M. Schofield, « Cicero for and against Divination », *JRS* 76, 1986, 47-65.
- A. Setaioli, *Si tantus amor... Studi virgiliani*, Bologna, 1998.
- W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930.
- Id., *Poseidonios, Die Fragmente. II. Erläuterungen*, Berlin-New York, 1982.
- S. Timpanaro, *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina*, Bologna, 1994.
- Id., *Marco Tullio Cicerone, Della divinazione. Introd., trad. e note*, Milano, 2001⁶.