



HAL
open science

En-deçà et au-delà de la "ratio"

Valérie Naas

► **To cite this version:**

Valérie Naas (Dir.). En-deçà et au-delà de la "ratio". Editions du conseil scientifique de l'Université de Lille-3. 2004. hal-03943492

HAL Id: hal-03943492

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03943492>

Submitted on 3 Jun 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**EN DEÇÀ ET AU-DELÀ
DE LA *RATIO***

Valérie NAAS
Éditeur

EN DEÇÀ ET AU-DELÀ
DE LA *RATIO*

Actes de la Journée d'étude
Université de Lille 3
28 et 29 septembre 2001

Coordination :
Conseil Scientifique
de l'Université Charles-de-Gaulle – Lille 3

collection

UL3

**travaux et
recherches**

TABLE DES MATIÈRES

<i>Préface</i> : Valérie Naas	9
-------------------------------------	---

TEXTES TECHNIQUES ET SCIENTIFIQUES

<i>L'au-delà de la ratio dans le De Architectura de Vitruve : le discours de la méthode.</i> Mireille Courrént, Université de Perpignan	15
<i>Ratio... multis involuta miraculis (Pline l'Ancien, Naturalis historia, II, 62) : autour de la ratio plinienne.</i> Valérie Naas, Université de Lille 3	29

LA RATIO CHEZ SÉNÈQUE

<i>La raison de Sénèque dans les Naturales Quaestiones : Deus totus est ratio.</i> Françoise Toulze-Morisset, Université de Lille 3	41
<i>Rationaliser l'irrationnel ou raisonner la déraison ? Autour de Phèdre et d'autres héros tragiques de Sénèque.</i> Olivier Thévenaz, Université de Lausanne	65

LE SAVOIR MÉDICAL

<i>Du bon usage de la raison chez Galien.</i> Jacques Boulogne, Université de Lille 3	83
<i>Le fœtus et la plante : les images végétales dans le de Foetuum Formatione de Galien.</i> Pascal Balin, Université de Lille 3	93
<i>Des descriptions de Galien à une explication médiévale des mécanismes de l'oubli.</i> Antoine Drizenko, Université de Lille 2	103

TEXTES PHILOSOPHIQUES ET RHÉTORIQUES

<i>Álogon, eúlogon, analogôs chez deux philosophes médio-platoniciens : Plutarque et Théon de Sm yrne.</i> Joëlle Delattre, Université de Lille 3	115
--	-----

<i>L'autorité des Anciens dans le Commentaire au Songe de Scipion de Macrobie.</i>	
Mireille Armisen-Marchetti, Université de Toulouse II	127
<i>Quicquid rationem uincit, affectus est : rationnel et irrationnel dans les déclamations latines.</i>	
Danielle Van Mal-Maeder, Université de Lausanne	143
<i>Lactance et la ratio romaine et chrétienne.</i>	
Michel Perrin, Université de Picardie	153

PRÉFACE

Les actes de la journée d'étude « En deçà et au-delà de la *ratio* », qui s'est tenue à l'Université de Lille 3 les 28 et 29 septembre 2001, s'inscrivent dans le cadre du réseau thématique international « le phénomène littéraire aux premiers siècles de notre ère ». Créé à l'Université de Lille 3 par Jacques Boulogne en 1997, il associe des universitaires et des doctorants qui se rencontrent régulièrement pour étudier le « fonctionnement » de la pensée antique à travers des axes de lecture transversaux.

À l'origine de ce réseau se trouve la volonté de dépasser les clivages et les cloisonnements traditionnels (textes grecs/latins, textes littéraires et philosophiques/scientifiques et techniques, littérature païenne/chrétienne...) en retrouvant, au-delà des spécificités de différents auteurs, un entrecroisement des discours dans le vaste champ de la constitution, des structures et des formes d'expression de la pensée antique.

Après « l'imaginaire » (colloque de Perpignan, « Imaginaire et modes de construction du savoir antique dans les textes scientifiques et techniques », 2000) et avant les « *mirabilia* » (colloque de Lausanne, « *Mirabilia*. Extraordinaire et merveilleux dans la littérature grecque et latine des premiers siècles de l'Empire », 2003), le thème de la *ratio* sert ici de fil conducteur pour explorer les modes de constitution et d'organisation de la réflexion dans des textes grecs et latins¹. De sens plus large mais tout aussi complexe que le français « raison », la *ratio* – par exemple faculté de l'esprit, outil de connaissance, mais aussi principe rationnel à l'œuvre dans la nature et principe divin – constitue un point de départ par les interrogations et les liens qu'elle suscite et un point d'aboutissement comme objet à définir. Elle est ici plus particulièrement étudiée lorsqu'elle se trouve confrontée à ses marges, à ce qui est « en deçà et au-delà de la *ratio* ». Cette perspective amène à rencontrer les notions de méthode, de théorie de la connaissance, de merveilleux, d'irrationnel, de déraison, de raisonnable..., à travers la réflexion sur le savoir que mènent et suscitent Vitruve, Pline l'Ancien, Sénèque, Galien, Plutarque

1 Sur « les problèmes posés par la construction du savoir gréco-romain », cf. J. Thomas, *Introduction* aux actes du colloque de Perpignan, « Imaginaire et modes de construction du savoir antique dans les textes scientifiques et techniques », M. Courrént et J. Thomas (éd.), Presses universitaires de Perpignan, 2000, pp. 7-12. Je remercie par ailleurs J. Thomas dont les réflexions ont inspiré cette préface.

et Théon de Smyrne, Macrobe, les déclamations latines et enfin Lactance. Ainsi se trouvent confrontés, au service d'une approche commune, des textes scientifiques et techniques, littéraires, philosophiques, rhétoriques et médicaux.

Mireille Courrènt s'appuie sur une définition précise des termes pour dégager la portée de la *ratio* chez Vitruve. Ainsi la *ratio*, principe d'explication d'un phénomène à partir de son observation, et son prolongement théorique qu'est la *ratiocinatio*, apparaissent comme les fondements intellectuels qui permettent à Vitruve d'établir, en un véritable « discours de la méthode » que constitue le *De architectura*, la légitimité et la justesse de son *ars* comme science de la nature.

La nature constitue précisément l'objet de la vaste enquête de Pline l'Ancien. Or, et c'est le point de départ de Valérie Naas, la *ratio* que l'auteur tente d'établir dans les phénomènes se trouve elle-même mêlée de merveilleux : *ratio... multis inuoluta miraculis*. Dès lors se pose la double question de la rationalité de la démarche heuristique dans l'*Histoire naturelle* et de la logique à l'œuvre dans la nature elle-même. On touche là à une alternative majeure pour la science, en particulier à l'époque antique : le « non expliqué » n'est-il que provisoire ou existe-t-il une part de mystère irréductible à l'entendement humain ?

Cette question se trouve également au centre de l'œuvre scientifique de Sénèque, étudiée ici par Françoise Toulze-Morisset. Dans les *Questions naturelles*, la science fait reculer les limites de l'inconnu en mettant à jour l'organisation rationnelle du monde, qui se confond pour les hommes avec la providence divine : *deus est totus ratio*. Cependant, le Sénèque philosophe et scientifique se différencie beaucoup du Sénèque tragique : ainsi, Olivier Thévenaz, établissant la complexité de la limite entre folie et *ratio* chez les héros tragiques, en particulier Phèdre, montre que l'existence même de la tragédie implique une faille de la *ratio*.

Dans l'antiquité, la *ratio* connaît sans doute l'un de ses champs les plus importants et les plus complexes dans les textes médicaux, puisqu'il s'agit d'identifier les maladies, de comprendre leurs causes et de les soigner. Or ces questions se trouvent au centre de la polémique dès l'époque hippocratique et donnent lieu à différentes écoles. C'est le point de vue de Galien, homme de science et médecin de la raison, que Jacques Boulogne étudie dans son ensemble. Pascal Balin offre un complément plus spécifique à cette réflexion en analysant, chez Galien, les images végétales du fœtus pour leur apport au discours scientifique et logique. Enfin, Galien est abordé du point de vue de la transmission du savoir par Antoine Drizenko qui montre que les médecins arabes du Moyen Âge se sont essentiellement appuyés sur ce médecin pour expliquer les mécanismes de la mémoire.

La *ratio* occupe bien évidemment une place centrale dans les textes philosophiques, ici représentés par les commentaires d'œuvres majeures. Ainsi Joëlle Delattre étudie chez Plutarque et Théon de Smyrne, deux commentateurs de Platon du II^e siècle de notre ère, trois termes grecs formés sur *ogos* : *tilogon*, *eulogon*, *analogôs*. Contre toute forme de déraisonnable, le lien de

proportionnalité apparaît comme la solution raisonnable. Et dans le *Commentaire au Songe de Scipion* de Macrobe, Mireille Armisen-Marchetti dégage la conception du savoir en relation avec l'autorité des Anciens que sont Platon, Cicéron, Homère et Virgile.

L'art de persuader fait intervenir la *ratio* à plusieurs titres, à la fois dans le choix des arguments et dans leur mise en forme. Ceci apparaît particulièrement dans les déclamations latines, puisqu'il s'agit d'exercices d'école. C'est aux différents aspects du rationnel et de l'irrationnel que Danielle Van Mal Maeder s'intéresse dans ces textes. La rhétorique est par ailleurs essentielle dans les écrits apologétiques : ainsi, l'article de Michel Perrin vient compléter ce parcours en étudiant l'importance de la *ratio* comme art de l'argumentation et méthode chez Lactance et permet de conclure cet ouvrage par l'articulation entre la pensée païenne et la pensée chrétienne.

Sur un sujet aussi vaste et complexe que la *ratio*, les articles de ce recueil ne se veulent ni les plus représentatifs, ni les plus pertinents dans le choix des auteurs ou des textes. Mais à travers cet échantillon, on voudrait montrer que les textes se répondent par les questions posées et les perspectives de recherches ouvertes.

Les auteurs des articles ont trouvé beaucoup d'intérêt au travail commun dont cet ouvrage est l'aboutissement. Ils souhaitent aux lecteurs d'y trouver également une source de connaissance, de questionnement et de réflexion.

Valérie NAAS

**TEXTES TECHNIQUES
ET SCIENTIFIQUES**

L'AU-DELÀ DE LA *RATIO* DANS LE *DE ARCHITECTURA* DE VITRUVÉ : LE DISCOURS DE LA MÉTHODE

Mireille COURRÉNT
Université de Perpignan

Vitruve est un architecte, vraisemblablement de l'époque d'Auguste, donc du début de l'Empire. S'il est avant tout un technicien, c'est aussi un homme cultivé, qui a beaucoup lu, et qui est porté par les mouvements de pensée de son époque :

- Il a une culture « professionnelle » grecque, et même hellénistique (en particulier, il a de toute évidence apprécié cette caractéristique de la pensée hellénistique qui est la rencontre des savoirs. Il évoque ainsi à plusieurs reprises Eratosthène, qui étudiait à la fois la géographie, les mathématiques, l'astronomie, l'histoire et la critique littéraire...).

- Il manifeste un trait qui sera caractéristique de la littérature impériale, depuis Varron jusqu'à Pline : le besoin de rassembler ce que l'on sait, de faire des sommes. Il vit à une époque où on a l'impression qu'on est arrivé au bout d'une évolution et qu'on peut faire le point sur les connaissances amassées.

- Il sent en effet que l'architecture est arrivée à son sommet et que c'est le moment de la théoriser. Or le passage à la théorie est aussi un passage de la pratique aux mots, au discours : un passage à l'écrit.

C'est dans ce triple contexte que Vitruve a utilisé le terme et l'idée de *ratio*. Ce mot appartient à la famille de *reor*, vieux verbe dont le sens premier de « calculer » s'était affaibli à l'époque classique : il ne se trouve plus que dans la langue poétique à l'époque de Cicéron, et signifie « penser ». Mais cette famille comprend plusieurs termes, dont certains relèvent, comme l'a montré A. Yon¹ par exemple, du vocabulaire technique, spécialisé (Ils s'intègrent parfaitement dans le traité vitruvien, qui repose pour une partie sur les calculs) et d'autres sont rattachés (du moins par nous, modernes) à une perception plus

1 Voir l'étude de A. Yon, *Ratio et les mots de la famille de reor*, Champion, Paris, 1933.

intellectuelle des choses. Or tout l'intérêt du texte de Vitruve vient de ce qu'il utilise tout l'éventail des mots de la famille et que leurs occurrences sont très nombreuses : le sens qu'il donne à *ratio* lui-même est coloré par celui qu'il donne aux autres termes.

Je vais donc essayer de montrer quelle signification il a donnée aux mots qu'il emploie, de mettre celle-ci en relation avec l'écriture du traité et d'analyser ce que cela implique dans sa conception du monde.

1. Le verbe *reor* ne se trouve que sous la forme de son participe *ratus*, et encore uniquement dans l'expression *rata pars*² (qui n'est pas propre à Vitruve) qu'A. Yon rattache à la langue mathématique (« la partie calculée »), dans le contexte de composition ou de la construction d'un ensemble à partir d'un élément, d'une unité, d'un module.

Elle apparaît donc surtout dans les livres III et IV, qui concernent les temples et leur esthétique. La *rata pars* désigne donc le « module »³, « la partie fixée », l'élément qui est déterminé et à partir duquel on va calculer les mesures de ceux qui fonctionnent avec lui (par exemple, l'intervalle entre les colonnes pour le calcul du diamètre de ces colonnes, ou la hauteur des colonnes pour la dimension des architraves...). Mais attention ! Ce n'est pas exactement ce que nous appelons le module : Vitruve emploie aussi le mot *modulus* (défini en II, 3,7 et IV, 3,2) dans les passages directement liés à une application pratique, – terme qu'il rattache, selon son habitude, à un mot grec (ἐμβατήρ) : il faut donc distinguer le *modulus* (réservé aux pages pratiques) et la *rata pars* (partie fixée, c'est-à-dire choisie par l'intelligence, la volonté de l'architecte) dans les pages « théoriques », où il justifie l'intérêt ou la valeur de ces proportions du point de vue esthétique, en faisant intervenir des notions philosophiques.

Déjà, le mot le plus simple de la famille n'est employé que dans des pages qui concernent plus le discours, la justification que la pratique, la technique.

2. La mesure vitruvienne fonctionne sur le système de la proportion interne. Vitruve emploie donc aussi le terme *proportio*⁴ (dont A. Yon souligne qu'il vient de *pro portio* où *portio* est lui-même *pro ratione*)⁵, que l'on peut rendre par « relation modulaire ». Ce terme apparaît un peu plus souvent que le précédent, et lui aussi surtout dans les livres III et IV, les plus mathématiques. Mais il est important, puisque Vitruve accompagne son emploi d'un

2 La concordance du *De Architectura* (établie par L. Callebaut *et alii*, Olms, Weidmann, Hildesheim, 1984) mentionne 12 occurrences de l'expression *rata pars*. Leur nombre peu élevé pour un traité d'architecture laisse penser que les indications pratiques de mesures n'étaient pas le but principal de Vitruve lorsqu'il a rédigé son livre.

3 Sur les emplois de ces termes, voir T. Kurent et L. Muhic, « Vitruvius on Module », *AVes*, 28, 1977, 209-232.

4 On en trouve 32 occurrences, surtout dans les livres III et IV.

5 A. Yon, p. 254.

double souci de précision sémantique⁶. D'une part, il le présente comme la traduction du terme grec ἀναλογία⁷ et, d'autre part, il prend le soin d'en proposer une définition précise :

*Proportio est ratae partis membrorum in omni opere totoque commodulatio, ex qua ratio efficitur symmetriarum*⁸.

La *proportio* est donc, pour Vitruve, le rapport mathématique établi à partir d'un module déterminé et qui met en relation tous les éléments d'un ensemble.

Cette définition est doublement intéressante, d'abord parce qu'elle met en relation cinq termes (soulignés par nous en gras dans le texte latin) dont certains se rapportent plutôt à la pratique (ainsi *commodulatio*, formé sur *modulus*) et d'autres à un discours sur la pratique, et parmi lesquels trois appartiennent à la famille de *ratio*, ce qui, comme nous allons tenter de le montrer, plaide pour un important travail de réflexion préliminaire à la rédaction du *De Architectura* : tous les termes sont pesés, remis dans un contexte professionnel et culturel issu de la pensée grecque, et leur sens est précisément arrêté, de façon à ce que leur utilisation dans le traité soit la plus cohérente et la plus efficace possible.

Mais l'intérêt de cette phrase réside surtout dans la relative qui la prolonge⁹, et qui l'ouvre véritablement sur quelque chose de tout à fait différent et qui est l'univers de Vitruve. Cet univers repose sur la notion de *ratio*.

3. *Ratio* est un terme très fréquent dans le *De Architectura*, c'est même en quelque sorte le terme le plus employé du traité : dans la liste de fréquence du vocabulaire, c'est le premier des mots « qui font sens », juste après des termes peu significatifs comme *et*, *autem*, *ad*, *non*, *habeo*, etc¹⁰... Il faut aussi souligner que, si on le rencontre dans tous les livres, ses emplois les plus nombreux

6 Ce mot est mis au nombre des termes-clés du traité par ce double souci de précision sémantique, qui le situe dans une tradition grecque (qui replace le passage où il se trouve (que les lecteurs, lettrés, latins pouvaient considérer trop aride, trop mathématique, trop pratique) dans un contexte « intellectuel », plus philosophique, grec ou hellénistique) et qui montre que Vitruve se soucie du sens précis du mot : l'effort de définition place ce terme dans la catégorie des mots importants du traité, sur lesquels Vitruve refuse toute ambiguïté et pour lesquels il indique que leur emploi est le fruit d'une réflexion antérieure.

7 *De Architectura*, III,1,1 : *Proportio, quae graece analogia dicitur*.

8 *De Arch.*, III,1,1 : « La commensurabilité des composantes en toutes les parties d'un ouvrage et dans sa totalité, obtenue au moyen d'une unité déterminée qui permet le réglage des relations modulaires » (Trad. P. Gros, *Les Belles Lettres*, CUF, 1990).

9 La construction de la phrase ici n'est pas anodine. La place de la relative, qui en fait une sorte de rallonge, de commentaire à l'idée principale, est en réalité une façon habile de « faire passer » un des fondements de son système de pensée à la faveur d'une notion à laquelle le lecteur ne peut qu'adhérer tant elle semble inoffensive et a été présenté avec prudence, si l'on pense à la double définition qui en a été donnée.

10 Voir L. Callebaut *et alii*, *Vitruve, De Architectura, Concordance*, p. 1291. On en dénombre 331 occurrences.

se trouvent dans le premier, qui expose les fondements de l'architecture, et surtout dans le dixième, sur la mécanique, et qui est vraisemblablement le point de départ de toute la théorie que Vitruve a développée sur son art¹¹. C'est donc une des notions les plus importantes du traité, voire, – et nous allons essayer de le montrer –, LA notion qui soutient l'écriture, la mise en mots, la systématisation de l'activité de l'architecte.

Bref, c'est l'existence de la *ratio* telle que Vitruve la conçoit qui justifie la forme et la pertinence du traité lui-même : si elle n'existait pas, le traité n'aurait pas lieu d'être.

La première difficulté que pose l'étude de ce terme vient de sa polysémie : il a possédé simultanément, et en particulier à l'époque de Vitruve, trois grandes valeurs sémantiques : « compte, calcul » (sens premier venu de *reor*), « système, procédé, méthode » et « faculté de raisonner, intelligence », c'est-à-dire qu'il a indiqué à la fois une façon de procéder (par l'intelligence), un procédé (ou une méthode) et le résultat du procédé (le compte obtenu). Le mot est donc symbolique : il véhicule l'idée de la maîtrise intellectuelle totale d'une question précise.

Quel(s) sens a-t-il dans le *De Architectura* ? Il faut rappeler que c'est le premier traité antique dont le but principal et avoué est de présenter l'architecture comme une activité intellectuelle, alors que jusqu'alors elle était plutôt considérée comme un artisanat. L'importance et la force du mot *ratio* n'ont donc pas échappé à Vitruve, et, s'il en a fait une utilisation très fréquente (les 331 occurrences égrènent cette notion tout au long du traité), elle est aussi particulièrement réfléchie. En effet, *ratio* fait partie des termes dont il prend soin de donner une définition¹², et il est simple alors, partant de celle-ci, de vérifier si les emplois du mot lui sont fidèles.

Il définit la *ratio* dès les premiers paragraphes du traité, c'est dire si la notion a de l'importance pour lui¹³ :

11 Vitruve a, semble-t-il, été surtout un architecte militaire, et a construit des engins de levage, de traction ou de jet : c'est au livre X, le dernier du traité, qu'il expose les principes de physique qu'il a appliqué, dans tout le traité, aux autres branches de l'architecture (construction et gnomonique). Sa conception de la physique repose sur les notions de stabilité et de mouvement, appliquées aux quatre éléments primordiaux. Nous l'avons schématiquement exposée dans la rencontre qui a précédé celle-ci (Voir : M. Courrént, « La construction du savoir par la confrontation interdisciplinaire : l'imaginaire vitruvien », Actes du Colloque *Imaginaire et modes de construction du savoir antique dans les textes scientifiques et techniques*, Université de Perpignan, 12-13 mai 2000, PUP, 2001, pp. 138 sq.).

12 Nous avons eu l'occasion de remarquer ailleurs (« A propos d'une polysémie problématique : étude sémantique et lexicologique de *natura* dans le *De Architectura* de Vitruve », *Les Études Classiques* (Namur), 67, 1999, 3-20) qu'une caractéristique fondamentale du vocabulaire vitruvien est justement la justesse et l'unité dans les emplois des termes, surtout s'ils sont techniques, et encore plus s'ils sont définis.

13 Nous avons déjà proposé une lecture de cette définition dans une précédente communication : « La construction du savoir par la confrontation interdisciplinaire : l'imaginaire vitruvien », Actes du Colloque *Imaginaire et modes de construction du savoir antique dans les textes scientifiques et techniques*, Université de Perpignan, 12-13 mai 2000, PUP, 2001, pp. 125 sq.

[...] *ex duabus rebus singulas artes esse compositas, ex opere et eius ratiocinatione, ex his autem unum proprium esse eorum qui singulis rebus sunt exercitati : id est operis effectus, alterum commune cum omnibus doctis : id est rationem*¹⁴.

La *ratio* est donc une notion commune à toutes les sciences. Elle ne concerne pas directement la pratique de ces sciences, mais leur théorie, leur *ratiocinatio* (nous essayerons de cerner cette notion ensuite).

Vitruve développe sa définition par des exemples : *uti medicis et musicis est de uenarum rythmo et pedum motus*¹⁵ ; le même principe (un mouvement régulier, mathématiquement mesurable) s'applique dans le pouls (rythme cardiaque) et la mesure (le rythme musical), mais Vitruve ajoute que s'il faut soigner un malade ce n'est pas le musicien qui interviendra ; et que ce n'est pas le médecin qui jouera d'un instrument pour en tirer d'agréables sonorités : tout est question ensuite de mise en œuvre dans une pratique. Il ajoute encore :

*Similiter cum astrologis et musicis est disputatio communis de sympathia stellarum et symphoniarum [...], et geometris de uisu, qui graece λογός οπτικός appellatur*¹⁶.

On peut retenir de ces exemples que les *rationes* évoquées appartiennent toutes à un contexte culturel grec : *rythmus*, *sympathia* et *λογός οπτικός* sont des mots grecs (dans le dernier cas, le mot *uisus* faisant trop latin, et étant vraiment trop simple, Vitruve est allé « intellectualiser » son propos en ajoutant l'expression grecque, qui n'apporte rien au raisonnement, ni à la précision). Ensuite, deux de ces exemples relèvent également d'un contexte mathématique, où une mesure sert de module. L'on se souvient alors que Vitruve rattache plus loin (au livre III) sa notion de *proportio* (qui fonctionne elle aussi sur l'idée de module, dans un contexte mathématique) au mot grec *ἀναλογία* et qu'il l'avait rattachée à la notion de *ratio*, par l'ajout de la relative *ex qua ratio efficitur symmetriarum*. De la *proportio* on tire une *ratio*, celle des *symmetriarum*, commune, comme les autres *rationes*, à plusieurs approches de la nature¹⁷. Et en effet, lorsque, un peu plus loin dans le texte, il expose la notion de *symmetria*, Vitruve l'illustre par trois exemples : les proportions internes du corps humain, celles des édifices sacrés, et celles des balistes ; ce choix est particulièrement significatif si l'on considère que pour Vitruve le corps humain est le modèle naturel de la perfection divine (sur lequel il bâtit, au

14 *De Arch.*, I,1,15 : « Chaque art est composé de deux éléments : l'œuvre produite et sa théorie, mais de ces deux éléments l'un est propre à ceux qui se sont formés à un domaine particulier : c'est la production de l'œuvre, l'autre est commun à tous les savants : c'est le principe [...].

15 [...] pour les médecins et les musiciens, par exemple, c'est le rythme, celui du pouls et celui du mouvement du pied » (Trad. Ph. Fleury, *Les Belles Lettres*, CUF, 1990).

16 *De Arch.*, I,1,16 : « De la même manière entre les astronomes et les musiciens il y a en commun la discussion sur l'accord : concordances astrologiques et accords musicaux [...] ; entre les astronomes et les géomètres, il y a celle sur la vision, qui s'appelle en grec λογός οπτικός » (Trad. Ph. Fleury, *Les Belles Lettres*, CUF, 1990).

17 *De Arch.*, I,2,4.

livre III, sa théorie des proportions des temples) et que les balistes sont des armes de jet qui appartiennent à la mécanique : tout est lié ! Le mécanicien a lu le modèle naturel pour l'appliquer dans ce que son métier a de moins technique et de plus intellectuel : l'esthétique (et plus particulièrement celle des temples, qui doivent manifester la perfection de la divinité qu'ils célèbrent).

La notion de *ratio* entre donc dans un système de pensée extrêmement organisé : Vitruve est dans un contexte culturel influencé directement par la pensée hellénistique, selon lequel les phénomènes naturels sont accessibles et exprimables sous forme de mesures (mesures qui peuvent ensuite servir de références, de normes, de principes à des lectures plus pratiques, plus ciblées), et qui repose sur l'idée d'une communauté de savoirs (la *ratio* est *commune cum omnibus doctis*).

La *ratio* ainsi définie est donc le « principe d'explication » d'un phénomène, un procédé de lecture du monde. C'est le sens que nous conserverons. Cette notion est plus facile à cerner si on la replace dans le système de pensée de Vitruve : celui-ci s'inscrit en effet dans une théorie de la connaissance plus générale, qui relève de la pensée stoïcienne¹⁸. Les Stoïciens s'inspirent de la doctrine de Démocrite pour qui la nature a une activité *τεχνική*, qui sert de modèle à l'activité artisanale humaine (à l'inverse de la théorie épicurienne selon laquelle la nature est *ἄτεχνος*, et la place de l'homme dans le monde se conquiert par la lutte). Dans le premier chapitre du livre II, Vitruve raconte l'histoire de l'architecture, mère des arts et des sciences, dont les premiers temps sont caractérisés par la reproduction des choses vues (abris des animaux), avant que, grâce à l'observation et à la compréhension, l'intelligence humaine ne reproduise plus les phénomènes mais les processus naturels de création. En effet, en tant que créatrice, la nature produit selon des lois, elle est rationnelle. L'imiter permet d'éviter l'erreur. Pour l'architecte, imiter la nature (qui est le principe de tous les arts dans la Rome de Cicéron et d'Horace) revient donc à en connaître les lois et les mécanismes. C'est ce qui donne son importance à la *ratio* dans le traité de Vitruve.

Le texte de Vitruve est bâti sur l'idée que toute la matière dans l'univers est régie par des lois mécaniques et physiques simples. L'architecte se présente alors comme un imitateur de la nature : il s'agit pour lui de comprendre les phénomènes naturels pour les utiliser (solidité, flexibilité du bois pour la construction, qualité des matériaux (bois, terre, pierre) pour une utilisation optimale, pression de l'eau pour les aqueducs, course du soleil pour les gnomons, mécanique des corps pour les engins de levage) ou les reproduire (harmonie du corps humain et esthétique des temples).

Le but du traité est d'exposer cette possession intellectuelle par l'homme de la matière qui l'entoure. Le traité vitruvien décrit un univers ordonné, soumis à des lois, et dont chaque phénomène est explicable. La *ratio* est alors cette explication donnée de chaque phénomène, le principe qui permet de le mettre en mots, et de le reproduire.

¹⁸ Voir M. Isnardi-Parente, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Bibl. di Cultura LXXVI, *La Nuova Italia*, Florence, 1966, pp. 397-398.

Si on analyse les autres occurrences du terme à la lumière de cette définition préliminaire, on se rend compte qu'elles lui sont fidèles. Sur les 331 occurrences du mot en effet, une seule signifie de façon certaine « faculté intellectuelle »¹⁹. Tous les autres emplois, même s'ils sont variés dans le détail, sont réductibles au sens de « principe ».

On peut les répartir en trois catégories.

- Vitruve emploie *ratio* lorsqu'il évoque des phénomènes naturels dont la connaissance est utile à l'architecte (ou au géographe, au musicien...) : il parle alors de *rationes naturales*²⁰ (7,5,2). On a vu par exemple que le rythme est un phénomène naturel exprimé par des mots, une expression mathématique ou physique qui en forment la *ratio*. Dans chaque utilisation d'un phénomène naturel par l'architecture ou une autre science, c'est la *ratio* de ce phénomène, son expression scientifique, qui est utilisée et qui permet à ces sciences de développer une théorie de connaissance du monde, et, si nécessaire, de produire des réalités concrètes. La *ratio* est l'explication du phénomène qui permet de le comprendre, donc au moins de le maîtriser, et souvent de le reproduire.

Le traité fonctionne alors sur l'idée qu'une explication est possible pour tout phénomène naturel. Il n'y a pas d'irrationnel ni d'inexplicable dans l'esprit de Vitruve. Il existe pour toute chose un principe d'explication dont découlent une ou plusieurs méthodes de lecture du monde, parmi lesquelles se trouve l'architecture²¹.

Il ne faut donc pas confondre *ratio* avec *causa* : ce ne sont pas des synonymes, et Vitruve prend d'ailleurs soin de les distinguer nettement :

*Nulla materiarum genera neque corpora neque res sine principiorum coetu nasci neque subici intellectui possunt, neque aliter natura rerum praeceptis physicorum ueras patitur habere explicationes, nisi causae, quae insunt in his rebus, quemadmodum et quid ita sint, subtilibus rationibus habeant demonstrationes*²².

Causa désigne la raison du phénomène et *ratio* le principe d'explication par lequel l'esprit humain appréhende, comprend et explique ce phénomène. Ces deux termes se rattachent au même phénomène, l'un à sa production,

19 *De Arch.*, I,1,18 : *Cum officium architecti omnibus eruditionibus debeat esse exercitatum et ratio propter amplitudinem rei permittat non iuxta necessitatem summas, sed etiam mediocres scientias habere disciplinarum...*

20 Par exemple *naturales rationes inuenire atque explicare* (I,1,17), *qua ratione ducatur aqua* (VII,14, 3 et VIII,14), *eisdem rationibus aes dissipatur* (VIII,3,19), *ratio caeli* (I,1,10)...

21 L'architecture est donc bien, pour Vitruve, une science, et non plus un artisanat.

22 *De Arch.*, II,1,9 : « Aucun type de matériau, aucun corps, aucune chose ne peuvent être produits ni perçus hors de l'union d'éléments premiers, et aucune explication fondée ne peut être donnée de la nature, dans les théories des physiciens, sans qu'une analyse affinée n'explique la qualité des principes qui sont dans ces choses et pourquoi ils sont ainsi » (trad. L. Callebaut, *Les Belles Lettres*, CUF, 1999).

l'autre à son interprétation²³. Notons aussi dans *subtilibus rationibus habeant demonstrationes*, – mais nous y reviendrons –, que *ratio* est le principe qui permet de construire des démonstrations.

- Les productions de l'architecture étant des imitations de la nature, Vitruve emploie donc aussi *ratio* lorsqu'il explique la formation ou lorsqu'il justifie l'existence de phénomènes ou de créations propres à l'architecture : *ratio murorum, turrium* ; *ratio aggeris* ; *ratio horologiorum*, bref, des *rationes aedificiorum* (8,P,4)... Dans de telles expressions, il nous est souvent difficile (nous atteignons là les limites de la traduction, dans ce type de textes techniques qui reposent sur une conception du monde et de la pensée qui n'est pas la nôtre) de traduire *ratio* par « principe ». On emploiera plutôt « conception ». Mais en réalité c'est la même idée qui est à l'œuvre : il y a un « principe » des murs, lorsqu'ils sont construits par quelqu'un qui connaît la *ratio* des matériaux qui les composent (l'imputrescibilité de telle essence végétale, par exemple) ; et la *ratio* des cadrans solaires, par exemple, est l'utilisation de la *ratio caeli* : le mécanisme des mouvements des planètes et la course du soleil... L'une des raisons d'être fondamentales du traité est justement de montrer que l'architecture repose sur la connaissance des principes naturels.

Alors Vitruve explique (*his rationibus erit faciendum* (5,12,4)). Il consacre plus de place dans son œuvre à expliquer pourquoi tel bois est souple, telle couleur est solide, telle exposition est convenable, qu'à donner des indications pratiques, concrètes pour la construction. Il s'agit en effet d'expliquer au lecteur tous les phénomènes sur lesquels l'architecte travaille, et dont il doit saisir le principe. Il n'y a donc pas UNE *Ratio* (qui serait la Raison de l'architecte, ou du savant) mais une *ratio* qui permet d'expliquer chaque phénomène, c'est-à-dire des *rationes*. Et le traité est finalement le lieu d'exposition de toutes les *rationes*²⁴ à l'œuvre dans l'architecture : Vitruve emploie même l'expression *rationes propositi mei*²⁵.

- On trouve alors logiquement aussi une troisième catégorie d'emplois où *ratio* est déterminée par des termes abstraits qui sont les principes même de l'architecture. Vitruve parle, entre autres, de la *ratio firmitatis, uenustatis, utilitatis* ou *compositionis* (du principe de solidité, de beauté, d'utilité ou de composition). Et donc, si l'architecture fonctionne à partir de certaines *rationes*, d'autres arts ont les leurs, que l'architecture peut leur emprunter : Vitruve parle ainsi de *musica ratio* (5,3,8), *ratio plastica* (1,1,3), *ratio mathematica* (1,1,9)...

L'emploi du même terme pour ces trois catégories de notions souligne dans la langue vitruvienne qu'elles sont étroitement liées et participent de la même

23 On retrouve à d'autres reprises cet emploi concomitant des deux termes (voir, par exemple, II,8,16 : à propos de l'impossibilité d'employer la brique à Rome (*quaequae sunt eius rei causae et rationes non praetemitam*) ou III,P,4, sur l'architecture).

24 Le terme d'ailleurs est employé presque aussi souvent au pluriel qu'au singulier, et presque aussi souvent à l'ablatif (complément de moyen) (et en général dans des expressions du type *hac/eadem ratione*) avec des termes comme *explicare/explicatio, demonstrare/demonstratio, exponere*...

25 *De Arch.*, 7,P,11 : « Les principes du sujet que je traite ».

lecture du monde, des phénomènes naturels aux réalisations concrètes, pratiques de l'architecture en passant par les principes théoriques qui définissent ce métier, tout est la même chose.

Les conséquences de cette conception du savoir sont triples.

Tout d'abord, la *ratio* est aussi, par définition, quelque chose qui se découvre : Vitruve donne à plusieurs reprises des noms de savants qui ont exprimé des *rationes* utiles à l'architecture, tels Aristarque de Samos, mathématicien, pour celle des phases de la lune (9,2,3), ou les physiciens Thalès, Anaxagore, Pythagore, Xénophane et Démocrite : *rationes, quibus e rebus natura rerum guberaretur quemadmodumcumque effectus habeat, excogitatas reliquerunt*²⁶. Mais ce furent des charpentiers qui découvrirent (Vitruve emploie là, et à d'autres reprises, *inuenire*) la *ratio* des mutules des temples (4,2,3 ; 4,25), et le sculpteur Callimaque, contemplant des feuilles d'acanthé qui avaient poussé autour d'une corbeille, qui inventa la *ratio* du chapiteau corinthien (6,1,10), en imitant la nature.

Ensuite, la *ratio* comme principe doit être utilisée dans des démonstrations : elle fonctionne ainsi avec d'autres termes dans le système d'explication du monde que Vitruve définit. On trouve par exemple les doublets *rationibus et numeris* (9,1,16), *forma et ratio* quand le principe s'accompagne d'un schéma (3,5,8), et surtout, dans le cas de démonstrations mathématiques, *rationibus et methodis* (9,6,6), *methodus* étant un terme grec qui désigne le *raisonnement* mathématique qui met en jeu ou découle de ces principes. On trouve d'ailleurs souvent l'expression élargie par des adjectifs (*geometricis rationibus et methodis* (1,1,4), *rationibus mathematicis et geometricis methodis* (1,6,9)...).

Enfin, en tant que principe de connaissance né de la nature elle-même, la *ratio* est caractérisée par la vérité. Son emploi dans un raisonnement assure la justesse à ce dernier. La conception vitruvienne du monde ne s'appuie pas sur une division entre le rationnel et l'irrationnel²⁷, mais elle génère plutôt une réflexion entre le vrai et le faux. Les principes sont donc sûrs, certains, lorsqu'ils expriment une vérité naturelle ; Vitruve peut ainsi écrire :

*Quod non potest in ueritate fieri, id Antiqui non putauerunt in imaginibus factum posse certam rationem habere*²⁸.

26 *De Arch.*, IX,6,2 : « Ils nous ont transmis les principes qu'ils ont trouvés sur les facteurs qui régissent la nature, de quelque façon qu'elle en manifeste les effets ».

27 Pour Vitruve, tout peut s'expliquer. Voir à ce propos : L. Callebat, « Science et irrationnel – Les *mirabilia aquarum* », *Euphrosyne*, 16, 1988, 155-167.

28 *De Arch.*, IV,2,5 : « Ce qui dans la réalité ne peut pas être fait, ne saurait, selon les Anciens, présenter une justification assurée lorsqu'on le trouve accompli dans la reproduction de cette réalité » (Trad. P. Gros, *Les Belles Lettres*, CUF, 1992).

Le mot *ratio* oriente ainsi l'exposé vers la question de la vérité dans l'architecture²⁹. Ce qui rend les principes de l'architecture justes, c'est la fidélité aux lois naturelles :

*[antiqui] omnia certa proprietate et a ueris naturae deducta moribus transdixerunt in operum perfectiones et ea probauerunt quorum explanationes in disputationibus rationem possunt habere ueritatis*³⁰.

Vitruve peut ainsi opposer la *certa ratio*³¹ au *iudicium* de l'individu, le passage de l'un à l'autre s'inscrit dans un processus de progrès de l'humanité longuement développé au livre II et dans lequel l'architecture joue le rôle principal : elle est en effet la première technique humaine, consistant d'abord à protéger les hommes en imitant les abris des autres animaux ; l'intelligence et l'habileté aidant, l'architecture s'entoure ensuite d'autres activités. C'est la naissance des *artes*. On passe de l'utile au solide et du solide au beau (les trois fondements de l'architecture arrivée à sa perfection) : le beau, l'esthétique est une imitation de la nature non plus dans ses réalisations concrètes, mais dans ses principes mathématiques :

*Observationibus studiorum e uagantibus iudiciis et incertis ad certas symmetriarum perduxerunt rationes*³².

Dans ce contexte, la notion d'« invention » prend une signification particulière :

*Inuentio est quaestionum obscurarum explicatio ratioque nouae uigore mobili reperta*³³.

L'*inuentio* vitruvienne, qui relève de l'esthétique³⁴, est la découverte d'une vérité naturelle, l'imitation d'un nouveau modèle emprunté à la nature. Comme le remarque E. Frézouls : « l'architecte n'a jamais été un créateur au sens propre : l'invention pour lui consistait à découvrir des modèles naturels auxquels il n'avait pas pensé et les méthodes pratiques pour s'en approcher [...] l'invention n'est ainsi, dans le domaine de la conception, qu'une lecture

29 Il est à plusieurs reprises (*De Arch.*, II,1,7 ; IV,2,5 ; VII,5,1 ; VII,5,4 ; VII,10,1) accompagné de l'adjectif *certa*, et Vitruve pose même la question de l'erreur (*mendosus* IV,2,5 ; IV,3,1-2).

30 *De Arch.*, IV,2,6 : « Ils n'ont transposé, pour l'exécution de leurs édifices, que des éléments dotés d'une fonction déterminée, dérivés des lois authentiques de la nature, et ils n'ont approuvé que ceux dont ils peuvent démontrer, quand ils ont à en rendre compte, qu'ils tirent leur raison d'être de la réalité » (Trad. P. Gros, *Les Belles Lettres*, CUF, 1992).

31 *De Arch.*, I,6,12 ; II,1,7 ; VII,10,1 etc...

32 *De Arch.*, II,1,7 : « Les observations tirées de leurs activités les amenèrent ensuite, de critères flottants et vagues, à des principes nets d'harmonie relationnelle » (Trad. P. Gros, *Les Belles Lettres*, CUF, 1999).

33 *De Arch.*, I,2,2 : « L'invention est l'éclaircissement de questions obscures et la découverte d'un nouveau système grâce à une énergie intellectuelle active » (Trad. Ph. Fleury, *Les Belles Lettres*, CUF, 1990).

34 L'*inuentio* est, à proprement parler, un élément de la disposition : elle recouvre la « mise en place correcte des éléments » et la « réalisation élégante d'un ouvrage où apparaît la qualité ».

nouvelle d'un ordre naturel préexistant »³⁵. Cette imitation, nous l'avons vu, est possible parce que la nature est un modèle technique : la nature crée selon des lois, elle est rationnelle ; l'imiter revient à éviter l'erreur. Si, dans ses débuts, l'architecture reproduisait des phénomènes naturels, lorsqu'elle est arrivée à sa perception, elle en reproduit les mécanismes : comprenant les *causae*, elles les exprime en *rationes*. En atteignant le domaine des idées, elle imite le vrai modèle. Vitruve croit donc fermement à l'existence de véritables lois naturelles, compréhensibles par l'esprit humain et maîtrisables par sa main. L'imitation de la nature s'exprime en architecture par l'application des *rationes*.

L'idée de *ratio* est donc un élément de la théorie de la connaissance élaborée par Vitruve, dont l'un des buts est de convaincre ses lecteurs que l'architecture n'est plus un artisanat, une simple technique, mais une science de la nature. Toutes les pages du traité qu'il consacre à ces explications ont pour fonction d'exposer cette méthode nouvelle de lecture de la nature qu'est la pensée architecturale.

La *ratio* est donc un principe sûr, vrai, dont la connaissance, mise en œuvre dans une *ars* particulière, permet à celle-ci de développer un raisonnement exact sur le monde. La particularité de la conception vitruvienne de la connaissance repose sur l'existence de ces principes communs à la pensée de chacun et sur l'autonomie et la légitimité de chaque raisonnement qui les utilise. C'est une approche de la connaissance dictée par la situation intellectuelle de l'architecture, à la recherche d'une légitimité scientifique. La notion de *ratio* est le fondement d'une revendication intellectuelle qui est au cœur du traité : les *rationes* sont des principes universels (dans le sens où plusieurs sciences peuvent développer des raisonnements distincts à partir d'une même *ratio*) dont la connaissance permet à Vitruve d'élaborer une théorie du monde propre à l'architecture et, partant, une théorie de l'architecture.

Selon Vitruve, l'activité pratique de l'architecte s'accompagne ainsi d'une réflexion théorique, qui est le lieu de la *ratio* mais dans laquelle la *ratio* n'est pas tout : elle est le principe, le fondement qui apporte la connaissance et la vérité, mais il faut ensuite développer un raisonnement qui l'utilise pour justifier ou expliquer la pratique. Ce raisonnement, qui est donc particulier pour chaque art, c'est la *ratiocinatio*.

4. La définition de la *ratio* est en effet inséparable de celle d'un autre terme, *ratiocinatio*, qui appartient à la même famille. Il participe lui aussi de la définition vitruvienne de l'*ars*, donnée dès les premières lignes du traité :

*Architecti scientia [...] nascitur ex fabrica et ratiocinatione [...]. Fabrica est continuata ac trita usus meditatio [...] ; ratiocinatio autem est quae res fabricatas sollertiae ac rationis pro portione demonstrare atque explicare potest*³⁶.

35 E. Frezouls, « Sur la conception de l'art chez Vitruve », *Antiquitas graeco-romana ac tempora nostra*, Prague, 1968, pp. 447-448.

36 *De Arch.*, I,1,1 : « La pratique est un exercice continu et répété de l'action [...] ; la théorie est ce qui permet d'éclairer et d'expliquer les réalisations pratiques en fonction de l'habileté

La *fabrica* y est la pratique ; la *ratio*, le principe d'explication des phénomènes ; et la *ratiocinatio*, la théorie, c'est-à-dire le raisonnement qui se développe sur les réalisations de la *fabrica*. La *sollertia* est l'habileté personnelle de l'architecte, qui se manifeste dans ses réalisations pratiques, le distingue de ces confrères et en fait un artiste original ; la *ratio*, cette connaissance commune à tous les savants, le principe des choses, sur lequel s'appuie la théorie (*ratiocinatio*) propre à son art³⁷. Les deux notions sont inséparables, la connaissance de la *ratio* n'a de sens que pour élaborer une *ratiocinatio*, un système intellectuel propre à une *ars* et qui permet d'en justifier la pratique, et la *ratiocinatio* ne peut se faire sans *rationes*.

La pensée de Vitruve va donc au-delà de la *ratio* : il fait de cette notion un pilier de sa conception de la démarche intellectuelle.

Nous avons montré précédemment que cette démarche s'inspire d'une conception cicéronienne, exprimée dans le *De Oratore* (dont la lecture a fortement influencé l'écriture du *De Architectura*)³⁸ : des éléments de pratique épars + des notions philosophiques = un système logique³⁹. La définition vitruvienne de l'*ars* s'appuie elle aussi sur ces trois éléments, qu'il nomme : *fabrica*, *ratio* et *ratiocinatio*.

Cicéron propose un résumé de l'histoire des arts qui ne pouvait que convenir à Vitruve : l'art est constitué d'éléments épars qui relèvent du concret, de la pratique et il faut chercher à l'extérieur, dans un domaine qui relève de l'abstrait (la philosophie), les notions qui permettent de les mettre en relation, de leur donner un sens, une logique. Or, c'est exactement ce que veut faire Vitruve : transformer ce qui n'était jusqu'alors qu'une technique (reposant sur la pratique, le concret) en système logique, en *ars*, pour donner un sens à sa pratique. Il intègre donc l'architecture dans cette histoire des arts : en lui fai-

technique et de la conception » (Trad. Ph. Fleury, *Les Belles Lettres*, CUF, 1990).

37 Si la *ratio* est commune à tous les savants, la *ratiocinatio* est propre à chaque art, et même à chaque partie de l'art : elle est rattachée à une activité précise à laquelle elle appartient et qu'elle justifie (Cf. *De Arch.*, I,1,15 : *Ex opere et eius ratiocinatione*). Nous avons montré que Vitruve en donne lui-même trois exemples (I,1,15 : le pouls, l'accord, la vision).

38 Voir M. Courrént, « Vitruve lecteur de Cicéron : le *De Oratore* et la définition vitruvienne de l'*ars* », *Euphrosyne* (Lisbonne), 26, 1998, 25-34.

39 Cicéron, *De Oratore*, I, XLII, 187-188 : *Omnia fere, quae sunt conclusa nunc artibus, dispersa et dissipata quondam fuerunt : ut in musicis numeri et uoces et modi ; in geometria liniamenta, formae, interualla, magnitudines ; in astrologia caeli conuersio [...]. Adhibita est igitur ars quaedam extrinsecus ex alio genere quodam, quod sibi totum philosophi adsumunt, quae rem dissolutam diuolsamque conglutinaret et ratione quadam constringeret* (« Presque toutes les notions, dont les parties réunies maintenant en corps de doctrine, constituent tel ou tel art, étaient autrefois à l'état dispersé et ne formaient point d'ensemble : ainsi, en musique, le rythme, les tons, la mélodie ; en géométrie, les lignes, les figures, les dimensions, les grandeurs ; en astronomie, les révolutions du ciel [...]. Aussi a-t-on cherché au dehors, dans un autre domaine dont les philosophes s'attribuent la propriété tout entière, une méthode qui cimentât en quelque sorte ces matériaux détachés, épars, et les forçât d'entrer dans un système logique » (Traduction E. Courbaud, Paris, *Les Belles Lettres*, CUF, 1927). Cicéron développe aussi le même thème en *De Rep.* I,8).

sant subir le processus que décrit Cicéron, il lui permet d'accéder à cette seconde étape qui la transformera à son tour en *ars liberalis*.

Il en va peut-être de même pour le terme *rationatio* lui-même. C'est un mot très rare dans la littérature latine. Pourquoi Vitruve l'a-t-il utilisé et d'où vient le sens qu'il lui donne ?

Selon Albert Yon, il est fort possible que ce soit Cicéron qui l'ait créé. On ne le trouve chez lui que dans le *De inuentione* où il le définit ainsi :

*Rationatio est oratio ex ipsa re probabile aliquid eliciens quod expositum et per se cognitum sua se ui et ratione confirmet*⁴⁰.

Si nous replaçons cette définition dans le contexte vitruvien, il est possible de la lire de la façon suivante : La *rationatio* est de l'ordre du discours, de la mise en mots (*oratio*) ; ce discours se développe à partir du réel, du concret (*ipsa re = fabrica*), dont il justifie ou confirme (*se confirmet*) la validité en s'appuyant sur sa cohérence interne, mais aussi sur la *ratio*...

C'est exactement la définition de la *rationatio* chez Vitruve, bien que ce terme n'ait pas du tout le même sens que chez Cicéron... Vitruve, grand lecteur de Cicéron, lui a-t-il emprunté ce mot parce que, d'une part, il contenait le mot *ratio* et que, d'autre part, sa définition correspondait à sa conception de ce que devait être un raisonnement « scientifique » ?

5. Pour terminer, je voudrais souligner la façon dont Vitruve utilise complètement les possibilités qu'offre le lexique autour de *ratio*, puisqu'on trouve aussi dans le *De Architectura* le dernier des mots de la famille de *reor* : le verbe *rationor*, dont le sens général en latin est « raisonner », « argumenter ».

Or Vitruve l'emploie, quoique rarement (9 fois), toujours avec une signification et dans un contexte (passages théoriques) qui correspondent à ceux auxquels il avait réfléchi pour les emplois de *rationatio*. Certes, son sens est plus délicat à cerner : il ne se laisse pas recouvrir par un verbe français unique, et les traductions proposées sont : *concevoir*, *imaginer*, *réfléchir*, *exposer*, *étudier*, *calculer*. Or tous ces sens rejoignent la même idée, que l'on ne peut saisir exactement que lorsqu'on connaît la valeur qu'il donne à *ratio* et surtout à *rationatio*. On peut en effet toujours le comprendre (et le traduire ?) par « élaborer un système d'explication ».

Pour conclure, je voudrais simplement rappeler l'importance du travail de définition des termes et de la réflexion sur les notions préalables à l'écriture : Vitruve se donne un vocabulaire (et des notions) en cohérence avec ses ambitions intellectuelles. Et ses ambitions sont de montrer qu'il existe un raisonne-

40 Cicéron, *De Inuentione*, I,34,57 : « La déduction est un raisonnement qui tire de la chose elle-même une proposition plausible qui, une fois exposée et connue en elle-même, se confirme par sa propre force et sa propre justification » (Trad. G. Achard, *Les Belles Lettres*, CUF, 1994).

ment architectural valide sur le monde : que l'architecture est une science, une *ars liberalis*, qu'elle peut revendiquer une autonomie intellectuelle.

C'est dans cette optique qu'il fait de la *ratio* et de la *ratiocinatio* les fondements intellectuels de son traité :

Il utilise des éléments d'explication du monde développés par d'autres sciences et reconnus par ses lecteurs (qui sont des lettrés, mais pas des techniciens). La rhétorique (très présente en particulier dans les emprunts faits à Cicéron) et les notions de physique ou d'astronomie, par exemple, constituent ainsi un fonds de culture commune avec ses destinataires.

Il explique, justifie tous les aspects de l'architecture par rapport à un principe physique, ou mathématique (*ratio*) qui leur donne une légitimité scientifique. Et c'est l'existence de la *ratiocinatio* qui donne au traité sa raison d'être : il est le lieu unique où elle s'exprime. Présentation méthodique, codification et autonomie de la théorie sont au fondement de ce que L. Callebat⁴¹ appelle « l'ambition littéraire et l'intention théorisante » du texte, qui devient « un système de production et de réception littéraire ».

Le traité devient donc un « discours de la méthode », dont la fonction est de démontrer que l'architecture a une légitimité à développer sa propre interprétation des phénomènes naturels. Les enjeux en sont considérables ; il s'agit en effet de convaincre le public que la création humaine est valide en elle-même, en d'autres termes que l'architecture est pertinemment passée d'une simple imitation des phénomènes naturels à une invention raisonnée, mise en œuvre de la *ratio* universelle : qu'elle est devenue une science.

41 L. Callebat, « Rhétorique et architecture dans le *De Architectura* de Vitruve », *Le projet de Vitruve. Objet, destinataires et réception du De Architectura*, Coll. de l'École française de Rome, 192, 1994, p. 31.

RATIO ... MULTIS INVOLUTA MIRACULIS
(PLINE L'ANCIEN, *NATURALIS HISTORIA*, II, 62) :
AUTOUR DE LA *RATIO* PLINIENNE

Valérie NAAS
Université Charles-de-Gaulle – Lille 3

En tant qu'œuvre encyclopédique décrivant ce qui existe dans la nature, l'*Histoire naturelle* a nécessité une réflexion systématique sur la matière envisagée et la façon d'ordonner les informations. Dans l'exposé lui-même, les éléments explicatifs sont de longueur variable.

Ainsi, le projet de Pline, la nature de l'œuvre et la mise en ordre des informations rencontrent la notion de *ratio*. Cependant, les contours de la *ratio* plinienne ne semblent pas strictement définis et l'auteur lui-même ne s'en tient pas à une conception unique. Dans l'expression citée en titre, qui concerne la théorie des planètes, l'imbrication entre la *ratio* et les *miracula* renvoie, comme un exemple parmi d'autres, à la complexité du texte¹. Ainsi l'énoncé « en deçà et au-delà de la *ratio* », par les questions qu'il ouvre, invite à approfondir notre connaissance de cette œuvre.

Pline emploie le terme *ratio* à la fois dans l'index de son *Histoire naturelle*, où il énumère sous forme de titres les différents points traités, et dans le corps du texte.

La distribution du terme varie en fonction des livres. *Ratio* figure dans l'index de douze des trente-six livres, avec une fréquence de une à six occurrences par livres. Dans le texte, le terme apparaît dans tous les livres, avec une fréquence d'une à près de cinquante occurrences, et cela sous deux cas de figure : pour la majorité des livres, un nombre très restreint d'occurrences – moins d'une quinzaine – et, inversement, pour trois livres, une

1 Cf. aussi V Naas, « *Est in his quidem, tametsi mirabilis, aliqua ratio* » (*NH*, IX, 178) : *modes de construction du savoir et imaginaires de Pline l'Ancien*, Actes du colloque international « Imaginaires et modes de construction du savoir dans les textes scientifiques et techniques », Perpignan, 12-13 mai 2000, J. Thomas et M. Courrent (éd.), Presses universitaires de Perpignan, 2001, pp. 15-33.

quarantaine voire une cinquantaine d'occurrences : ce sont les livres d'agriculture (XVIII), de botanique (XVII) et de cosmologie (II). Pourquoi cette abondance ? A une raison très simple – ces livres sont parmi les plus volumineux de l'œuvre –, on peut ajouter une hypothèse : ce sont des livres où la théorie occupe une grande place et dont Pline rapproche lui-même les sujets, en disant que la compréhension des phénomènes cosmologiques est nécessaire à ceux qui s'occupent de la terre². Afin de préserver une certaine unité dans les limites de cet exposé, on se fondera plus particulièrement sur le livre II.

L'étude des occurrences de *ratio* permet d'établir les significations suivantes :

La cause : par exemple, dans le texte correspondant à l'index 17, *Dierum inaequalitatis ratio*, Pline emploie l'expression *inaequalitatis causa*³, synonyme ici de *ratio*.

La théorie : *ratio* a le sens de système, de principe... Ainsi, l'index 66, *Quomodo aqua terrae innexa. Quae ratio fluminum*. Le texte correspondant expose l'organisation, établie par la nature, entre les terres et les eaux⁴.

Ce sens théorique prend un aspect plus concret dans ce que l'on peut appeler l'ordre de la fabrication. Pour l'index 88, *Insularum enascentium ratio*, Pline explique comment la *rerum natura fecit insulas*⁵, par exemple en arrachant à la terre des îles.

Le terme *ratio* figure aussi précisé par un adjectif ou un complément, dans des expressions telles que *ratio mira* (VIII, 136), *mirabili ratione* (IX, 178 ; XXXIII, 126), *inexplicabilis ratio* (XVIII, 207), *ratio naturae* (XVII, 23 ; XVIII, 283 ; XXI, 57).

L'étude des occurrences, que l'on ne peut développer ici, suggère deux thèmes de réflexion : les rapports entre *ratio* et *natura*, et la question de l'explication des phénomènes – leur rationalité et leur accessibilité pour l'homme⁶ –.

Dans le monde décrit par Pline, la *natura* s'avère *artifex* de sa propre *ratio*, qui est vérifiée par l'*experimentum*.

Étant donné le projet de Pline et le titre de son œuvre, il n'est guère surprenant que la *ratio* soit associée à la *natura*⁷. Ce qui peut être plus étonnant, ce sont les rapports complexes entre ces deux termes. L'*Histoire naturelle* n'est pas seulement l'histoire de la nature. Dans le titre, *Naturalis historia*, il faut donner à *historia* le sens hérodotéen d'« enquête », qui confère

2 Cf. *NH*, XVIII, 323.

3 *NH*, II, 81.

4 *NH*, II, 166.

5 *NH*, II, 202.

6 Cf. V. Naas, *L'Histoire naturelle, œuvre scientifique ?*, Actes du colloque international « Science antique, science médiévale », Mont Saint-Michel, 4-7 septembre 1998, L. Callebaut et O. Desbordes (éd.), Hildesheim, Zürich, New York, Olms-Weidmann, pp. 255-271.

7 Cf. M. Beagon, *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

au travail de l'auteur une dimension plus large qu'une simple narration ; il s'agit d'un inventaire ordonné. C'est là que la *ratio* peut intervenir, et cela à double titre : dans la démarche plinienne – quelle est sa rationalité ? jusqu'où va-t-elle ? – et dans la nature elle-même – suit-elle une logique⁸ ? –.

La *ratio* est d'abord dans cette nature que Pline décrit comme bienfaisante, merveilleuse, abondante. La nature obéit à des lois, elle n'est pas le lieu du hasard ou de l'anarchie. *Quo fit manifesta lex naturae...*, conclut Pline à propos de la répartition géographique des vents⁹. Ces lois de la nature, d'où viennent-elles et quelles sont-elles ? Tout d'abord, ces lois sont établies par la nature elle-même, comme l'indique l'expression *artifex naturae*, qui désigne l'auteur de la répartition et de l'organisation entre la terre et les eaux : *Quod ita formasse artifex natura credi debet*¹⁰... La nature créatrice a voulu que, unis dans un mutuel entrelacement, *mutuo inplexu*, les deux éléments soient complémentaires. De même, à propos du mouvement des planètes, Pline évoque les *secreta naturae legesque, quibus ipsa seruiat*¹¹. Ces lois que la nature s'impose peuvent rester mystérieuses pour l'homme, on y reviendra. Cependant, le fonctionnement auquel la nature choisit d'obéir est le meilleur possible. En effet, ces lois, dans leur variété, obéissent toutes à une conception providentielle de la nature. Il faut voir là l'arrière-plan conceptuel de l'*Histoire naturelle*, qui est un stoïcisme vulgarisé où la *natura* se confond avec le *deus* et le *mundus*¹². Ainsi, Pline emploie l'expression *numen naturae* comme cause des merveilles de la terre : les richesses minières, les couleurs

8 Sur la science romaine, voir notamment Jean Beaujeu, in : *La vie scientifique à Rome au I^{er} siècle de l'Empire*, Conférences du Palais de la Découverte, série D, 1957, pp. 1-25 ; P. Donini, *Problemi del pensiero scientifico a Roma : il primo e il secondo secolo d. C.*, in : *La scienza ellenistica*, Atti delle tre giornate di studio tenutesi a Pavia dal 14 al 16 aprile 1982, a cura di G. Giannantoni e M. Vegetti, Naples, Bibliopolis, 1984, pp. 353-374 ; Ph. Mudry, *Science et conscience, Réflexions sur le discours scientifique à Rome*, in : *Sciences et techniques à Rome, Études de Lettres*, Revue de la Faculté des Lettres, Université de Lausanne, janvier-mars 1986, pp. 74-86 ; P. Parroni, *Scienza e produzione letteraria*, in : *Lo Spazio letterario di Roma antica*, I, G. Cavallo, P. Fedeli et A. Giardina (éd.), Rome, Salerno, 1989, pp. 469-505 ; L. Callebat, *Sciences, techniques et imaginaire*, in : *Les imaginaires des Latins*, Actes du Colloque international de Perpignan (12-14 novembre 1991), J. Thomas (éd.), Presses Universitaires de Perpignan, Collection Études, 1992, pp. 133-140 ; E. Romano, *Verso l'enciclopedia di Plinio. Il dibattito scientifico fra I. a. C. e I. d. C.*, in : *La médecine de Celse, Aspects historiques, scientifiques et littéraires*, G. Sabbah et Ph. Mudry (éd.), Publications de l'Université de St. Etienne, Centre Jean-Palmerie, Mémoires XIII, 1994, pp. 11-27. Pour une bibliographie plus complète, cf. V. Naas, *op. cit.*, en particulier notes 3 et 4.

9 *NH*, II, 121.

10 *NH*, II, 166.

11 *NH*, II, 77.

12 Cf. par exemple K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, Munich, Beck, 1926 ; M. Lapige, *Stoic Cosmology and Roman Literature, First to Third Century A. D.*, in : *ANRW*, II, 36-3, 1989, pp. 1379-1429 ; S. Samborsky, *Physics of the Stoics*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1987 (1^{er} éd. 1959), en particulier p. 41 ; J. J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1989.

des pierres précieuses, les émanations dans des cavernes prophétiques proviennent du pouvoir divin de la nature. *Quibus in rebus quid possit aliud causae adferre mortalium quispiam quam diffusae per omne naturae subinde aliter atque aliter numen erumpens*¹³ ?

Ce principe pourrait se résumer dans le titre de l'index donné au dernier paragraphe du livre de cosmologie, *Harmonica mundi ratio*¹⁴. Le texte correspondant porte sur les mesures de la terre : *Harmonica ratio, quae cogit rerum naturam sibi congruere*¹⁵... Dans cette phrase, la *ratio* et la *natura* sont en quelque sorte confondues comme auteur et moteur de fonctionnement. Cela apparaît dès l'ouverture de la cosmologie, où le monde est défini en ces termes : *Mundum... idemque rerum naturae opus et rerum ipsa natura*¹⁶. On observe donc bien une assimilation entre la *natura*, le *mundus* et la *ratio*.

La part de la *ratio* dans la nature incite à s'interroger sur la logique des phénomènes, sur leur explication et leur accessibilité pour l'homme.

La présence de la *ratio*, dans la description de la nature, correspond au projet de Pline, celui d'effectuer une description raisonnée de la nature, c'est-à-dire de décrire pour comprendre et ainsi utiliser au mieux ses ressources tout en respectant la nature. Ce fonctionnement voulu et établi par la nature, peut-on le connaître ? Cette connaissance passe en premier lieu par des *experimenta*. Ainsi, pour rendre compte de la *ratio diurnae lucis in terris*¹⁷, Pline écrit : *Multis hoc cognitum experimentis*¹⁸. On voit là l'importance de l'expérience comme élément probatoire. On peut préciser cette conception en reprenant l'exemple de l'organisation entre la terre et les eaux, voulue par la *natura artifex*, à propos de laquelle Pline conclut : *...nec argumentis hoc inuestigandum, sed iam experimentis cognitum*¹⁹. L'auteur semble opposer deux voies de connaissance, ou plutôt établir une hiérarchie : si l'expérience précède, l'investigation est inutile. Outre le rôle prévoyant et actif de la nature, ces lignes établissent la primauté de l'expérience et non des preuves théoriques pour rendre compte de la *ratio*. Bien plus, l'évidence peut suppléer à l'explication. Ainsi, dans les mouvements des planètes, la cause de certains phénomènes échappe aux théoriciens, mais leur évidence permet de se passer d'explication : *...ratio canonicos fallit. Namque apparet*²⁰... Et plus loin, Pline conclut ce paragraphe ainsi : *Tanta est naturae uarietas, sed ratio euidens*²¹. Dans ces deux citations, les termes *apparet* et *euidens* se répondent. C'est en donnant à voir que la nature procède, par-delà sa diversité.

13 *NH*, II, 208.

14 *NH*, II, index 113.

15 *NH*, II, 248.

16 *NH*, II, 1.

17 *NH*, II, index 73 : *Quae ratio diurnae lucis in terris*.

18 *NH*, II, 181.

19 *NH*, II, 166.

20 *NH*, II, 73.

21 *NH*, II, 76.

Cette primauté de l'expérience et même de l'évidence n'est pas sans incidence sur la conception du savoir. En effet, elle a pour corollaire un certain refus de l'investigation. Celui-ci apparaît dès l'ouverture de la cosmologie : *Furor est mensuram eius animo quosdam agitasse atque prodere ausos*²²... Cette entrée en matière, où Pline qualifie de folie les tentatives de calculer les dimensions du monde, donne une tonalité à tout le livre II et même à l'*Histoire naturelle* dans son ensemble, puisqu'il s'agit du premier livre de texte (le livre I consistant en une préface et un index). Par un terme très fort – *furor*, qui rappelle l'*ubris* grecque –, Pline pose ici la question de l'explication et de la compréhension des phénomènes. On observe une apparente contradiction : l'auteur ouvre le livre de cosmologie en exprimant une certaine défiance face à l'enquête scientifique, et pourtant, c'est le livre où le terme *ratio* est le plus usité, et peut-être le livre le plus scientifique, par l'abondance des exposés cosmologiques et les efforts de rationalité. De fait, il faut revenir à la conception plinienne de la nature. Ce qui est qualifié de *furor*, ce n'est pas toute attitude scientifique, mais celle de l'homme qui voudrait enfermer la nature dans des limites et qui se croit tout-puissant. Si l'on regarde le texte de plus près, la cosmologie commence par une définition du monde comme divinité infinie ; suit une limite posée à l'homme dans son désir de connaissance : *Huius extera indagare nec interest hominum nec capit humanae coniectura mentis*²³. De même, un peu plus loin, dans un bel élan rhétorique, Pline lance cet appel à la modération : *Furor est, profecto furor egredi ex eo et, tamquam interna eius cuncta plane iam nota sint, ita scrutari extera, quasi uero mensuram ullius rei possit agere qui sui nesciat, aut mens hominis uidere quae mundus ipse non capiat*²⁴. De fait, Pline dénonce l'impudence de l'homme à vouloir rendre compte de tout et rétablit la primauté de la nature, comme il le rappelle encore dans ce passage, à propos de calculs démesurés : *Miror quo procedat improbitas cordis humani, paruolo aliquo inuitata successu, sicut in supra dictis occasionem impudentiae ratio largitur*²⁵.

Il y a chez Pline une prudence délibérée, un refus d'outrepasser des limites imposées par l'ampleur du sujet de recherche. De fait, appliquant ce principe, il se borne, il le dit lui-même, à décrire sans entrer dans l'investigation : *indicare, non indagare*²⁶. Mais ce que Pline refuse, ce n'est pas toute enquête, ce sont les *causas dubias* : *Denique existimatio sua cuique*

22 *NH*, II, 2-3.

23 *NH*, II, 1.

24 *NH*, II, 4 : « C'est folie, oui, pure folie de vouloir sortir du monde et, comme si tout l'intérieur en était déjà parfaitement connu, sonder l'extérieur, comme si l'on pouvait mesurer un objet quand on ignore sa propre mesure ou l'esprit de l'homme voir des choses que le monde lui-même ne comprend pas » (Les traductions sont celles de la C.U.F.).

25 *NH*, II, 87-88 : « Le degré de démesure où parvient l'esprit humain, encouragé par quelque pauvre petit succès, me remplit d'étonnement : c'est ainsi que l'on voit, par exemple dans les questions indiquées ci-dessus, la raison donner occasion à l'impudence ».

26 *NH*, XI, 8.

sit ; nobis propositum est naturas rerum manifestas indicare, non causas indagare dubias. Pline pose une limite à son entreprise, et celle-ci tient autant à la nature elle-même qu'à l'auteur. Cela définit tout à fait le projet plinien : faire connaître la nature à l'homme, non pour qu'il puisse encore davantage l'exploiter – ce qu'il reproche précisément aux hommes –, mais ramener l'homme à sa juste place dans la nature. Ainsi, ces lignes n'expriment pas un refus de principe de l'enquête, mais elles sont un appel à l'humilité pour qui veut connaître la nature.

Ce cadre une fois posé, quelle connaissance l'homme peut-il avoir de la nature ? Cette connaissance rencontre plusieurs limites.

A propos du mouvement des planètes, Pline parle des *secreta naturae legesque*²⁷... La nature, on l'a vu, suit des lois, mais son fonctionnement peut sembler ou rester mystérieux. A cet état de fait, le texte apporte plusieurs explications. Par exemple, Pline classe les causes des intempéries et des pluies en plusieurs catégories : *Tempestatum imbriumque quasdam statas esse causas, quasdam uero fortuitas aut adhuc rationis inconpertae, manifestum est*²⁸. Certaines causes sont déterminées, d'autres fortuites ou bien inexpliquées jusqu'à présent. Y a-t-il ici deux ou trois cas de figure ? Ou, plus précisément, les *causas fortuitas aut adhuc rationis inconpertae* représentent-elles deux catégories bien distinctes ou une seule ? La question est d'importance, car elle met en jeu l'existence ou non du hasard. Y a-t-il du pur hasard dans la nature, ou les événements apparemment fortuits ne sont-ils que des mystères encore inexpliqués ? Le hasard n'est-il que la conséquence de l'ignorance humaine, dans un monde où, selon une conception stoïcienne, tout serait gouverné par la *ratio* ?

Il est vrai que plusieurs facteurs rendent difficile et retardent la compréhension de ce qui arrive dans la nature. En premier lieu, la rareté d'un phénomène peut cacher sa *ratio*, comme c'est le cas pour les météores : *...raritate autem occultam eorum esse rationem ideoque non [...] nosci*²⁹. Plus importante est une cause inhérente, pour un néophyte, à la complexité des domaines abordés, complexité accrue par la nouveauté du sujet en latin. Par exemple, la théorie des planètes inférieures est qualifiée de *difficilior*, plus difficile à exposer que celle des planètes supérieures, d'autant que ce sujet n'a jamais été traité en latin : *Haec est superiorum stellarum ratio ; difficilior reliquarum et a nullo ante nos reddita*³⁰. A propos de la distance entre les astres, Pline réitère la difficulté à expliquer ce sujet complexe – *inextricabilia* – et nouveau – *inconperta* –, même si la méthode géométrique – *ratio geometrica* – permet des conjectures³¹.

27 NH, II, 77.

28 NH, II, 105.

29 NH, II, 97.

30 NH, II, 71.

31 NH, II, 85 : *Inconperta haec et inextricabilia, sed prodenda, qui sunt prodita ; in quis tamen una ratio geometricae collectionis numquam fallacis possit non repudiari, si cui libeat altius ista persequi, nec ut mensura (id enim uelle paene dementis otii est), sed ut tantum aestimatio coniectanti constet animo.*

Un phénomène peut donc passer de l'inexplicable à l'explicable, si l'homme vient à connaître la loi de la nature qui le régit. Ce processus apparaît bien à propos de souffles : *...palam est illos quoque legem habere naturae non ignotam, etiamsi nondum percognitam*³². Différents degrés séparent ici l'ignorance totale de la connaissance parfaite. La connaissance suit un progrès, comme on le voit pour l'explication des foudres : *...in fulgurum quoque interpretatione eo profecit scientia, ut uentura alia finito die praecinat*³³... Ce progrès ne procède pas uniquement de l'homme. En effet, dans l'*Histoire naturelle*, la connaissance résulte de deux mouvements convergents qui procèdent, pour l'un, de l'homme, et pour l'autre, de la nature. L'homme aspire à la *rerum naturae intellectum*³⁴, tandis que la nature, étant agent et active, se livre. Elle n'est pas un pur objet d'investigation mais un être doué de volonté qui prend l'initiative de se dévoiler à l'homme : *natura docuit, natura demonstravit*³⁵...

Rareté, nouveauté, complexité..., tous ces facteurs peuvent masquer pour un temps l'explication des phénomènes, mais le processus d'intellection en vient à bout. Néanmoins, par-delà ces difficultés ponctuelles, et pour en revenir à la question initiale, y a-t-il des phénomènes irréductibles à la *ratio* ? Dans la citation ci-dessus, *Tempestatum imbriumque quasdam stas esse causas, quasdam uero fortuitas aut adhuc rationis inconpertaes, manifestum est*³⁶, la structure de la phrase établit deux catégories, définies par *quasdam... quasdam*. La seconde partie propose elle-même une alternative, *uero fortuitas aut adhuc rationis inconpertaes*. Le hasard ne serait donc qu'un mystère non encore expliqué. Néanmoins, l'hésitation est permise et, bien plus, l'ambiguïté semble délibérée. En effet, en d'autres occurrences, les *fortuita* existent dans la nature plinienne et se définissent précisément par l'absence de *ratio naturae*, comme il est dit de certaines foudres : *...haec omnia esse fortuita ; hinc bruta fulmina et uana, ut quae nullam habeant rationem naturae*³⁷... Cette part laissée au hasard est essentielle dans la conception plinienne de la nature : elle ménage en quelque sorte la puissance de la nature et empêche l'homme de la maîtriser entièrement.

C'est dans cette perspective que l'on peut également, semble-t-il, rendre compte de l'importance du merveilleux dans cette nature³⁸. En effet, dans sa description de la nature, Pline privilégie les phénomènes extraordinaires. Or ce merveilleux, s'ajoutant à la complexité des sujets traités, freine l'accès à la *ratio naturae*, comme c'est le cas pour la théorie des apparitions et des occultations des planètes : *Haec est luminum occultationumque*

32 *NH*, II, 116.

33 *NH*, II, 141.

34 *NH*, II, 149.

35 Cf. par exemple *NH*, XVII, 59 ; 65 ; 67 ; 99 ; 101.

36 *NH*, II, 105.

37 *NH*, II, 113.

38 Cf. V. Naas, *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, Collection de l'École française de Rome, 303, 2002, en particulier la deuxième partie.

*ratio, perplexior motu multisque inuoluta miraculis*³⁹... Ces merveilles, qui consistent en changements de grandeur et de couleur, Pline en démêle les causes : *Pluribus de causis haec omnia accidunt : prima ... altera causa ... huic conexas causa*⁴⁰... De même, les marées sont des phénomènes extraordinaires, mais qui s'expliquent par le soleil et la lune : *...aestus maris accedere ac reciprocare maxime mirum, pluribus quidem modis, uerum causa in sole lunaque*⁴¹. Cette association de merveilleux et de rationnel renvoie à la conception plinienne de la nature et à la finalité de l'*Histoire naturelle* : afin de célébrer la nature, Pline en décrit les merveilles, mais s'efforce aussi d'en rendre compte. Ces deux étapes apparaissent bien distinctes dans le passage suivant, à propos de l'apparition de feux : *Plura mox et distinctius ; nunc enim quadam mixtura rerum omnium exhibentur miracula. Verum egressa mens interpretationem naturae festinat legentium animos per totum orbem ueluti manu ducere*⁴². Le spectacle des merveilles de la nature précède l'interprétation, comme si Pline voulait avant tout inspirer aux hommes de l'admiration pour la nature puis, dans un deuxième temps seulement, en exposer le fonctionnement.

Cependant, les deux aspects, merveilles et explications, ne sont pas toujours bien séparés dans le raisonnement. Partant de la forme sphérique de la terre, Pline aborde le débat qui se joue entre la science et le vulgaire⁴³, *pugna litterarum contraque uulgi* : pour la science, les hommes sont sur toute la surface de la terre et « opposés par les pieds » ; la foule demande alors pourquoi les hommes des antipodes ne tombent pas. La réponse de Pline est significative : il rapporte une opinion intermédiaire, *sententia probabilis*, selon laquelle la terre aurait une forme irrégulière, comme une pomme de pin, qui lui permettrait d'être habitée partout. Il n'en dit pas plus, et l'on ne voit pas exactement comment cette forme, offrant des sortes de « niches », empêcherait les hommes des antipodes de tomber. La suite du texte est instructive : *Sed quid hoc refert, alio miraculo exoriente, pendere ipsam ac non cadere nobiscum, ceu spiritus uis, mundo praesertim inclusi, dubia sit, aut possit cadere, natura repugnante et quo cadat negante*⁴⁴. Pline coupe court à l'investigation par des arguments de diverses sortes : une merveille, un constat présenté comme indubitable et, finalement, la volonté de la nature. En fin de compte, c'est la toute-puissance de la nature qui vient mettre fin à la question

39 *NH*, II, 62.

40 *NH*, II, 63.

41 *NH*, II, 212.

42 *NH*, II, 241 : « Dans la suite, nous reparlerons de tout cela plus largement et plus en détail ; car, pour le moment, je fais voir comme un assortiment des merveilles de partout. Mais mon esprit, sortant de l'explication de la nature, se hâte de conduire les lecteurs, comme par la main, à travers toute la surface de notre globe ».

43 *NH*, II, 161-162.

44 *NH*, II, 162 : « Mais quel est l'intérêt de cette discussion, quand surgit une nouvelle merveille : la terre elle-même est suspendue et ne tombe pas en nous entraînant dans sa chute ? Comme si la force de l'air, surtout enfermée dans le monde, était douteuse ! Comme si la terre pouvait tomber quand la nature s'y oppose et lui refuse tout lieu où tomber ! ».

et permet de se passer d'explication. On rejoint là un point déjà exposé, la force et la prééminence de l'évidence, des preuves manifestes, sur l'explication théorique. La recherche d'une explication se trouve ainsi annulée par les caractéristiques que Pline prête à la nature, à savoir ses *miracula* et sa volonté. De fait, le terme de *uoluntas*, à propos de la nature, apparaît dans le texte même et, de façon très significative, en opposition à la *ratio* : *...nec quaerenda ratio in ulla parte naturae, sed uoluntas*⁴⁵. Tout se passe comme si Pline voulait absolument ménager, dans la nature, une part irréductible à la *ratio*. Cette *uoluntas naturae* s'appelle ailleurs *numen naturae*, que Pline rend responsable des merveilles de la terre⁴⁶. De la même façon, Pline préserve une part de mystère dans la nature à propos des prodiges relatifs aux comètes, aux étoiles... : *Omnia incerta ratione et in naturae maiestate abdita*⁴⁷. L'auteur associe l'absence apparente de *ratio* et la grandeur de la nature, comme si la première était garante et conséquence de la seconde.

Ainsi, la formule « en deçà et au-delà de la *ratio* » s'avère particulièrement pertinente pour l'*Histoire naturelle*, par l'imprécision et l'ambiguïté qu'elle ménage. Il faut toujours revenir au projet plinien dans son ensemble : décrire la nature, démêler la *ratio* des phénomènes, mais tout cela afin de célébrer cette nature. Si Pline cherche à expliquer le fonctionnement de la nature, c'est avant tout en donnant à voir une *natura artifex* de sa propre *ratio*. Pline met en évidence, souligne ce que la nature elle-même montre ; ainsi, la *ratio* apparaît à travers des *experimenta*, elle n'a pas besoin de justifications théoriques. De plus, la nature construit sa propre *ratio*. Si l'*Histoire naturelle* témoigne d'influences doctrinales, Pline ne se limite à aucune école. Sa conception de la nature est originale, inclassable et déborde toute tentative d'enfermement.

45 *NH*, XXXVII, 60.

46 *NH*, II, 208.

47 *NH*, II, 101.

LA *RATIO* CHEZ SÉNÈQUE

LA RAISON DE SÉNÈQUE DANS LES *NATURALES QUAESTIONES* : *DEUS TOTUS EST RATIO*

Françoise TOULZE-MORISSET
Université Charles-de-Gaulle – Lille 3

Propos

Montrer que les *Recherches sur la Nature* de Sénèque, en se fondant sur l'ensemble des postulats stoïciens sur la nature de l'univers et de Dieu, construisent ou permettent de reconstruire toute une épistémologie, une théorie de la connaissance. En s'interrogeant sur la nature, très exactement sur les causes des phénomènes naturels les plus visibles (les *Quaestiones* sont avant tout des *Météorologiques*), Sénèque construit une *epistémè* et livre les outils de construction de ce savoir. La visée morale de l'œuvre est évidente et c'est ce que retiennent en général les commentateurs : l'œuvre est rangée dans la série des *Lettres* et *Entretiens* écrits par un directeur de conscience pour exhorter et convertir au stoïcisme. Il est possible que les tirades exhortatives, les préfaces exprimant la grandeur, la beauté et la difficulté de la connaissance de la nature, mais sa nécessité pour qui veut accéder à la Vertu, aient caché aux commentateurs une trame moins visible qui fonde et unifie ce qui apparaît, il faut bien le dire, comme une compilation des théories météorologiques de ses prédécesseurs.

Sous cette démarche compilatoire, il y a la recherche des causes des phénomènes : causes naturelles mais aussi causes écrites, les *rationes* ou explications. Sénèque ne les dissocie pas dans son enquête sur les causes des phénomènes naturels, qui débouche sur la *Ratio*, la cause divine.

L'explication du monde : non une doctrine mais un entraînement de l'âme à la Raison

L'enquête sur la nature

La traduction courante de *Naturales Quaestiones* dans les éditions françaises, c'est *Questions naturelles*. Cette traduction est une simple transcription des mots latins, qui n'a rien d'une « traduction ». *Questions sur la nature* serait déjà meilleur. Jean Bayet, dans sa *Littérature latine*, rendait le mot par « Problèmes physiques » : il choisit l'étymologie grecque (*physis*), mais « physiques » n'est guère plus clair que « naturelles », même si « Problèmes » est meilleur. Paul Veyne, dans son édition de l'œuvre de Sénèque philosophe (Laffont « Bouquins ») n'éditionne pas les *Naturales Quaestiones*, curieusement. Mais la préface, qui évoque l'œuvre, en donne une traduction excellente : « *Recherches sur la nature* ».

Il faut comprendre le mot *quaestiones* d'une part, et le mot *naturales* d'autre part, pour se faire une idée de l'épistémologie de Sénèque.

Le **projet** de Sénèque n'a rien d'un projet scientifique encyclopédique, comparable à celui d'un Varron ou d'un Plin. Sénèque se propose de scruter les phénomènes naturels et d'en chercher les causes physiques et rationnelles. C'est un entraînement de la raison à la connaissance, conçue moins comme une somme de savoirs constitués et répertoriés que comme une plongée dans les mystères de la nature, nécessaire au perfectionnement de l'âme en marche pour la Vertu. Sénèque nourrit un projet moral, comparable à celui de l'ensemble de ses œuvres et plus particulièrement des *Lettres à Lucilius* : mettre l'âme sur le chemin de la Vertu, c'est-à-dire de la pure Raison. L'ascèse passe par le dépouillement des passions, le rejet progressif des sollicitations du corps et aussi la connaissance de l'univers.

Sa **démarche** est celle d'un enquêteur. Il interroge la Nature avec les outils d'investigation que lui fournit le Code de la Nature, c'est-à-dire la Raison. Plin l'Ancien déjà, en intitulant son œuvre sur la Nature, *Historia*, connote aussi le sens grec du mot : « enquête ». Sénèque, en appelant son ouvrage *Quaestiones*, se pose en chercheur plus qu'en doctrinaire. Il enquête sur la vérité, et son propos s'organise autour de deux démarches caractéristiques de chacun des 7 livres des *Quaestiones* : la description des phénomènes (les faits) et la recherche des causes (les « auteurs » des faits). Ce n'est ni aux philosophes ni aux historiens qu'il emprunte son vocabulaire « épistémologique », c'est aux spécialistes du droit : il a recours à de multiples métaphores dans lesquels son interlocuteur est le juge (*judex*) qu'il flatte en le qualifiant de *facilior* en IVb, V, 1, le contradicteur un *aduersarius* (*ibid.*) ; exposer telle explication, c'est *litigare* (*ibid.*). À propos des objets qu'on ne peut saisir directement (I, III, 14), la recherche (*inquisitio*) est incertaine (*uaga*) et faute d'indices sûrs, on en est réduit à des conjectures (*conjectura*). Le mot même de *quaestio* désigne la recherche, le problème sur lequel on fait une recherche, mais aussi l'enquête judiciaire et la chambre d'enquête. Ne forçons pas le sens de ces métaphores : elles sont courantes dans le vocabulaire philosophique, mais cela n'interdit pas tout de même d'interpréter

justement l'ensemble de la démarche philosophique des Romains. Mis à part Lucrèce, aucun Romain n'a entrepris de réécrire, pour le mettre à la portée de ses contemporains, l'ensemble de la doctrine d'une école unique. Les Romains interrogent la philosophie grecque plus qu'ils ne la transportent dans leur culture. Ils écrivent des *disputationes*, des entretiens, des dialogues inspirés bien sûr de Platon, mais qui prennent plus la forme de questions-réponses, que d'une maïeutique socratique.

L'exposé de Sénèque distingue soigneusement, dans la recherche des preuves, d'une part, les phénomènes visibles et vérifiables par tous, ceux que l'homme ordinaire, comme le savant, peut percevoir et interpréter sans outil particulier, dont l'existence est garantie par l'assentiment de tous ceux qui les ont observés, et d'autre part, les phénomènes « vrais », garantis par les savants qui en ont établi une explication rationnelle échappant aux données des sens. Comme dans un tribunal, Sénèque accepte les témoignages oculaires mais aussi les témoignages de « seconde catégorie », versés par ceux qui n'ont pas vu les faits mais attestent d'autres éléments susceptibles de conforter ou infirmer les faits. Au livre IVb, III, 1 (*De Nubibus*)¹, Sénèque parle ainsi :

Grandinem hoc modo fieri si tibi affirmauero quo apud nos glacies fit, gelata nube tota, nimis audacem rem fecero. Itaque ex his me testibus numero secundae notae qui uidisse quidem se negant.

Si j'affirme que la grêle, comme la glace que nous voyons se former sous nos yeux, résulte de la congélation d'un nuage entier, je ferai preuve d'un audace excessive. Je me mets donc au nombre de ces témoins de seconde catégorie qui déclarent n'avoir pas sans doute vu eux-mêmes le fait dont ils déposent.

Et il ajoute :

Aut quod historici faciunt, et ipse faciam ; illi, cum multa mentiti sunt ad arbitrium suum, unam aliquam rem nolunt spondere sed adiciunt : « Penes auctores fides erit ».

Ou encore j'agirai comme les historiens. Après avoir menti à leur guise sur bien des points, ils avancent quelque chose qu'ils refusent de garantir et ajoutent : « La responsabilité en sera laissée à nos auteurs »².

1 Les textes et traductions cités seront tirés de l'édition des Belles Lettres, Sénèque, *Questions Naturelles*, (2 tomes), texte établi et traduit par Paul Oltramare, Paris, 1961, 2^e éd.

2 On pourrait multiplier les exemples. Ailleurs, en I, IV, 1, Sénèque élucide ses choix argumentatifs : pour prouver que l'arc-en-ciel est produit comme par un miroir (des nuages creux réfléchissant l'image du soleil), il épargne à son lecteur la démonstration des mathématiciens qui pourtant « non seulement sollicitent mais forcent l'assentiment et enlèvent à tout le monde la possibilité de douter », pour leur proposer une explication accessible *de plano*, c'est-à-dire « de plain-pied ». Le mot s'oppose à une plaidoirie *de tribunali*, du haut de l'estrade, c'est-à-dire plus formalisée, mettant en œuvre plus de moyens. La métaphore est empruntée là encore au langage des tribunaux et désigne les procédures « légères », sans examen de fond, les règlements « directs » des petits délits. On verra que plus loin, en I, V, 13, tout en annonçant qu'une explication *de plano* n'est pas possible (« cela ne peut être démontré qu'avec l'aide des géomètres »), il ne reproduit pas la démonstration et évoque seulement la puissance de leurs arguments (« qui

Le passage a valeur paradigmatique et programmatique et éclaire en tout cas l'ensemble de la démarche de Sénèque. Éparses dans tous les replis de son œuvre, ces réflexions épistémologiques sont à relier entre elles comme un réseau second de l'écriture : comme les poètes, les savants romains, dans une démarche réflexive caractéristique de l'exercice même de la raison, intègrent dans l'exposé scientifique, la réflexion sur les outils et les méthodes qu'ils mobilisent. *Épistémè* indissociable de l'épistémologie, comme la poésie se double toujours d'un art poétique.

À la racine de ces métaphores, l'absence de dogmatisme, le doute et le scepticisme face aux opinions accumulées (qu'il faudra associer d'ailleurs, on le verra plus loin, à une foi sincère dans les progrès de la raison).

Cette méfiance pour toutes les sciences qui forment la culture générale de son temps, il l'exprime dans les *Lettres à Lucilius* (lettre 88) :

Pourquoi me persuaderais-je qu'on ne saurait être un sage, si l'on ne sait écrire, puisque ce n'est pas dans les choses écrites que la sagesse réside [...] ? Il y a une sorte d'intempérance à vouloir apprendre plus que de besoin.

Et dans la conclusion de cette lettre, Sénèque revendique le doute absolu sur l'objet même de la connaissance :

La nature est ou une ombre sans corps ou l'ombre d'un corps qui nous échappe. J'aurais peine à dire à qui j'en veux le plus, à ceux qui nous refusent toute possibilité de rien connaître ou à ceux qui ne nous laissent même pas la consolation de l'ignorance.

N'est-ce pas définir ici la nature non comme un corps réel, mais comme un concept heuristique³.

Mais c'est le scepticisme d'un savant conscient que la vérité sur la nature est aussi difficile à établir que la vérité des faits soumis aux tribunaux ; scepticisme explicite et revendiqué : Sénèque refuse l'obsession de la vérité et c'est encore en termes juridiques qu'il commente sa propre démarche, sa propre *quaestio* (IVb, IV, 1) :

Poteram me peracta quaestione dimittere, sed bene mensum dabo et [...] quicquid in hoc loco quaeritur dicam.

ne laissent place à aucune espèce de doute »). Autre métaphore juridique, en II, 1, 5, sur la question de la légitimité de traiter de la terre dans le chapitre des choses célestes : *Haec quaestio cedet superioribus et, ut ita dicam, meliorem condicionem sequetur*. L'expression *meliorem condicionem sequi* décrit la condition de l'enfant légitime issu du mariage d'un citoyen romain avec une femme latine ou pérégrine : il acquiert la plénitude des droits du citoyen.

3 Ces propos éclairent la démarche de Sénèque dans les *Quaestiones* bien entendu : il étudie « non pour en savoir davantage, mais pour mieux savoir » : ces mots sont encore dans les *Lettres à Lucilius* (89) mais on les voit repris dans les *Quaestiones* : (IVb, XIII, 1) « À quoi bon, me dis-tu, poursuivre si laborieusement de sottes recherches (*istas ineptias tam operose persequeris*) qui peuvent rendre celui qui s'y livre plus savant mais non pas plus vertueux ? Tu m'apprends comment la neige se forme. Il serait bien plus important de nous dire pourquoi il ne faut pas l'acheter. Tu veux que je plaide contre la sensualité ? C'est un procès qu'on lui fait tous les jours, et sans résultat. Plaidons quand même ! ».

La question étant tranchée, je pourrais me donner congé. Mais je veux te donner bonne mesure et [...] répondre à tout ce qu'on cherche à savoir sur ce sujet.

Pour sa part, Sènèque, tel un avocat, aura réponse à tout et privilégiera une explication légèrement erronée ou insuffisamment prouvée à une absence de réponse qui laisse le phénomène sans raison, sans cause, sans explication (IVb, IV, 1 suite) :

Nam, ut fallar tibi, uerum mihi quidem persuadetur, qui me usque ad mendacia haec leuiora in quibus os percidit, non oculi erui solent, credulum praesto.

À supposer que je me laisse induire en erreur pour pouvoir te répondre, je ne donne, pour ce qui me concerne, mon adhésion qu'à la vérité et ne me montre crédule que jusqu'à la limite de ces légers mensonges qui méritent qu'on gifle le coupable mais non qu'on lui arrache les yeux.

Sènèque ne se préoccupe que du vrai ... mais de légers mensonges sont préférables à l'absence de réponse. Car la connaissance est moins la recherche du vrai que l'entraînement de l'esprit à la Raison.

Quelle méthode choisira-t-il pour construire la vérité ? Sènèque sur ce point encore donne la réponse, en instruisant le procès des historiens et des philosophes : ce n'est pas eux qu'il imitera.

Contre les premiers, il se lance dans un véritable réquisitoire, au livre VII, XVI, 14 :

Contra argumenta dictum est, contra testes dicendum est. Nec magna molitione detrahenda est auctoritas Ephoro : historicus est.

J'ai réfuté les arguments, il me faut réfuter les témoins. Je n'ai pas besoin d'un bien grand appareil pour détruire l'autorité d'Éphore : c'est un conteur d'histoires.

Pourquoi ce procès ? Parce que l'historien accumule le fatras des faits humains, donc des croyances et des fables que s'invente l'homme ignorant qui, ne cherchant pas à connaître les causes naturelles, physiques, des phénomènes ne voit en eux que des signes divins, des présages. D'où des récits « incroyables » ou même des mensonges (*Quidam incredibilium relatu commendationem parant et lectorem [...], miraculo excitant [...]; quibusdam mendacium [...] placet*).

Mais Sènèque est méfiant aussi à l'égard de la philosophie : certes, elle est la recherche de la meilleure explication possible mais il se fait une conception relative des vérités obtenues par les philosophes. La philosophie est un art de parler plus qu'un art de savoir et surtout plus qu'un art de vivre. Les philosophes vont jusqu'à nier l'existence même du réel, disait-il dans la

4 Le livre III (Préf. 5) s'insurge lui aussi contre les historiens : « ils s'épuisent à raconter les actes des rois étrangers et à dire le mal que les peuples se sont fait et déversent à l'humanité la longue série des vices passés ».

fameuse lettre 88 à Lucilius. Les stoïciens eux-mêmes ne sont pas à l'abri d'explications absurdes (*ineptias*), en IVb, VI, 1 :

Non tempero mihi quominus omnes nostrorum ineptias proferam.

Il y a des absurdités de nos stoïciens que je ne peux me dispenser de faire connaître.

Et il conclut par l'évocation de la prédiction par les nuages et de l'exemple de cette ville argienne où des fonctionnaires étaient préposés à cette tâche, que seule l'ignorance des anciens temps (*rudis antiquitas*) peut permettre d'expliquer (Vb, VII 2)⁵ :

Quanto expeditius erat dicere : mendacium et fabula est.

Combien n'est-il pas plus aisé de dire : tout cela est mensonge et légende.

Dans le livre I, *De Ignibus*, remettant à plus tard la question de savoir si les phénomènes qui précèdent un autre phénomène sont des causes ou des signes, il retient l'explication des météores ignés donnée par Aristote, entièrement fondée sur la physique et débarrassée de toute interprétation religieuse et divinatoire et sa conclusion est (I, I, 9) :

Ueri ergo simile est talem materiam inter nubes congregatam facile succendi et minores maioresue ignes existere, prout plus illis fuit aut minus uirium.

Il est vraisemblable que des matières s'accumulent au milieu des nuages, s'embrasent aisément et que des feux jaillissent plus ou moins grands suivant qu'il s'y est trouvé plus ou moins d'énergie.

Toute autre interprétation, est totalement absurde (*stultissimum*).

L'opinion d'Aristote, la plus conforme à ses propres critères de vérité, n'est pourtant pas présentée comme la Vérité absolue : elle est la connaissance la plus conforme à la réalité du phénomène (perçue par les sens), à l'assentiment qui garantit la validité de l'observation par les sens et au raisonnement rationnel qui le conforte. C'est la définition stoïcienne de la connaissance scientifique, mais Sénèque la considère comme vraisemblable, semblable au vrai mais provisoire.

C'est que la vérité scientifique est objet de débat. Sénèque choisit d'enquêter sur les sujets les plus controversés : les causes des tremblements de terre et la nature des comètes, par exemple. Et les choix qu'il fait portent la marque de son indépendance : pour l'explication des tremblements de terre, c'est à la thèse d'Épicure qu'il se range (VI, XX, 7 et XXI, 1 : *Nullam tamen illi placet causam motus esse maiorem quam spiritum. Nobis quoque placet...*).

5 En IVb, III, 6, Sénèque revendique aussi, sur la question de la nature de la neige et de la grêle, les mêmes libertés qu'a prises Anaxagore (ce dernier a sans doute parlé de cette question dans une partie perdue de son œuvre mais on peut penser qu'il n'apportait pas de preuve irréfutable) : « c'est entre philosophes qu'il doit y avoir égalité de droits » (*aequa libertas*). Cela permet à Sénèque d'énoncer une théorie (« La grêle n'est pas autre chose que du givre suspendu ») dont il déjoue lui-même la vérité : pourquoi n'aurai-je pas le droit, moi aussi, d'énoncer une thèse seulement vraisemblable.

Sur la nature des comètes, il réfute largement la thèse stoïcienne (en VII, XXII, 1 : *Ego nostris non assentior*) et il prend résolument parti pour la théorie qui fait des comètes des astres et plus exactement des planètes. Sénèque ne fait donc allégeance à aucune philosophie. Pour lui, la Vérité est éparse, aucune école plus qu'une autre n'en est le dépositaire.

C'est d'ailleurs sur cette question des comètes que Sénèque développe des interrogations sur la nature de l'univers et, partant, sur la connaissance : c'est ce que je me propose de montrer à présent.

Pourquoi Sénèque ne fait-il pas d'exposé cosmologique ?

Sénèque classe dans les « prénotions » l'évidence de la rationalité donc de la divinité du monde et se fait l'avocat de cette cause. Ses recherches s'attachent aux phénomènes naturels, non à l'élucidation du concept de *natura* ou de *cosmos*. Il n'a pas écrit le Code. Il ne fera que l'appliquer. Ainsi, son œuvre est plus proche des *Météorologiques* que de la *Physique* d'Aristote et il s'inscrit par là dans la lignée de Théophraste, Aratos, Cicéron, Varron de l'Atax, Ovide (leurs deux œuvres sont aujourd'hui perdues), et Germanicus, qui ont écrit des *Phénomènes*.

Mais contrairement aux Romains (ceux dont l'œuvre nous est parvenue), il ne fait pas précéder son exposé des phénomènes météorologiques d'un exposé sur la structure du ciel et le système du monde. Les *caelestia* (phénomènes célestes, qui ont pour lieu le « ciel », c'est-à-dire l'éther), sont même absents des *Quaestiones*. Je reviendrai sur cette question des grandes divisions de l'œuvre. Notons pour le moment qu'un seul livre aborde le *caelum* et les astres, c'est le chapitre sur les comètes.

Je ferai plusieurs remarques sur l'existence et le contenu de ce chapitre de l'œuvre afin d'en dégager la fonction épistémologique et de montrer comment son interprétation éclaire la méthodologie scientifique de Sénèque.

Pourquoi, tout d'abord, Sénèque n'aborde-t-il que les comètes dans l'ordre des *caelestia* ? En quoi la réponse à cette question éclairera-t-elle l'absence d'exposé cosmologique ? Il y a plusieurs explications.

La place à part que donne Sénèque au chapitre sur les comètes en le sortant de la catégorie des phénomènes atmosphériques (les *sublimia*) pour le mettre dans la partie des *caelestia* (dont il est l'unique partie) est à mettre en relation avec l'explication des comètes adoptée par Sénèque, qui contredit avec force les thèses les plus reconnues (Démocrite, Aristote, les Stoïciens anciens et Posidonius) : les comètes sont des planètes (et relèvent donc des *caelestia*) et non des météores, qui les rangerait dans les *sublimia*.

Mais surtout le débat qui divise les savants sur la nature des comètes met en jeu une réflexion cosmologique et offre l'occasion d'ébranler les certitudes physiques les plus puissantes de l'homme antique (VII, II, 3) :

Illo quoque pertinebit haec excussisse ut sciamus utrum mundus terra stante circumeat an mundo stante terra vertatur. Ferunt enim qui dicerent nos esse quos rerum natura nescientes ferat, nec caeli motu fieri ortus et occasus, nos ipsos oriri et occidere. Digna res contemplatione [...].

La réponse que nous ferons à ces questions (la nature des comètes) intéressera aussi un autre problème : est-ce le monde qui tourne autour de la terre immobile, ou le monde est-il fixe et la terre roule-t-elle dans l'espace ? En effet des savants ont affirmé que l'univers nous emporte sans que nous nous en doutions ; dès lors, les levers et les couchers ne sont pas les effets du mouvement du ciel, c'est la terre qui se lève et qui se couche. Voilà une question digne que nous l'examinions.

On sait que cette thèse qui plaçait le soleil au centre du Monde à la place de la Terre a été soutenue par Héraclide du Pont, puis Aristarque de Samos, et qu'elle a été jugée par l'Antiquité et Cléanthe en particulier comme aussi impie que celle de Galilée par l'Église. Or Sénèque, loin de rejeter cette hypothèse parmi les *ineptiae*, la juge *res digna contemplatione*, sachant bien pourtant qu'elle remet en cause la place de l'homme dans le monde. Comment concilier un exposé complet sur la nature du *cosmos* et l'énoncé de telles questions ?

La question du géocentrisme se pose-t-elle effectivement en relation avec la nature des comètes ? On peut le penser ; la thèse à laquelle se range Sénèque permet en tout cas d'établir cette liaison, même s'il n'en explicite pas la nature : si les comètes sont des planètes, leurs disparitions et apparitions anarchiques (dont l'homme en tout cas n'a pas encore découvert les lois) et prolongées, pourraient imposer de remettre en cause la position fixe et centrale de l'observateur. Mais Sénèque veut surtout aborder la recherche qui concerne les « choses célestes », les *caelestia*, non pas d'une manière doctrinaire mais, avec un recul critique, à travers une interrogation sur le géocentrisme lui-même. En réfutant toutes les thèses les plus reconnues sur les comètes, il ouvre une brèche dans le système du monde le plus solide dans l'antiquité : le chapitre XXIV du livre VII est, à cet égard, vibrant d'interrogations « sacrilèges » : et, dit-il en substance, s'il y avait d'autres routes pour les planètes que celle qui les fait « toucher » le zodiaque (« ce contact est possible, il n'est pas nécessaire »), s'il n'y avait pas cinq astres errants (outre le Soleil et la Lune) mais six, dont un qui peut disparaître totalement à notre vue, pendant de longues périodes et suivant une orbite tellement différente qu'elle pourrait justement ne jamais croiser celle du zodiaque ?

À ce point de l'œuvre, Sénèque ouvre une vaste méditation sur la science, son passé, son avenir : la science des planètes, la clé de leurs parcours, est récente⁶ ; la connaissance est une élucidation lente et progressive de la

6 VII, XXV, 3.

Nondum sunt anni mille quingenti ex quo Graecia

stellis numeros et nomina fecit, (Virgile Géorgiques, I, 137)

multaque hodie sunt gentes quae facie tantum nouerunt caelum, quae nondum sciunt cur luna deficiat, quae obumbretur. Haec apud nos quoque nuper ratio ad certum perduxit.

Il n'y a pas encore quinze siècles que la Grèce a compté les constellations et leur a donné des « noms ». Même aujourd'hui bien des peuples ne connaissent du ciel que son aspect et ignorent pourquoi la lune s'éclipse, pourquoi elle se couvre d'ombre. C'est tout récemment que, chez les Romains aussi, la science a donné des certitudes sur ces matières.

vérité ; elle n'est pas encore tout entière livrée aux hommes. Et dans la suite de ce chapitre XXV, Sénèque, dans un grand mouvement lyrique⁷, conclut (XXV, 7) :

Erit qui demonstret aliquando in quibus cometae partibus currant, cur tam seducti a ceteris errent, quanti qualesque sint. Contenti simus inventis ; aliquid veritati et posteris conferant.

L'homme viendra un jour qui sera capable d'expliquer, dans quelles régions courent les comètes, pourquoi elles s'écartent autant des autres astres, quelles sont leur grandeur et leur nature. Soyons satisfaits de ce que l'on a déjà découvert et permettons à nos descendants d'apporter aussi leur contribution à la connaissance de la vérité.

Avec la théorie des comètes, Sénèque postule le progrès de l'esprit humain et annonce, on le voit, les découvertes de Newton. Ce progrès se fera par l'accumulation d'observations. Mais ce que le Sénèque visionnaire de ce chapitre XXV n'imagine pas, c'est l'effondrement d'une cosmologie construite pour « sauver les phénomènes », (*sôzein ta phainomena*), c'est-à-dire de la théorie explicative du donné observable ; il n'imagine pas non plus que d'autres types de mouvements que les mouvements circulaires et uniformes puissent rendre compte de l'univers (l'ellipse reste impensable), mais il va jusqu'à classer dans l'ordre du pensable un héliocentrisme qui ne remet pas en cause les postulats fondamentaux de la raison cosmologique mais décentre l'observateur.

Ainsi le tribunal ouvert par Sénèque n'est pas de pure forme : sous les métaphores de l'enquête, de la recherche des arguments et des causes, se loge une vraie interrogation, sur la nature, d'une part, sur la nature du vrai et de l'objet scientifique, d'autre part : face aux « mensonges » impossibles à croire des historiens, le savant, lui, peut s'autoriser de petits mensonges acceptables ; le vrai est une construction provisoire et n'est peut-être rien d'autre que le vraisemblable.

À travers ces réflexions épistémologiques répandues dans les *Quaestiones*, on est en mesure d'évaluer l'esprit scientifique de Sénèque : il sait ce qu'il sait et il sait comment il le sait. Définition de l'objet à connaître et explicitation des critères de vérité sont les deux points que j'aborderai maintenant.

La construction de l'objet de la connaissance

Les divisions des Sciences de la nature et les divisions de la Nature

On a souvent dit que l'œuvre ne présente aucun plan cohérent, mais des livres indépendants les uns des autres. Cela reste vrai. Pourtant une

7 VII, XXV, 4 : *Ueniet tempus quo ista quae nunc latent...* « Le temps viendra où une étude attentive et poursuivie pendant des siècles fera le jour sur ces phénomènes de la nature » ; XXV, 5 : *Ueniet tempus quo posteris nostris...* « Le temps viendra où nos descendants s'étonneront que nous ayons ignoré des choses si manifestes ».

première approche pourrait inviter à dégager une classification apparente des phénomènes naturels selon la nature physique des quatre éléments : le feu sous-tendrait les livres I et II (*De ignibus et De Fulminibus*), l'eau, les livres III et IVa (*De Aquis et De Nilo*), l'air, les livres IVb et V (*de Nubibus et De Ventis*), la terre, le livre VI (*De terrae motu*). Le livre VII (qui était sans doute suivi d'un livre VIII, perdu et inconnu) en traitant des comètes renverrait au livre I, centré sur le feu.

L'examen rapide des contenus montre que cette classification n'est pas pertinente car elle mêle deux significations des éléments qui peuvent désigner soit des matières soit des lieux.

C'est le point que nous aborderons maintenant en examinant la classification des sciences naturelles proposées par Sénèque lui-même à l'ouverture du livre II.

Le début du livre II : un contre-programme !

Au début du livre II (qui serait le livre VI selon l'ordre le plus vraisemblable), Sénèque évoque les divisions des sciences de l'univers (*de universo quaestio*) en *caelestia*, *sublimia*, *terrena*. Il distingue donc la science des choses célestes, celle des choses de l'atmosphère, et celle des choses de la terre.

Notons tout d'abord que l'énoncé de cette division n'a aucun caractère programmatique et représente un ajout tardif.

Comment interpréter alors, le décalage important entre ces divisions et la réalité de l'œuvre ?

Regardons le programme d'abord (II, I, 1-2) :

Dans les *caelestia*, Sénèque classe quelques grandes interrogations de l'astronomie antique (le ciel est-il « massif » ou de nature « éthérée » (c'est un stoïcien qui le demande !), donne-t-il ou reçoit-il le mouvement ? Les astres sont-ils fixés sur sa structure (*in contextu sui fixa*) etc... Il ne conçoit donc pas l'étude des *caelestia* comme un exposé astronomique traditionnel, fondateur de toute science chez les anciens mais comme un ensemble problématique et les questions qu'il formule ébranlent les grands postulats stoïciens.

Au chapitre des *sublimia*, c'est-à-dire le chapitre qui concerne ce qui se passe entre le ciel et la terre, Sénèque classe (je cite) : « nuages, pluies, neiges, vents, tremblements de terre, éclairs et les tonnerres, ces épouvantes des cœurs humains », ajoute-t-il, en citant Ovide (*Mét.* I, 55).

Au chapitre des *terrena*, Sénèque annonce les eaux, les terres (sans plus de précision, mais le pluriel laisse entendre un chapitre géographique), les arbres, les plantes et... « tout ce qui est attaché au sol » (*quae solo pertinent*), comme disent les jurisconsultes. Dans cette partie des sciences de la nature, il classe l'étude de tout ce qui a lieu ou existe sur la terre habitée, la surface de la terre.

Or cette classification, Sénèque la déconstruit au moment même où il l'expose : au chapitre II, 3, il revendique le droit de ne pas classer les tremblements de terre avec les *terrena*, mais avec les phénomènes causés par l'air (les *sublimia*), donc, au livre VI, après le livre sur les Vents, puisque,

phénomène ressenti sur la terre, il a pour cause un souffle d'air pénétré sous la terre.

Il annonce même « une chose qui paraîtra surprenante » (*Dicam quod magis mirum videbitur*) : son projet de parler de la Terre dans le chapitre sur les *caelestia* (II, II, 4) : certes les caractères propres de la terre, sa forme, sa relation avec l'eau, sa nature relèvent de la partie qui traitera des *terrena* mais s'il pose la question de sa position dans l'univers, par rapport au ciel et aux astres, abordant là une question dont la réponse échappe à l'observation mais relève du raisonnement, il le classera dans les *caelestia* qui concernent l'invisible, ce dont on ne peut rendre compte que par la raison.

Que reste-t-il de ce « programme » ?

Des bribes seulement :

Dans la partie qui devrait traiter des *caelestia*, il ne traite que les comètes, laissant de côté tout autre exposé astronomique : arrogance d'un savant qui sort les comètes de la classification la plus répandue (les *sublimia*) pour les traiter seules au centre d'un livre, qui devrait exposer le système de l'univers mais n'expose qu'une interrogation sacrilège sur le système de l'univers.

Sur les phénomènes qui ont lieu dans l'atmosphère, entre ciel et terre (*sublimia*), Sénèque remplit le programme annoncé en II, II : sans entrer dans le détail facile à faire de la répartition de ces sujets dans les différents livres, notons que les *sublimia* occupent les livres I, II, IV, b, V et VI.

Des *terrena*, il ne traitera que des eaux, sous toutes leurs formes et de leur relation avec la Terre, les eaux terrestres et avec un livre particulier sur le Nil. Mais c'est tout : les livres sur les phénomènes terrestres sont donc, comme sur les *caelestia*, très lacunaires par rapport aux éléments évoqués dans la classification du livre II.

Quelles observations tirer de ces constats ?

Premièrement, le décalage entre les contenus théoriques des sciences de la nature et les contenus effectifs des *Quaestiones* confirme la nature du projet de Sénèque : non une encyclopédie de la connaissance mais une enquête, une recherche de réponses à des interrogations sur la nature. C'est que son projet est de plaider la cause de la connaissance, plus que d'écrire un chapitre de la science.

Deuxièmement, cette classification des sciences de la nature divise ce que l'on dit des choses, non les choses elles-mêmes. La « raison » de cette division est rhétorique, discursive et imparfaite : car en divisant les sciences de la nature en fonction de trois lieux : le ciel (*caelestia*), l'air (*sublimia*) et la terre (*terrena*), l'enquête introduit une confusion sur les mots mêmes de ciel, air et terre : ils désignent des lieux (Paul Oltramare, dans l'édition des Belles Lettres, ajoute d'ailleurs au titre du *De ignibus : in aere existentibus*) et plus précisément des localisations par rapport à l'observateur terrestre, des lieux relatifs : *sublimia* est très clair à cet égard et ne se comprend que par rapport à un niveau implicite, celui de la terre.

Sénèque a conscience de l'imperfection de cette classification qui ne répond pas à toutes les exigences de la raison ; il en prend un exemple patent en II, I, 3 :

Quomodo, inquis, de terrarum motu quaestionem eo posuisti loco quo de tonitribus fulguribusque dicturus es ? – Quia, cum motus spiritu fiat, spiritus autem aer sit agitatus, etiamsi subit terras, non ibi spectandus est ; cogitetur in ea sede in qua illum natura disposuit.

Tu veux savoir pourquoi je mets les questions relatives aux tremblements de terre dans la partie de l'ouvrage où je parlerai des tonnerres et des éclairs ? C'est qu'un tremblement de terre est causé par un souffle et qu'un souffle est de l'air en mouvement. Même quand l'air a pénétré sous la surface de la terre, il faut l'étudier non pas avec la terre, mais dans la région que la nature lui a assignée.

Puisque son projet est de rendre compte de la rationalité du monde, de dire les causes des phénomènes, afin de réduire la part d'inexpliqué donc d'irrationnel, il privilégie le classement qui « sauve » le phénomène, c'est-à-dire qui le relie à une cause rationnelle, indépendamment des apparences qui le relient au phénomène perceptible sur la terre. Il préfère un classement selon la nature des éléments mis en jeu à un classement selon les apparences.

Trois valeurs donc du mot *terra* : il désigne un lieu de l'univers au sens géographique, siège des phénomènes appelés *terrena*, en II, II, 2, une partie de l'univers, *pars mundi*, au sens cosmologique, classé dans les *superiora* II, II, 5 (synonyme de *caelestia* utilisé au début du livre), enfin, la « terre », comme matière ou élément, entrant dans la composition de différents corps et agent actif : le chap. II, 5, 1 est d'une grande clarté : *Terra et pars mundi et materia*.

Cette classification « physique », correspondant à trois modes de réalité désignés par le mot *terra*, Sénèque l'explique aussi à propos de l'air mais pour en montrer, cette fois, le paradoxe ou la difficulté, en II, VI :

Pars totius est mundi ; sed tamen, quicquid terra in alimentum caelestium misit, recipit, ut scilicet materia, non pars, intellegi debeat.

L'air est une partie de l'univers. Et pourtant il reçoit tout ce qui émane de la terre pour l'alimentation des corps célestes. Nous devons donc apparemment le considérer comme une matière et non comme une partie.

Pourquoi, la Terre pourrait-elle être à la fois *pars* et *materia* et non pas l'air ? Sénèque ne pose même pas la question, mais la réponse est implicite en II, III, 2, puisque pour illustrer la distinction théorique qu'il fait entre *pars* et *materia*, Sénèque évoque la « double appartenance » en quelque sorte du sang dans le corps. Par conséquent, pour reprendre le raisonnement d'inférence cher à Chrysippe et aux stoïciens, si le sang, qui est *materia*, peut être à la fois *pars* et *materia*, alors, l'air, qui est *materia*, peut être aussi *pars*. Et il conclut, en II, XI, 3 :

Haec necessarium fuit praeloqui dicturo de tonitru fulminibusque ac fulgurationibus. Nam cum in aere fiant, naturam eius explicari oportebat, quo facilius appareret quid facere aut pati posset.

Ce préambule était nécessaire, puisque je vais parler du tonnerre, de la foudre et des éclairs. Car l'air est leur lieu. Il fallait donc exposer sa nature pour qu'on comprît aisément ses propriétés actives et passives.

Ce qui est sûr, c'est que, pour délimiter l'objet de sa recherche, Sénèque, conformément à la Physique stoïcienne, se démarque ici clairement des classifications aristotélicienne et platonicienne des éléments dont l'existence et la hiérarchie constituent le dogme fondamental de la structure du monde : impénétrabilité entre le sensible et l'intelligible, fossé infranchissable entre le supralunaire et le sublunaire (qui rend compte de la place supérieure du feu immatériel et léger et de la position centrale de la terre, élément lourd).

Sénèque, avec les Stoïciens, substitue à la distinction entre le monde sublunaire et le monde supralunaire, une distinction fondée sur la notion d'échange entre les éléments, qui sont moins des catégories séparées comme chez Aristote (dont la nature séparée et spécifique assure l'équilibre et l'ordre universel) que les différentes qualifications temporaires et échangeables de la matière : par exemple, la terre, matière, envoie aux astres la substance dont ils se nourrissent et les astres renvoient leur énergie vitale (les chapitres V et VI du livre II sont à cet égard très clairs), ainsi que le chapitre X, 1 du livre III sur les eaux terrestres :

Adicias etiam licet quod fiunt omnia ex omnibus, ex aqua aer; ex aere aqua, ignis ex aere, ex igne aer [...]. Ex aqua terra fit; cur non aqua fiat e terra?

On peut ajouter à cela que tous les éléments viennent les uns des autres : l'air vient de l'eau, l'eau de l'air ; le feu vient de l'air, l'air du feu [...]. La terre naît de l'eau ; pourquoi l'eau ne naîtrait-elle pas de la terre ?

Plus loin, Sénèque évoque « entre tous les éléments des retours réciproques » (*omnium elementorum alterni recursus sunt* (III, X, 3)) et c'est cet échange perpétuel, ce *circulus* universel, contrôlé par la nature elle-même qui assure l'équilibre du monde (X, 3 *ne portionum aequitate turbata mundus praeponderet*).

L'univers stoïcien est traversé, on le sait, par une immense circulation d'effluves, d'exhalaisons et de transformations réciproques.

Ainsi, renonçant à organiser son œuvre selon ce plan anthropocentrique qui aboutirait à un plan « géographique » (terre, air, ciel), il choisit de superposer et d'entrelacer l'évocation de deux principes explicatifs : les éléments comme parties du monde (= physique des éléments) et les éléments comme matériaux du monde et c'est autour d'une théorie éclatée des quatre éléments que s'organise l'œuvre de Sénèque. En explicitant cette double nature des éléments (*pars* et *materia*) à propos de la terre et de l'air, il choisit bien sûr les deux paradoxes les plus frappants : l'air, siège des phénomènes météorologiques, agit, en tant que matière, sur l'élément matière « terre », en provoquant les tremblements de terre. De même, l'exposé sur la nature de l'air introduit le chapitre sur la foudre et les éclairs, deux phénomènes que l'ignorant relie, lui, au feu. Démarche analogue lorsqu'il parle des comètes puisque Sénèque les localise dans le ciel et leur attribue la nature des planètes, c'est-à-dire de corps composés de tous les éléments, nourris des émanations

terrestres et eux-mêmes terreux selon l'hypothèse de Thalès et Anaxagore que Sénèque évoque sans la contester⁸.

Ainsi délimité et pensé, l'objet de la connaissance forgé par Sénèque s'organise autour des catégories scientifiques les moins héritées et les moins figées, évitant les grandes sections de l'astronomie traditionnelle. Ordre anarchique aussi des éléments puisqu'ils ne sont pas regroupés du plus lourd au plus léger, selon la hiérarchie verticale qui fonde le microcosme et le macrocosme et place l'élément igné, léger et éthéré au « sommet » de l'univers. Pseudo-anarchie chargée de dire la liberté de Sénèque sans doute mais aussi la vraie nature des éléments, matières vivantes, forces vitales en perpétuel échange, en perpétuelle « tension » (le mot, *intentio*, est employé à propos de l'air, en II, VI, 2-6).

L'unité de l'ouvrage vient de la méthodologie récurrente dans chaque livre : description et classement des phénomènes sensibles et recherche des causes, c'est-à-dire des clés pour accéder à l'invisible, qui juxtapose causes naturelles et causes alléguées (les *doxai*).

Car l'objet du savoir n'est pas pour Sénèque l'étude des « phénomènes » : elle ne constitue qu'une propédeutique, une préparation de l'âme à la découverte de la Raison.

Objet du savoir : la Raison du Monde

Percer les secrets de la nature : préface du livre II

La Préface du livre I définit clairement l'entreprise scientifique de Sénèque : il s'agit de « cesser de la regarder du côté où elle se montre à tous » (*in hac parte qua publica est*) pour « pénétrer dans ce qu'elle a de plus mystérieux » (*intrare secretiora naturae rerum*, Préf. 3) « pénétrer jusque dans les replis intimes de la nature » (*interiorem naturae sinum venire*), « s'élever au-dessus de ce qui est humain » (*supra humana surrexere*) ; la connaissance des choses du ciel, en libérant l'âme, la rend digne de participer à l'existence divine (*in consortium deo venire*, I, Préf. 6).

Cet état auquel accède l'âme connaissante, c'est, bien sûr, l'état vertueux, la découverte de la Vertu suprême, accessible par les étapes successives de l'ascèse ; l'âme y accède à la connaissance parfaite, l'exercice de la Raison pure ; l'élimination des vices n'est qu'une étape de cette libération progressive de l'âme par la connaissance scientifique, c'est-à-dire cette partie de la philosophie qui traite de ce qui se fait dans le ciel. L'ouverture du Livre III évoque aussi cette fonction de la science (*Eaux*, III, Préf. 1) :

Mundum circuire constitui et causas secretaque eius eruere atque alii noscenda prodere.

8 VII, I, 6 : *Solida quaedam terrenaque corpora* : « (sont-ils) une sorte de corps solides et terreux » ; VII, I, 7 : *qui sidera crediderunt ex duro concreta et ignem alienum pascentia* : (cette opinion est celle de ceux) « qui ont cru que les astres sont des corps formés d'une matière dure et qu'ils s'alimentent par un feu emprunté ».

J'ai formé le projet de faire le tour du monde, d'en fouiller les causes et les secrets et de les apporter à la connaissance des autres.

Éparse dans l'œuvre, la réflexion méthodologique se poursuit de la même façon au livre VI, V, 2 :

magni animi res fuit rerum naturae latebras dimouere nec contentum exteriore eius aspectu introspicere et in deorum secreta descendere.

Il fallait beaucoup de vaillance pour écarter le voile qui cache la nature, pour ne pas se contenter de la regarder du dehors et pour se plonger dans les secrets des dieux.

La vérité est enfouie (V, 3 : *inuolutissima*) et chaque âge fera de nouvelles découvertes (V, 3 : *omnis aetas inueniet*).

Pour remonter à cette cause première, enfouie mais inscrite dans l'univers, il faut chercher les causes de tous les phénomènes visibles.

La recherche des causes matérielles et le débat sur la divination : Deus totus est ratio

Sénèque ne veut pas seulement recenser et classer les phénomènes naturels : il veut les expliquer, c'est-à-dire chercher leurs causes. Rien, dans l'univers stoïcien, n'est le fait du hasard, le monde est totalement dominé par la raison et tout événement produit a une cause rationnelle, c'est-à-dire naturelle, physique. Tout événement entre dans une série, un *ordo*, enchaînement de causes et de conséquences. Mais toutes les causes physiques se ramènent à une cause unique, Dieu. Si le monde est divin, il est rationnel. Or ce *fatum* du monde, le destin, n'est pas seulement l'enchaînement rationnel des *res*, il est la cause unique des *res*, et en même temps la liaison des causes ; la thèse est exposée en II, XLV et XLVI : Jupiter est le nom que les hommes ont donné au Dieu qui est « le conducteur et le gardien du monde, âme et esprit du monde, souverain et auteur de la création ». Cause des causes, il a pour nom le Destin, la Providence, la Nature, le Monde, et il est « immanent dans toutes ses parties »⁹.

Dans la préface du livre I (13-15), Dieu est défini comme le Tout visible et invisible ; la Pensée de l'univers (*mens uniuersi*), « à lui seul il est toutes choses ». La différence entre l'homme et Dieu, c'est que l'âme, chez l'homme, est une partie de son être alors qu'en Dieu, il n'est rien qui ne soit âme, c'est-à-dire raison :

Totus est ratio (I, Pr. 14).

Les causes des *res*, Sénèque les cherchera donc dans la nature pensée comme un ordre rationnel. C'est cet ordre rationnel qui rend possible,

9 II, XLV, 1-3 : *quem nos Iouem intellegunt, rectorem custodemque uniuersi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem, cui nomen omne conuenit [...] hic est causa caesarum [...] Ipse enim est hoc quod uidet totum, partibus suis inditus, et se continens et sua.*

pour le savant, la reconstitution de la chaîne d'événements qui précèdent le phénomène et qui constitue le signe de la Providence des dieux. La Providence divine n'est pas une disposition d'esprit bienveillant des dieux à l'égard des hommes, c'est le nom que donne l'homme à l'organisation rationnelle du monde : la découverte par l'homme des lois qui régissent l'enchaînement des phénomènes, les causes des phénomènes impose de penser cet ordre comme un *fatum*, un décret divin providentiel, c'est-à-dire offrant en puissance toutes les possibilités de la prévision.

Sur ce point, Sénèque ne peut laisser de côté la question de la divination c'est-à-dire de la prédiction (débat récurrent chez tous les astronomes, astrologues et philosophes) : les événements naturels sont-ils de simples causes précédant des effets ou sont-ils les signes envoyés par un dieu (des dieux ?) providentiel pour aider l'homme à se repérer et à comprendre le monde. C'est dans le livre sur la foudre que Sénèque s'oppose aux « Etrusques » et récuse leur affirmation selon laquelle tout événement se produit **pour** signifier. Sénèque répond que tout événement étant cause, il peut devenir signe, il peut même avoir une *vis*, une puissance effective spécifique, mais que Dieu n'a pas **voulu** que toute chose, *res*, fût signe.

Le chapitre XXII du livre II est d'une grande clarté, dans ce débat sur la divination qui agite son temps, depuis Cicéron :

Entre les Étrusques, les plus habiles des hommes dans l'art d'interpréter les éclairs, et nous, il y a la différence que voici. Nous pensons que la foudre est lancée parce qu'il y a eu collision de nuages ; suivant eux la collision se fait pour que la foudre soit lancée. Rapportant toutes choses à la divinité, ils sont convaincus, non pas que les coups de foudre donnent des signes parce qu'ils se sont produits, mais qu'ils se produisent parce qu'ils ont quelque chose à signifier. Que l'annonce en question soit leur but ou leur conséquence, ils éclatent cependant de la même manière¹⁰.

L'important pour le savant, c'est la cause physique, naturelle. Il l'appelle divine car Dieu (la Raison) préside effectivement à toutes les *res* produites dans l'univers. mais alors que, par Dieu, l'ignorant désigne un être bienveillant, ou en colère, mais attentif à l'homme, le savant, lui, désigne par « Dieu » une Raison abstraite, un esprit pur, une parole inscrite depuis les origines dans la création et offerte au déchiffrement, c'est-à-dire un *Fatum*. Là est toute la distance entre le prêtre et le savant. Le prêtre travaille pour l'homme ordinaire, l'ignorant, pris par l'urgence du vécu. La religion répond aux exigences sociales et quotidiennes de la vie qui n'imposent pas la connaissance vraie, en transformant la séquence relevant de l'enchaînement rationnel de l'univers en ordre voulu par les dieux pour signifier.

¹⁰ Sur cette question de la divination chez Sénèque, on lira avec profit l'article de Mireille Armisen-Marchetti, « Sénèque et la divination », dans *Seneca e il suo tempo*, Actes du colloque international de Rome-Cassino, 11-14 novembre 1998, pp. 193-214, Salerno éd., Rome, 2000.

En outre, les signes isolés par les augures sont arbitraires et ils auraient pu en choisir d'autres. *Non omnia scilicet, quaedam notantur* (II, XXXII, 5). De plus, l'auspice dépend de la position de l'observateur, il est un signe relatif dont la signification est d'ailleurs multiple, selon les circonstances et la nature de la demande adressée à l'augure.

Bien plus, la religion, en s'appuyant sur la divination, affirme la possibilité de changer le cours du destin, par la prière ou les pratiques expiatoires. Erreur sur la nature des destins (les *fata*), dit Sénèque : (II, XXXV, 2) :

Rien ne peut arrêter leur cours ; une fois en marche, ils coulent conformément à l'ordre fixé. L'eau des torrents impétueux ne revient pas sur elle-même [...] ; de même l'ordre de la destinée roule entraîné par l'enchaînement éternel des choses, dont la première loi est de rester conforme à ses propres arrêts (*ordinem fati rerum aeterna series rotat, cuius haec prima lex est, stare decreto*).

Tout relève, donc, de la puissance divine (*divina ope*, II, XXXII, 4), même si ce n'est pas Dieu qui dirige les ailes des oiseaux et qui donne une certaine forme aux entrailles des oiseaux sous la hache du sacrificateur :

Nimis illum otiosum et pusillae rei ministrum facis (II, XXXII, 3).

Vous supposez alors qu'elle (la divinité) a bien du loisir et qu'elle est chargée d'un bien humble office.

Dans le monde des Stoïciens (de Sénèque), Dieu est le créateur parfait et providentiel, c'est-à-dire qu'il a tout prévu, la longue chaîne des événements, leur reproduction régulière, leur évolution naturelle. Ayant tout prévu, il n'a pas besoin d'intervenir sans cesse pour diriger le couteau du sacrificateur dans les entrailles de la volaille ou pour envoyer la foudre ou les tempêtes.

Cependant, rappelons que Sénèque, en stigmatisant la science imparfaite des augures, s'élève contre les abus de la superstition mais il ne peut ignorer que la causalité stoïcienne est du même ordre que la théorie divinatoire des signes et qu'elles obéissent toutes deux au raisonnement d'inférence indissociable d'une théorie fataliste de l'univers : « si ceci, alors cela », disent les augures et les savants (on ne confondra pas ce raisonnement avec la causalité finaliste de Platon et Aristote).

Les causes, par conséquent, pour Sénèque, font partie de la structure du *cosmos*, elles sont matérielles ; ce qui est cause, ce sont les éléments, l'air et le feu, tantôt actifs, tantôt passifs, dont la circulation et les échanges produisent les phénomènes. Et la cause de ces causes, c'est la Raison immanente et logée au cœur de l'univers. Chaque phénomène a ses causes propres qui n'ont rien à voir avec une intervention ou une colère divine (VI, III, 1 : *suas ista causas habent nec ex imperio saeuiunt*).

On peut donc sans doute dire que si avoir une compétence scientifique, c'est savoir ce qu'on sait (rendre explicite la définition de l'objet à connaître), alors, Sénèque, dans les *Quaestiones*, est un scientifique. Et si être savant, c'est aussi savoir comment on sait, alors Sénèque est un savant.

Sénèque sait ce qu'il sait et il sait comment il le sait : les critères de vérité

L'observation par les sens : la vue et l'ouïe

La connaissance, pour les Stoïciens, part de l'image imprimée dans l'âme par les sens, la perception d'une couleur ou d'un son.

L'œil est le premier instrument de la connaissance : l'image produite est la « représentation compréhensive », c'est-à-dire capable de produire l'assentiment vrai. L'ignorant reçoit ces images, ces impressions mais n'accède pas à la perception vraie ; seul le sage accède à cette perception solide et stable, garantie par la raison. Le but éthique de la connaissance scientifique est intrinsèque à la nature même de la connaissance : l'accession à la Vertu se fait par l'exercice de la raison pure.

C'est au chapitre VI que nous voyons explicitée cette thèse stoïcienne de la connaissance et ses implications éthiques : l'homme est effrayé par les convulsions du ciel ou de la terre car il ignore la vérité (VI, III, 2) :

Nobis ignorantibus verum omnia terribiliora sunt.

Nous avons peur parce que pour nous, le phénomène est nouveau, insolite. Mais pourquoi une chose est-elle insolite ? Parce que « nous saisissons la nature, non par la raison, mais par les yeux » (*naturam oculis, non ratione comprehendimus* II, III, 2). L'opposition *oculi/ratio*, récurrente dans l'œuvre, illustre les deux niveaux de la connaissance : la perception sensible qui imprime une image, mais ne produit pas à elle seule la connaissance ; c'est la caution de la *ratio*, c'est-à-dire de l'explication puisée dans la causalité de l'univers qui affermira l'âme et la débarrassera de la peur ; il n'y a pas de connaissance sans exercice de la raison pure, donc sans vertu. Il n'y a pas de bonheur possible sans connaissance ; un peu plus loin (II, III, 4) : « ne vaut-il pas la peine de savoir pour ne plus avoir peur du spectacle offert aux yeux »... « qu'il est mieux de chercher les causes (*causas inquirere*) et de les chercher d'un cœur tout entier appliqué à cette tâche ! ».

Sénèque dénonce parfois la faiblesse de la vue et des sens : faiblesse car ils n'apportent pas de certitudes, mais la validité de la perception reste un postulat ; elle vient même parfois au secours de la *ratio* faisant passer de la simple vue à l'observation : au livre I, XII, 1, Sénèque raconte un procédé d'observation des éclipses avec l'installation de « miroirs » faits de bassins remplis d'huile de poix, liquide épais et immobile, propre à recevoir des images. Perception captée, construite pour servir d'explication rationnelle. Le miroir devient l'outil de la raison. Sénèque cite aussi la thèse stoïcienne qui explique l'arc-en-ciel par la réflexion de l'image du soleil dans un nuage creux. Si le nuage peut devenir miroir, alors l'impression d'une image sur une surface plate, concave ou convexe, est une fonction inscrite dans l'univers capable de ranger un reflet au nombre des perceptions vraies. Métaphore de la vérité qui est l'acceptation par la raison d'une image imprimée dans l'âme. La connaissance met en jeu le visible et l'invisible : le visible fait apparaître une vérité

future, non visible, révélée seulement et prédite/prévue. Il fait apparaître aussi, dans le cas de l'arc-en-ciel, un simulacre d'objet : I, VI, 4 :

Nec corpus est sed mendacium, sine re similitudo.

L'arc n'est pas un corps ; c'est un mensonge, une ressemblance sans réalité.

Et pourtant il est accessible à la vue.

Il n'y a rien dans ce système qui ait à voir avec l'opposition platonicienne du sensible et de l'intelligible, accessible seulement par la contemplation. L'invisible « stoïcien », c'est simplement la cause et l'effet matériels qui précèdent et suivent un phénomène et que la raison reconstitue après avoir accumulé des observations. Parfois, cet objet incorporel reconstruit par la raison et qu'on appelle cause, est accessible à la perception (l'arc-en-ciel) : faut-il voir dans la théorie spéculaire qui explique l'arc-en-ciel la métaphore de la connaissance dans un monde miroir sur la surface duquel l'homme contemple sa propre raison et sa propre vertu, pour atteindre au bonheur parfait. Car, dit Sénèque, en I, XVII, 1, la nature a inventé les miroirs pour nous donner une image réfléchie, donc moins éblouissante, du Soleil ou de la conjonction du Soleil et de la Lune. Elle a « donné » aussi les miroirs pour que l'homme pût se connaître lui-même. Et l'humanité naissante ne demandait rien d'autre au miroir. D'autres, livrés à leurs passions et à leurs vices, incapables de donner au corps le gouvernement de l'âme, contemplent leurs vices et leurs débauches : Sénèque raconte les « faux » miroirs d'Hostius Quadra (en I, XVI), romain débauché qui s'entourait de miroirs grossissants et disposés de telle façon qu'il pût y voir son image démultipliée dans les postures les plus honteuses. C'est l'image du Vice et non de la Vertu que renvoie ce miroir artificiel, exemple même du détournement des bienfaits de la nature.

Pourtant le miroir reste l'outil privilégié de la connaissance, dans un univers de correspondances et d'analogies, où la ressemblance garantit la vérité.

La preuve par l'analogie

Le matériel scientifique que l'homme antique s'est donné pour observer le monde est presque inexistant : on a pu montrer que les sciences les plus achevées, l'astronomie et les mathématiques ont mesuré le monde, les distances entre les astres, par exemple, avec pour seul instrument le *gnomon*¹¹. Le naturaliste est encore plus démuné : les outils sont ceux du corps (les sens en général et la vue essentiellement) avec quelques prolongements artificiels, comme on vient de le voir : le miroir, une bassine, qui n'est toujours qu'un miroir. Rien d'autre. Mais le savant stoïcien n'a besoin de rien d'autre puisqu'il a conçu un *cosmos* tout entier connaissable par la raison : il l'a même identifié à la *ratio*, rendant par là impensable un autre monde conçu selon d'autres lois. Le monde renvoie à l'homme son image puisqu'il n'a été inventé que pour cela. La Nature est un concept qui sert à penser la nature. La physique stoïcienne, elle aussi, est toute pleine de cette métaphore du miroir, du

11 Michel Serres, « Gnomon : les débuts de la géométrie en Grèce », dans *Éléments d'Histoire des Sciences*, sous la dir. de Michel Serres, Paris, Bordas, 1989, pp. 63-99.

cercle entièrement clos à l'intérieur duquel s'opèrent des circulations de forces, des exhalaisons, des effluves qui font que l'autre est toujours le même et que l'homme contient en réduction une part des composants naturels de l'univers que sont les quatre éléments. Univers de l'analogie et des correspondances, comme l'a dégagé Michel Foucault¹² régi par la similitude entre le macrocosme et le microcosme, entre le visible et l'invisible, entre le divin et l'humain, entre la terre et le ciel.

Sénèque a recours à ce critère de vérification de ses arguments que constitue le postulat de la clôture sphérique du monde, d'un *cosmos* superbement organisé par une raison qui s'identifie à elle : pour assurer la validité de ses « preuves », il rend explicite le postulat de départ, en II, III, 1 : *omniaque in notitiam nostram cadunt aut cadere possunt mundus complectitur* : « tout ce qui tombe ou peut tomber (précaution très importante !) sous notre connaissance est compris à l'intérieur du monde ». Or le Monde, c'est Dieu et Dieu est Raison : il n'y a donc aucune place pour l'incompréhensible, ou l'inconnaissable. Et le monde tout entier fournit les outils de la connaissance. Ce qui est vrai d'un élément de l'univers peut l'être d'un autre, car il n'y a pas de solution de continuité d'un élément ou d'une partie de l'univers à l'autre (II, XIV, 2) :

Quia non fit statim in diversum ex diverso transitus.
Car il n'y a pas brusque passage du différent au différent.

L'analogie est l'un des modes d'explication le plus employé par Sénèque¹³, comme par tous les penseurs antiques d'ailleurs.

La comparaison tient lieu de raison, dans un monde parfaitement clos dont aucune partie ni aucune action ne peut être pensée en dehors des critères de la

12 Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, NRF, Paris, 1966, Chapitre II, « La prose du monde », pp. 32-57.

13 Quelques exemples de ces analogies :

* entre le monde et le corps humain :

- en II, III, 2 à IV, 1 : *Quid sit hoc, apertius faciam. Pars est nostri oculus, manus, ossa, nervi [...]. Rursus quasi pars est sanguis nostri, qui et tamen est materia [...]; Sic mundi pars est aer et quidem necessaria.*
- Je vais te dire plus clairement ce que j'entends par là. Un œil, la main, les os, les muscles sont des parties de notre personne [...]. Quant au sang, il est comme une partie de notre corps, tout en étant aussi une matière [...]. En ce sens, l'air est une partie du « monde et, en vérité, c'en est une partie nécessaire ».

* entre le « petit » et le « grand » :

- en II, V, 2 : *Pusillum tibi exemplar magna rei ponar : ova tantum complectuntur umoris quantum ad effectum animalis exituri sat est.*
- Je vais te donner une toute petite illustration de ce grandiose phénomène : les œufs « contiennent assez de liquide pour le complet achèvement de l'animal qui en sortira ».

* entre l'air et l'eau :

- en II, VII, 2 : *Quae in aere quoque sicut in aqua fit.*
- Il en est à cet égard de l'air comme de l'eau.

* entre les nuages et le fer :

- en II, X : *Sic quemadmodum ferro ad secandum aliquid manus confert, sed secari ferri est.*
- La main aussi aide le fer à couper, mais c'est le fer qui coupe.

seule raison. Chez Sénèque, comme chez les Stoïciens, la preuve par l'analogie est inscrite dans la dialectique : le discours logique exprime toujours un lien entre des faits constatés par les sens et énoncés par le langage, lien garanti par la raison. Car c'est bien la raison qui lie une réalité terrestre à une réalité céleste, une réalité présente à une autre ou à une réalité passée. On sait que « la dialectique stoïcienne a le même idéal que la connaissance, c'est-à-dire la pénétration complète du fait par la raison » (Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, *TI*, p. 273 (P.U.F., Quadrige)).

La caution des auteurs : les causes alléguées

Mais il est d'autres « causes », qui ne sont pas concrètes ni matérielles, mais qu'on pourrait appeler des causes alléguées, immatérielles, les *rationes*, ces théories scientifiques qui se disputent la découverte de la cause vraie, qui ne peut, elle, être que matérielle. Inscrites dans l'univers au même titre que les phénomènes eux-mêmes, aussi vraies et aussi trompeuses que les phénomènes eux-mêmes, ce sont toutes les opinions, les *doxai*, qui depuis les premiers temps de l'écriture, ont tenté de rendre compte de la rationalité du monde. Elles représentent, dans les *Quaestiones*, moins la caution recherchée par le savant, l'autorité qui aura pour rôle de départager le vrai du faux, que des faits à interpréter : elles entrent dans le grand livre du monde où tout parle, où tout est à déchiffrer, phénomènes naturels et écriture.

Le savant romain n'est pas un homme nouveau venu apporter un œil neuf sur le monde : ce concept lui-même est impensable. La vérité est une longue accumulation d'observations et d'interprétations de ces observations. Le savoir et la vérité sont l'aboutissement d'une longue chaîne de propositions qui, dès l'instant qu'elles sont écrites, appartiennent au monde. Dans ce passé où puise le savant, figurent les philosophes comme les poètes, les *veteres poetae* ou les *nostri* dont le témoignage apporte la caution d'une vérité parvenue par la tradition, garantie par son ancienneté même.

Sénèque intègre dans son enquête savante la longue série de ses prédécesseurs : il veut n'en laisser aucun de côté, même ceux qu'ils réfutent, surtout ceux qu'il réfute. Or Sénèque appelle lui-même ces *doxai* des *causae* (en *IVa*, *II*, 17) :

Sed nunc ad inspiciendas causas propter quas aestate Nilus crescat accedam et ab antiquissimis incipiam.

* entre l'eau jaillissant des mains et des feux jaillissant dans l'atmosphère (en *XVI* : *Simile quiddam*).

* entre des torrents et rafales de vent (en *V*, *XII*, 3-4 : *Idem credibile est fieri et in procellis*).

* entre les tremblements du corps et les tremblements de terre :

- en *VI*, *XVII*, 6 : *Etiannunc et illud accedit his argumentis per quod appareat motum effici spiritu quod corpora quoque nostra non aliter tremunt...*

- Ajoutons encore un argument qui prouve avec évidence que l'air est la cause des tremblements de terre.

Le corps humain ne tremble lui-même que si...

On pourrait multiplier les exemples.

J'en viens moi-même à l'examen des causes alléguées pour la crue du Nil en été et je commence par de très anciennes explications.

De fait, la découverte de la vérité rationnelle et divine du monde est lente et progressive : c'est ainsi que Sénèque justifie ses longues revues d'opinion des savants anciens, qu'il refuse de laisser de côté, car ils sont des pierres successives apportées à la construction de la Vérité du monde (VI, V, 2) :

Nunc singula persequar. Illud ante omnia mihi dicendum est opiniones ueteres parum exactas esse et rudes. Circa uerum adhuc errabatur ; noua omnia erant primo temptantibus ; postea eadem illa limata sunt.

Je vais passer en revue ces explications l'une après l'autre. Mais il me faut tout de suite dire que les opinions de nos anciens ne sont que des ébauches mal élaborées. On vagabondait encore autour de la vérité. Tout était nouveau pour des gens encore obligés d'aller à tâtons. On a plus tard perfectionné ces mêmes théories.

Dans le *De Cometis* aussi (livre VII), le chapitre XXV, 4 à 7, déjà cité plus haut (p. 49), est une profession de foi prophétique dans les progrès de la science.

Ce « programme de recherches », en quelque sorte, ne sera réalisé qu'avec Newton. Sénèque, en lançant ces interrogations, songeait-il à la lenteur de ce progrès de l'esprit humain dont il a ici la vision ? La véritable question à poser est celle de savoir s'il avait l'intuition du verrou à faire sauter pour découvrir le « vrai » *cosmos*, la théorie moderne de l'univers. Certes, en concevant le progrès de l'esprit humain, il se fait une conception historique et non théologique de la Raison. Mais Sénèque, comme tous les savants jusqu'à la Renaissance, en faisant de la raison l'ordre logique et rationnel du *cosmos* et en l'assimilant à Dieu, empêche pour longtemps la raison humaine de concevoir la découverte de la vérité comme autre chose qu'un lent dévoilement des savoirs enfouis. Si la nature est à la fois Dieu et raison, la raison divine est immanente et toute raison est immanente, car on ne peut concevoir alors une raison supérieure à la raison divine. Or, s'il n'y a pas pour penser le monde de raison « extérieure », capable de sortir du monde pour l'observer et en tirer des lois, il est impossible d'accéder à une connaissance vraie. Ce n'est, on le sait, que lorsque l'homme cessera de s'enfermer dans cette démarche purement tautologique que s'effondrera le *cosmos* antique. Tant il est vrai qu'en s'identifiant à l'objet de sa recherche, l'homme ne pourra jamais le comprendre. C'est l'outil astronomique, la lunette de Galilée, qui, en s'interposant entre l'homme et le monde, révélera un monde autre, désobéissant à la Raison installée dans le *cosmos* par les Grecs pour « sauver les phénomènes » c'est-à-dire « inventer » l'inexplicable.

En refusant d'autre part, l'aide des géomètres et des mathématiciens, c'est-à-dire la possibilité de traduire les données du sensible en langage symbolique et abstrait, Sénèque, comme tous les encyclopédistes romains, a figé les progrès de la science astronomique par exemple. Seule l'action conjuguée de l'observation avec un outil (et non par le seul œil humain) et le développement

des calculs et de la mesure permettront de découvrir la vraie structure du monde.

Conclusion

Ainsi construite, la vérité scientifique, dans l'œuvre de Sénèque comme dans celle de tous ses contemporains, a plus à voir avec le vraisemblable qu'avec le vrai. *Uerisimile est* (II, XXIII, 2), *potest fieri* (II, XXII, 2) sont des mots qui reviennent aussi souvent que *videmus* ou *constat*. Ce qu'il faut, pour accéder à un savoir utile sur le monde, à une connaissance capable d'extirper du cœur humain les peurs et les passions, c'est débarrasser le monde de ce qui choque la Raison, seul instrument du bonheur, c'est transformer l'irrationnel, l'incompréhensible, l'inconnu ou l'insolite, en phénomènes dont le désordre n'est que pure apparence, obstacle temporaire pour l'ignorant à la découverte de l'ordre caché de la raison. La vérité doit être semblable au vrai et constructible.

Pour conclure, je rappellerai seulement le raisonnement suivant¹⁴, développé par Chrysippe :

S'il y a quelque chose dans la nature que l'esprit, la raison, la force et le pouvoir de l'homme ne peuvent créer, ce qui est capable de le créer, est nécessairement meilleur que l'homme. Or les choses qui sont dans le ciel et dont la régularité est éternelle ne peuvent avoir été créées par l'homme.

Donc celui par qui ces choses ont été créées est meilleur que l'homme.

Or quel nom pour ceci est plus approprié que Dieu.

Et Dieu existe vraiment, car s'il n'existait pas, c'est l'homme qui devrait se penser comme le meilleur dans le monde puisqu'il est le seul à avoir la raison : ce serait une folle arrogance.

Ne nous y trompons pas : ce Dieu immanent des Stoïciens, si « répandu » dans la création et dans l'homme, ce Dieu tout entier raison (*totus ratio*), n'est-ce pas l'homme étonné de sa propre raison, de sa capacité à rendre compte (*reddere rationem*, dit souvent Lucrèce, lui aussi) de toute la création et de l'homme lui-même. Le savant antique échappe-t-il à l'arrogance que redoute Chrysippe ? Le stoïcisme, comme toutes les philosophies antiques, a-t-il vraiment inventé la rationalité du monde... par humilité ?

Zénon prouvait, lui, la rationalité du monde par son fameux syllogisme : « le rationnel est supérieur au non-rationnel, or rien n'est supérieur au monde, donc le monde est rationnel ».

14 Cicéron nous le rapporte dans le *De Natura Deorum* (II, 16) ; cité par Long-Sedley, p. 325.

Bibliographie

- ARMISEN-MARCHETTI M., « Sénèque et la divination », dans *Seneca e il suo tempo*, Actes du colloque international de Rome-Cassino, 11-14 novembre 1998, Salerno éd., Rome, 2000.
- BARNES J. : voir Griffin M. T.
- BRÉHIER É. : voir Schuhl P. M.
- BRÉHIER É., *Histoire de la Philosophie*, Paris, P.U.F., 1931 et 1938. Nouvelle édition (revue par P. M. Schuhl), Gallimard « Quadrige », 1981.
- BRUNDSCHWIG J., *Étude sur les philosophies hellénistiques : épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, P.U.F., 1995.
- DUHOT J. J., *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1989.
- FOUCAULT M., *Les Mots et les Choses*, Gallimard, NRF, 1966.
- GRIFFIN M. T. & BARNES J. (éd.), *Philosophia togata : essays on philosophy and Roman society*, Oxford (Oxford Clarendon Press) et New York (Oxford University Press), 1989.
- LONG A. A. & SEDLEY D., *The hellenistic philosophers* (2 volumes), Cambridge University Press, 1992.
- SANDBACH F. H., *The Stoics*, London, 1975 (2^e édition, Bristol Classical Paperbacks, 1984).
- SCHUHL P. M. (dir.) & BRÉHIER E. (textes traduits par), *Les Stoïciens* (2 volumes), Paris, Gallimard « TEL », 1997.
- SEDLEY D. : voir Long A. A.
- SERRES M. (sous la dir. de), *Éléments d'Histoire des Sciences*, Paris, Bordas, 1989.
- STRICKER G., *Essays on hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, 1996.
- YON A., « Ratio » et les mots de la famille de « reor » : contribution à l'étude historique du vocabulaire latin, Paris, Champion, 1933.

RATIONALISER L'IRRATIONNEL OU RAISONNER LA DÉRAISON ?

Autour de Phèdre et d'autres héros tragiques de Sénèque

Olivier THÉVENAZ
Université de Lausanne

La polysémie du substantif latin *ratio* et de ses dérivés n'est plus à démontrer : du « compte » originel à la « raison » comme ensemble des facultés intellectuelles, en passant par toute forme de « principe » et jusqu'au « moyen » le plus vague de parvenir à ses fins, il y a de quoi en perdre son latin¹ ! Envisager la *ratio* comme une limite, comme le propose le titre de ce colloque, c'est essayer de « rationaliser », de trouver un principe organisateur, de mettre un peu d'ordre dans les broussailles de ce champ sémantique et conceptuel ; mais c'est justement aussi un moyen de rendre compte des limites de l'entreprise.

De fait, la *ratio* antique n'apparaît pas tant comme l'entité absolue qu'elle est dans la pensée cartésienne et dans celle des Lumières, mais plutôt comme une faculté ou un outil de l'esprit humain, ou encore – dans la pensée stoïcienne – comme le principe divin qui en est le modèle idéal. Au delà de la limite se place la force antagoniste et sauvage du *furor*, qui provoque l'état d'*amentia* ou d'*insania*, de folie, résultant du dérèglement de la *ratio* et du déchaînement des passions. Mais avant l'opposition entre foi et raison des Pères de l'Église et d'Augustin en particulier, on ne saurait trouver, dans les littératures de l'Antiquité gréco-romaine, une réelle distinction entre rationnel et irrationnel, des catégories opérantes de la pensée moderne dont l'application aux textes antiques n'est pas nécessairement pertinente².

1 Quoique un peu ancienne, la thèse de A. Yon, *Ratio et les mots de la famille de reor*, Paris, 1933, dresse un tableau détaillé de la polysémie du terme. Pour une étude plus récente, mais limitée aux comédies de Plaute et Térence, cf. D. Krömer, « Römische *ratio* », in : *Ratio. Atti del VII colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo, Roma, 9-11 gennaio 1992*, a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Firenze, 1994, pp. 37-45.

2 Le volume d'actes de colloque cité dans la note précédente propose quelques contributions intéressantes sur les emplois et la portée de *ratio* et de ses équivalents dans le lexique intellectuel

S'il y a toutefois un courant de pensée et un auteur pour qui ces catégories peuvent revêtir une certaine signification, c'est bien le stoïcisme et en particulier Sénèque, lequel distingue à plusieurs reprises le *rationale* de l'*irrationalis*³. De même, dit Sénèque dans une *Lettre à Lucilius*, que des éléments extérieurs sont soumis au corps, le corps à l'âme et les parties subordonnées de l'âme à la partie principale, il y a dans celle-ci « un élément 'irrationnel' ainsi qu'un élément 'rationnel', dont le premier est au service du second ; et ce dernier seul ne se rapporte pas à autre chose, mais rapporte tout à lui-même. Car la raison divine aussi domine toute chose et n'est elle-même subordonnée à rien : et il en va de même pour notre raison, étant donné qu'elle en procède »⁴. « La composante 'irrationnelle' de l'âme », poursuit-il, « comprend elle-même deux parties : l'une montre de l'audace, de l'ambition, de l'impétuosité, elle réside dans les passions ; l'autre est basse, molle, livrée aux plaisirs. La partie effrénée, pourtant meilleure, du moins plus valeureuse et plus digne d'un homme, on l'a négligée, et c'est la seconde qu'on a jugée nécessaire à la vie heureuse, la partie faible et vile. C'est à elle qu'on a asservi la raison »⁵. Le philosophe même, on le voit, ne dénie pas toute grandeur à l'élément « irrationnel » de l'âme, qui – il le dit ailleurs – « ressent les morsures, les brûlures, la souffrance » ; mais il appartient au sage de cultiver l'autre, l'élément rationnel, qui « contient les opinions inébranlables, est intrépide et indomptable. C'est en lui que réside pour l'homme le fameux bien suprême : tant que ce dernier n'est pas complet, on n'assiste qu'à un va-et-

européen. Pour ce qui est des catégories de rationnel et d'irrationnel dans l'Antiquité, le livre fameux de E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1965 (éd. or. Berkeley, 1959), prend clairement le contre-pied du « rationalisme du XIX^e siècle » (p. 10), sans pour autant regarder d'un œil critique les catégories qu'il emploie ; quant au domaine romain, il est révélateur que le manuel introductif de F. Bonardel, *L'irrationnel*, Paris, 1996, ignore tout ce qui précède Augustin...

3 Outre les deux lettres discutées ci-après, qui s'articulent autour de cette distinction, on notera les passages suivants : Sen. *Epist.* 113, 17 ; 118, 14 ; 124, 9 ; *irrationalis* y signifie « privé de raison » et *rationalis* « doué de raison » ou « ayant trait à la raison ». Avant Sénèque, *irrationalis* apparaît pour la première fois chez Cels. *praef.* 38, 2 avec le sens, pour *irrationalis animal*, de « être dénué de raison » ; cf. P. Mudry, *La préface du De Medicina de Celse. Texte, traduction et commentaire*, Rome, 1982, ad loc., p. 130. Il réapparaît dans des emplois similaires chez Quint. *Inst.* 2, 16, 16 ; 7, 3, 3 et 24 ; 8, 6, 13 ; 10, 7, 11. En général, *irrationalis* traduit le grec ἄλογος et *rationalis* λογικός.

4 Sen. *Epist.* 92, 1 : [...] *in hoc principali est aliquid irrationale, est et rationale : illud huic seruit, hoc unum est, quod alio non refertur, sed omnia ad se refert. Nam illa quoque diuina ratio omnibus praeposita est, ipsa sub nullo est : et haec autem nostra eadem est, quia ex illa est.* Toutes les traductions et paraphrases sont miennes, inspirées parfois de celles proposées par les volumes de la Collection des Universités de France.

5 Sen. *Epist.* 92, 8 : *irrationalis pars animi duas partes habet, alteram animosam, ambitiosam, inpotentem, positam in adfectionibus, alteram humilem, languidam, uoluptatibus deditam : illam effrenatam, meliorem tamen, certe fortiolem ac digniorem uiro reliquerunt, hanc necessariam beatae uitae putauerunt, eneriem et abiectam. Huic rationem seruire iusserunt.*

vient incertain de l'esprit ; mais sa perfection une fois atteinte, c'est alors une stabilité immuable qui s'installe »⁶.

Ces deux lettres de Sénèque laissent bien voir à quel point la soumission des passions à la raison relève de la théorie. Pour en trouver une mise à l'épreuve, il faut se tourner vers ses tragédies, qui explorent justement ce va-et-vient incertain de l'esprit (*incerta mentis uolutatio*), autrement plus dramatique et nullement dénué de grandeur. C'est donc ce domaine littéraire que j'ai choisi pour tenter d'appliquer et de discuter la grille d'analyse fournie par l'idée de *ratio* comme limite. Cette étude comprendra deux aspects : il s'agira d'une part de voir dans quelle mesure cette représentation schématique de la *ratio* s'applique aux tragédies de Sénèque, tout en s'interrogeant d'autre part sur le sens et la portée du concept même dans ce contexte.

« Rationaliser l'irrationnel ou raisonner la déraison ? ». Malgré sa formulation tranchée, la question ne doit pas être comprise comme une stricte alternative : loin d'être exclusif, le « ou » du titre veut interroger ces catégories de manière ouverte et constituer le point de départ d'une réflexion. Cette interrogation naît en effet d'une impression première, caricaturale, forcément réductrice, qu'il va s'agir de nuancer. La prédisposition à l'*hybris*, à la démesure, est sans aucun doute un trait de caractère essentiel des héros que Sénèque hérite de la tragédie grecque. Or ce dernier focalise précisément son attention sur ce moment de bascule dans leur comportement, et confie régulièrement à des personnages secondaires le soin d'aider les protagonistes à revenir au bon sens et à leurs limites humaines⁷. On est donc bien en droit de se demander si ces limites concordent avec celle que l'on cherche dans la *ratio*. Mais on est aussi amené par là à réfléchir sur les catégories que distingue ce critère de « raison ». Dans quelle mesure peut-on, d'un point de vue moderne, considérer comme « irrationnel » – c'est-à-dire comme « inaccessible ou même contraire à la raison » (*Petit Robert* s. v.) – le caractère ou le destin de ces figures hors du commun ? En d'autres termes – et pour en venir à l'exemple choisi –, la folie de Phèdre est-elle une simple déraison que la nourrice tente de raisonner ou la manifestation d'un irrationnel que l'on cherche à rationaliser ?

6 Sen. *Epist.* 71, 27 : *Memini ex duabus illum [scil. sapientem] partibus esse compositum : altera est irrationalis, haec mordetur, uritur, dolet : altera rationalis, haec inconcussas opiniones habet, intrepida est et indomita. In hac positum est summum illud hominis bonum : antequam impletur, incerta mentis uolutatio est ; cum uero perfectum est, inmota illa stabilitas est.*

7 Pour une présentation générale des scènes de ce genre, on se référera au commentaire de R. J. Tarrant, *Seneca. Agamemnon. Edited with a Commentary*, Cambridge, 1976, pp. 192-194, qui note que ce rôle modérateur, hérité d'Euripide (cf. en particulier les nourrices de Médée et de Phèdre) est en général réservé chez Sénèque à des esclaves – un *satelles* avec Atrée (*Thyest.* 176-335) ; les nourrices de Clytemnestre (*Agam.* 108-225), de Médée (*Med.* 116-178, 380-430) et de Phèdre (*Phaedr.* 85-273) autour de leurs protégées respectives, et celle de Phèdre également face à Hippolyte (*Phaedr.* 431-588) – mais incombe aussi parfois à des personnages de rang élevé – Amphitryon auprès d'Hercule (*Herc. Fur.* 1138-1344) et Jocaste aux côtés d'Édipe (*Oed.* 1-109).

C'est l'étude du terme même de *ratio* dans le corpus tragique de Sénèque qui permet d'aborder au mieux cette problématique. Et si celui-ci n'est attesté que peu de fois, la recherche confirme bien l'intuition : *ratio* se réfère en général au principe qui doit servir – mais ne parvient pas – à imposer la mesure, à maintenir l'équilibre, à empêcher la tragédie. Vus sous cet angle, la ténuité de la limite et l'équilibre précaire de la *ratio* sont les conditions mêmes de l'existence littéraire de la tragédie, et c'est probablement en ce sens qu'il convient d'appréhender certaines divergences apparentes entre les œuvres philosophiques et dramatiques de l'auteur.

Sur un total de neuf occurrences de *ratio* dans les tragédies de Sénèque, on en rencontre quatre dans *Phèdre*⁸. Parmi elles, trois se trouvent à des points charnières du premier dialogue entre Phèdre et sa nourrice (vv. 184, 253 et 265), et la quatrième au paroxysme du débat qui oppose cette dernière à Hippolyte (v. 567). Toutes sont prononcées par les héros eux-mêmes, ce qui témoigne de leur part d'une capacité réflexive remarquable, mais complique aussi singulièrement les problèmes de perspective et de subjectivité inhérents à la polyphonie du théâtre⁹.

Dans le premier de ces dialogues (vv. 85-273), Phèdre déplore d'abord l'infidélité de Thésée et son absence aux Enfers, puis évoque une souffrance encore plus grande, une folie héritée du mal fatal de sa malheureuse mère : l'amour contre nature, qu'elle éprouve pour son beau-fils Hippolyte. Sa confidente lui réplique par une première longue tirade moralisatrice (vv. 129-177) : « chasse au plus vite de ton cœur chaste ces désirs illicites, éteins ces flammes [...] : quand on résiste dès le début et qu'on chasse son amour, on est à l'abri et on le maîtrise ; mais quand on a nourri de flatteries ce doux mal, il est trop tard pour refuser le joug auquel on s'est soumis »¹⁰. Consciente qu'« un orgueil royal rechigne à se laisser ramener vers le droit chemin », la nourrice

8 Les occurrences que je laisse ici de côté sont les suivantes : Sen. *Troad.* 903-904 : *ratione quamuis careat ac flecti neget/ magnus dolor* (« bien qu'une grande douleur n'ait pas part à la 'raison' et ne puisse être fléchie », Hélène s'estime capable de défendre sa cause face au jugement hostile d'Andromaque et d'Hécube, ayant enduré des maux plus graves qu'elles – notons ici, comme plus loin, l'idée de limite présente dans le verbe *flecti*) ; *Agam.* 130 : *quod ratio non quit, saepe sanauit mora* (« ce que la raison ne peut guérir, souvent le temps y parvient », lance la nourrice pour essayer de tempérer les fureurs de Clytemnestre) ; *Agam.* 507 : *nil ratio et usus audet ; ars cessit malis* (« ni la science, ni l'expérience ne tentent quoi que ce soit : l'art est impuissant face aux maux », commente le messager pour décrire l'impuissance de l'équipage d'Agamemnon au cœur de la tempête, qui ne fait qu'annoncer les turbulences à venir). Pour les deux attestations du terme dans l'*Œdipe*, cf. infra en conclusion.

9 On trouvera sur *Phèdre* des considérations qui se rapprochent de celles développées ci-après, et qui les ont en partie inspirées, chez E. Lefèvre, « *Quid ratio possit ? Senecas Phaedra als stoisches Drama* », in : E. Lefèvre (Hrsg.), *Senecas Tragödien, Wege der Forschung* 310, Darmstadt, 1972, 343-375 = *WS* n. F. 3, 1969, 131-160 ; F. Giancotti, *Poesia e filosofia in Seneca tragico. La Fedra*, Torino, 1986 ; C. Segal, *Language and Desire in Seneca's Phaedra*, Princeton, 1986 (en particulier pp. 43-46 et 97-105).

10 Sen. *Phaedr.* 130-135 : *nefanda casto pectore exturba ocuis/ extingue flammam [...]: quisquis in primo obstitit/ pepulitque amorem tutus ac uictor fuit ;/ qui blandiendo dulce nutriuit malum./ sero recusat ferre quod subiit iugum.*

tente de nuancer sa morale : « le premier degré de la pudeur est de vouloir l'honnêteté et de ne pas dévier ; le second est de connaître la mesure de sa faute »¹¹. On voit bien dans ces expressions le rappel à la limite et au droit chemin, ainsi que la volonté d'exclure les éléments perturbateurs qui dépassent la mesure et agissent sur le cœur de la reine. Elle l'avertit : son amour criminel est pire que l'amour monstrueux de sa mère, car il est imputable aux mœurs plutôt qu'au destin¹² ; et ses déviations ne sont pas à l'abri, sinon du regard de Thésée ou des dieux, en tout cas du « châtement immédiat que sont les tourments de l'esprit, un profond sentiment de culpabilité et la crainte de soi-même »¹³. Après ces remarques qui reflètent bien la focalisation du théâtre de Sénèque sur la conscience morale plus que sur l'accomplissement du destin, la nourrice conclut (vv. 165-177) en incitant Phèdre à étouffer les flammes de son amour impie et à s'abstenir de son crime barbare et inouï, qui bouleverse les lois de la nature.

C'est là qu'intervient pour la première fois le terme de *ratio*, dans une réplique de Phèdre justement fameuse. Cette dernière sait le bien-fondé des rappels de la nourrice, tout en étant – je souligne le paradoxe – consciente de sa folie, qui force son esprit à courir sciemment à la ruine, malgré ses efforts désespérés pour revenir à de saines résolutions (vv. 177-180 : *quae memoras scio/ vera esse, nutrix ; sed furor cogit sequi/ peiora. Vadit animus in praeceptis sciens/ remeatque frustra sana consilia appetens*). Après une comparaison avec un navire chargé luttant vainement contre le courant, Phèdre se résigne : « que peut faire la raison ? c'est la folie qui l'emporte et qui règne : un dieu tout-puissant domine entièrement mon esprit » (vv. 184-185 : *quid ratio possit ? uicit ac regnat furor/ potensque tota mente dominatur deus*). Ce dieu est Amour, qui soumet les dieux mêmes et accable de ses voiletements autant le ciel que la terre (vv. 186-194).

Selon Phèdre, raison et folie (*ratio* et *furor*) sont deux principes antagonistes qui agissent sur la conscience et la pensée (*animus, mens*)¹⁴. Face aux forces déchaînées du *furor*, la *ratio* est censée modérer l'esprit, lui inspirer la pudeur et le ramener sur le droit chemin. Sans être à proprement parler une limite, la *ratio* doit en imposer une entre elle-même et le *furor* : en tant que principe organisateur de son propre espace, elle peut ainsi « civiliser » la conscience et diriger la pensée¹⁵. Or pour Phèdre, si la folie triomphe sur la

11 Sen. *Phaedr.* 137 : *ad recta flecti regius nolit tumor* ; 140-141 : *honesta primus est uelle nec labi uia/ pudor ; est secundus nosse peccandi modum*.

12 Sen. *Phaedr.* 143-144 : *maius est monstro nefas :/ nam monstra fato, moribus scelera imputes*.

13 Sen. *Phaedr.* 162-163 : *quid poena praesens conscius mentis pauor/ animusque culpa plenus et semet timens ?*

14 On pourrait discuter longuement sur le sens à donner à *animus* et à *mens* et sur leurs traductions respectives ; si les deux termes sont souvent presque synonymes, *animus* paraît désigner plus généralement l'espace psychique de la conscience, comprenant autant les affects que l'intellect. Quant au terme de *mens*, il semble se référer plus spécifiquement à la pensée ou à l'esprit, en tant que lieu possible de la rationalité.

15 De ce point de vue, la peinture par Sénèque, dans l'*Hercules Furens*, de la folie d'Hercule, héros civilisateur et héros stoïcien par excellence, présente un grand intérêt. À ce propos, on lira

raison malgré la résistance de l'esprit, c'est que sa cause est divine : l'Amour. À ses yeux, le rapport de forces est donc inégal entre cette puissance supérieure et la *ratio*, simple outil de l'esprit humain dans sa quête désespérée de guérison. Et la dimension tragique du théâtre de Sénèque réside bien dans cette oscillation entre ruine et santé de l'âme, dans cette tension vers l'équilibre et dans l'échec inéluctable de cet effort.

Le débat entre Phèdre et sa confidente se poursuit à propos de l'origine – divine ou animale ? – de la folie amoureuse, une question qui met en lumière leurs divergences de perspective et oriente une éventuelle lecture philosophique de la tragédie. Mais même si la nourrice semble ici défendre face à sa protégée des positions inspirées du stoïcisme, il serait illusoire de la prendre pour le porte-parole du moraliste-auteur tragique. Nous verrons en effet sa fonction évoluer de manière singulière au fil de l'intrigue. À ce stade de la pièce, elle oppose toutefois à la version de Phèdre une réponse claire : l'essence divine attribuée à l'amour n'est qu'une fiction du désir aux penchants vils et vicieux (vv. 195-196 : *deum esse amorem turpis et uitio fauens/ finxit libido*). Du coup, il n'y a pas de justification au primat du *furor* sur la *ratio* : « ces idées vides de sens, un esprit sans raison s'en est persuadé, et a inventé les puissances divines de Vénus et du dieu de l'arc » (vv. 202-203 : *uana ista demens animus asciiuit sibi/ Venerisque numen finxit atque arcus dei*). Deux fois affirmée, cette idée forte de fiction émerge d'un double paradoxe : *demens animus*, « un esprit sans raison », *uana ista... asciiuit sibi*, « s'est persuadé de ces idées vides de sens »¹⁶. Aux yeux de la nourrice, loin de se présenter comme une force divine, le *furor* est donc une pulsion induite par des instincts animaux, qui prive l'esprit de sa raison, de son principe organisateur, mais laisse libre cours à la fiction.

L'idée de limite se précise et se dédouble vers la fin de la tirade, quand la nourrice accuse le luxe et la démesure d'attirer ce « désir excessif, terrible compagnon d'une condition élevée »¹⁷. À la barrière « morale » correspond en effet une barrière « sociale », et le dépassement de l'une implique celui de l'autre. « Pourquoi ce fléau s'insinue-t-il plus rarement dans les humbles foyers pour choisir de préférence les maisons élégantes ? Pourquoi Vénus

la bonne introduction, nuancée, de J. G. Fitch, *Seneca's Hercules Furens*, Ithaca-London, 1987, 15-44.

16 Les deux adjectifs dénominatifs de *mens*, *amens* et *demens*, reviennent une vingtaine de fois dans les tragédies de Sénèque et marquent en général une absence de mesure dans l'esprit. Pour *uana... asciiuit*, notons le jeu d'assonances et de contrastes avec la réplique précédente de Phèdre, marquée par la récurrence de *scire* et les *sana consilia*. Quant à savoir si l'on peut qualifier d'« irrationnelles » ces *uana ista*, la question mérite d'être posée, d'autant que l'adjectif se rapporte traditionnellement à des fantômes ou à des éléments privés de substance. L'idée est, soit dit en passant, plus épicurienne que stoïcienne, les principes de la nourrice dépendant manifestement moins d'une doctrine stricte que d'une morale populaire éclectique. On peut noter d'autre part que Sénèque, dans la *Lettre* 113, 7, dit des vertus qu'elles sont *rationales*, en ce qu'elles proviennent de la *ratio* de l'homme ; l'inverse devrait être valable pour les désirs criminels, ce qui n'implique pas pour autant l'idée moderne d'irrationnel.

17 Sen. *Phaedr.* 206-207 : *tunc illa magna dira fortunae comes/ subit libido*.

demeure-t-elle vénérable sous des toits peu élevés, pourquoi le peuple moyen garde-t-il des sentiments sains (*sanos adfectus*), pourquoi les conditions modestes se maîtrisent-elles, alors que les riches et ceux qui se maintiennent au pouvoir cherchent à obtenir plus que ce qu'ils ne sont en droit d'avoir ? Qui peut trop veut pouvoir ce qu'il ne peut pas »¹⁸.

Aux yeux de la nourrice, l'espace qui risque d'échapper au contrôle de la raison est donc celui des sentiments et des passions (*adfectus*). Et cela semble en accord avec la *Lettre* 92 de Sénèque citée en préambule, laquelle distingue dans l'âme un élément « rationnel » d'un élément « irrationnel », qui se divise lui-même en deux parties, l'une montrant de la grandeur, résidant dans les passions (*positam in adfectionibus*), l'autre basse, livrée aux plaisirs (*uoluptatibus deditam*). La confidente voit Phèdre balancer entre ces différents éléments, tandis qu'Hippolyte, prisonnier de sa vertu, reste hermétique à tout *adfectus*. Mais comme elle ignore « qui pourrait fléchir le caractère intractable de celui-ci » (v. 229 : *quis huius animum flectet intractabilem ?*), elle engage sa maîtresse à s'imposer cette limite à elle-même : « je t'en prie, maîtrise ta folie et viens à ton propre secours : vouloir guérir, c'est être en partie guéri » (vv. 248-249 : *precor, furorem siste teque ipsa adiuvaa :/ pars sanitatis uelle sanari fuit*)¹⁹. En somme, revenir à une saine *ratio* est pour la nourrice une question de volonté.

Phèdre répond que cette volonté d'intégrité morale n'a pas entièrement abandonné son esprit noble (v. 250 : *non omnis animo cessit ingenuo pudor*). Mais pour venir à bout de cet amour effréné, il ne lui reste qu'une seule solution raisonnable (*ratio*), qu'une seule échappatoire au mal : suivre Thésée et prévenir son crime par la mort (vv. 253-254 : *haec sola ratio est, unicum effugium mali :/ uirum sequamur, morte praeuertam nefas*). Même sans le sens abstrait de « raison », le terme de *ratio* n'est ici certainement pas choisi au hasard : c'est la mesure à prendre, la limite à instaurer, l'unique moyen d'éviter le crime tragique.

Or l'existence même de la tragédie implique une faillite de la *ratio*. Et loin de mettre un terme à l'action tragique, cette dernière réplique de Phèdre, qui clôt une longue phase délibérative, va la relancer et l'accélérer. Elle provoque en effet un renversement radical dans le comportement de la nourrice. Cette dernière, moins par conscience morale qu'en raison de ses sentiments envers Phèdre, ne saurait tolérer que le suicide soit la seule mesure qu'elle envisage. Elle tente alors de réfréner ses résolutions et de la détourner de cette *ratio* irraisonnée et déraisonnable, reprenant pour ce faire à peu près les mêmes expressions employées plus tôt pour la ramener à la limite, à la raison :

18 Sen. *Phaedr.* 209-214 : *cur in penates rariis tenues subit/ haec delicatas eligens pestis domos ?/ cur sancta paruis habitat in tectis Venus/ mediumque sanos uulgus adfectus tenet/ et se coercent modica ? contra diuites/ regnoque fulti plura quam fas est petunt ?/ Quod non potest uult posse qui nimium potest.*

19 Le vocabulaire de la santé, en particulier aussi les adjectifs *sanus*, *insanus* et *uesanus*, est récurrent dans les tragédies de Sénèque pour désigner l'absence de limite rationnelle, comme plus haut *amens* et *demens*.

« modère, mon enfant, les élans d'une âme débridée, maîtrise tes esprits » (vv. 255-256 : *moderare, alumna, mentis effrenae impetus./ animos coerce*), « arrête ton élan furieux » (v. 263 : *siste furibundum impetum*). Mais ses efforts sont vains : Phèdre insiste sur l'absence de toute solution raisonnable (*ratio*) qui puisse retenir celui qui doit mourir (v. 265 : *prohibere nulla ratio periturum potest*). En l'espace d'une douzaine de vers, ces deux exemples de *ratio* au sens concret de « mesure à prendre » fixent le cadre de la tragédie : prisonnière de la *ratio* et aux prises avec son *furor*, Phèdre ne peut trouver d'équilibre que dans la mort.

Pour tenter de la sauver, la nourrice se voit alors contrainte, en désespoir de cause, de céder elle-même au *furor*. Franchissant ainsi la limite de son rôle secondaire, elle assume la suite de la tragédie, au nom de l'ambivalence inhérente à la renommée (*fama*), qui « ne favorise guère la vérité, étant meilleure pour qui le mérite moins et moindre pour l'homme bon »²⁰. En renonçant à ses principes moraux, la simple confidente devient une actrice du drame à part entière : c'est en effet de manière fallacieuse qu'elle décide de poursuivre auprès de l'intraitable Hippolyte son rôle de modératrice²¹. Juste avant sa rencontre avec le jeune homme, elle abandonne d'ailleurs explicitement la retenue, le *pudor* qui devrait être de mise chez une servante²². Et elle finira par dédoubler le personnage de Phèdre, en prenant elle-même l'initiative de dénoncer Hippolyte et de tromper Thésée, auprès de qui elle fera passer le *furor* de sa femme pour celui de son fils²³.

Le cas d'Hippolyte est particulier. Opposé à celui de Phèdre, il ne fournit pas pour autant une preuve par l'inverse. Tous deux décrits en termes de sauvagerie et d'animalité, ils remettent en question chacun à leur manière les confins de la *ratio* et du *furor*²⁴. Mais chez Hippolyte, l'idée même de mesure prend des aspects paradoxaux. Dans la prière que la nourrice adresse à Diane avant sa tentative de persuasion, certaines formules de rappel à la limite s'apparentent à celles prononcées face à Phèdre : « dompte l'âme rigide de l'austère Hippolyte : qu'il se laisse faire et me prête l'oreille ; adoucis son cœur sauvage [...]. Enchaîne son esprit : que cet être farouche, hostile, hardi,

20 Sen. *Phaedr.* 269-270 : *fama uix uero fauet./ peius merenti melior et peior bono*.

21 Sen. *Phaedr.* 270-272 : *temptemus animum tristem et intractabilem./ Meus iste labor est aggredi iuuenem ferum/ mentemque saeuam flectere inmitis uiri* ; notons que les mots de la nourrice sont ici les mêmes que ceux qu'elle employait plus tôt pour reconnaître l'inutilité de la tâche (cf. v. 229 : *quis huius animum flectet intractabilem ?*).

22 Sen. *Phaedr.* 430 : *malus est minister regii imperii pudor*.

23 Pour l'initiative de la dénonciation, cf. vv. 719-735 ; un signe de la constitution de la nourrice comme personnage du drame à part entière est l'interpellation, au v. 719, de son propre esprit : *anime, quid segnis stupes ?* (cf. Phèdre au v. 112 : *quo tendis, anime ? quid furens saltus amas ?*).

24 Cf. Segal, 1986 [n. 9] : 74, 99. La différence principale est que Phèdre, au contraire d'Hippolyte (et de Thésée), analyse son psychisme avec les outils de la *ratio*, comme le remarque justement Lefèvre, 1972 [n. 9], p. 361 : « Bei Hippolytus und Theseus versagt die *ratio* ihren Dienst [...]. Gegen die in Unwissenheit handelnden und fehlenden Gestalten des Hippolytus und Theseus setzt sich die von Anfang an wissende Phaedra ab ».

revienne sous les lois de Vénus »²⁵. Cependant, quand elle lui parle directement, son discours change diamétralement. Il ne s'agit plus en effet d'imposer une limite, mais de la faire disparaître : « relâche ton esprit » ; « que ton âme s'élançe » ; « délie ton austère jeunesse ; prends maintenant ton élan, lâche tes rênes, empêche que ne s'écoulent les meilleurs jours de ta vie » ; « pourquoi te contiens-tu et ruines-tu ton juste naturel ? »²⁶. Et l'ambiguïté de son propos reste entière, même si elle conclut sa tirade sur un lieu commun de la morale stoïcienne : « suis donc la nature comme guide de ta vie » (v. 481 : *proinde uitae sequere naturam ducem*)²⁷.

En guise de réponse, Hippolyte chante son célèbre éloge de la vie pure dans les forêts, à l'abri de tout vice et de tout *furor* (vv. 483-525), une vie en tous points semblable à celle que menaient les hommes de l'Âge d'Or mêlés aux dieux (vv. 525-539). Mais cet équilibre a été détruit par un cortège de vices, emmené par la fureur impie du gain (*impius lucri furor*), le désir (*libido*), la colère emportée (*ira praeceps*) et la soif sanguinaire du pouvoir (*imperii sitis cruenta*), et suivi de crimes sans bornes (*scelera dempto fine*) (vv. 540-558). Pour le jeune homme, c'est bien la femme qui ouvre la boîte de Pandore, elle qui assiège les âmes et ruine les cités, et dont l'exemple ultime, avant qu'il ne soit surpassé par Phèdre, est Médée (vv. 559-564). Or, à la nourrice qui lui reproche l'outrance d'accuser en bloc la gent féminine du crime de quelques-unes, Hippolyte rétorque : « Je les déteste toutes, je les abhorre, les fuis, les exécère. Que ce soit la raison, la nature ou une folie inflexible qui m'y pousse, je suis résolu à les haïr » (vv. 566-568 : *detestor omnis, horreo, fugio, execror./ Sit ratio, sit natura, sit durus furor :/ odisse placuit*)²⁸.

Cette dernière occurrence de *ratio* dans la pièce est aussi intéressante qu'énigmatique. Hippolyte refuse – contrairement à Phèdre plus haut – de s'aventurer dans les méandres de sa conscience et de disséquer ses sentiments, qui ne consistent apparemment qu'en une misogynie absolue. Ce n'est pas en effet sa vie de sage épicurien dans un univers utopique hors du temps et du

25 Sen. *Phaedr.* 413-417 : *animum rigentem tristis Hippolyti doma :/ det facilis aures ; mitiga pectus ferum [...]./ Innecte mentem : toruus, auersus, ferox/ in iura Veneris redeat.*

26 Sen. *Phaedr.* 444 : *mentem relaxa* ; 448 : *exsultet animus* ; 449-451 : *tristem iuuentam solue ; nunc cursus rape./ effunde habenas, optimos uitae dies/ effluere prohibe* ; 454 : *quid te coerces et necas rectam indolem ?*

27 L'ambiguïté de ce discours est relevée par la majorité des commentateurs : cf. p. ex. M. Coffey et R. Mayer (edd.), *Seneca. Phaedra*, Cambridge, 1990, ad loc., p. 134 ; Segal, 1986 [n. 9] : 98, 102.

28 Je défends ici, à la lumière de mes observations sur *ratio* et *furor* et sur l'idée du rappel à la limite, la leçon *durus* des principaux manuscrits face à *dirus*, présent dans un codex plus tardif (T = Parisinus Lat. 8031, saec. XVⁱⁿ) et adopté par la majorité des éditeurs dès Avantius (Venise, 1517) ; malgré l'hypallage plus marqué, et même si l'édition courante de Zwierlein (Oxford, 1986) mentionne en faveur de la correction le syntagme *dirus... furor* attesté chez Sil. 1, 595 à propos de la violence du Borée, il est moins question dans *Phèdre* de la cruauté d'Hippolyte que de son insensibilité inflexible, soulignée par trois occurrences de *intractabilis* (vv. 229, 271 et 580), dont la dernière s'insère, peu après notre passage, dans une comparaison avec un rocher (*cautes*) qualifié justement aussi de *dura*.

monde qui est démesurée en soi, mais la cause ultime de cette isolation : sa haine des femmes, exprimée par une suite de cinq verbes expressifs en asyndète. Cette série n'est interrompue que par la triple question, délibérément laissée ouverte, sur la raison de cette haine : en ne voulant pas y répondre, Hippolyte évite le passage obligé du conflit de conscience, un élément pourtant constitutif de l'identité tragique des héros de Sénèque ; mais en posant la question, il a le mérite d'enrichir l'alternative *ratio/furor* d'un troisième terme, intermédiaire : la « nature », sorte d'espace tampon, de zone d'ombre remplaçant une limite nette entre *ratio* et *furor*. Si l'on devait répondre à la place du jeune homme, on ne choisirait sûrement pas une explication à cette haine dans la *ratio* : si c'est bien une limite qu'il impose à ses sentiments, elle n'est certainement ni raisonnée, ni raisonnable. Mais s'agit-il pour autant d'un *furor*, chez cet être qui est loin de laisser libre cours à ses passions ? Reste la *natura*, mais quel sens lui donner²⁹ ?

Dans le cadre restreint de cette étude, on ne peut apporter à cette question que quelques éléments de réponse ; mais on touche sans aucun doute au thème central de la tragédie et au nœud du problème de l'irrationnel. Placée entre *ratio* et *furor* au cœur d'une triade visant le comportement de l'individu, *natura* paraît désigner ici le tempérament et correspondre à l'activité psychique instinctive, à la forme brute des *adfectus*, susceptibles d'être attirés par un pôle comme par l'autre. Mais au lieu d'être conforme à la nature « cosmique » et gouvernable par un principe humain proportionnel à la *diuina ratio* qui anime cette dernière, la nature individuelle des héros de Sénèque en est séparée par un écart irréductible, qui fonde leur identité tragique : c'est dans leur statut hors norme que réside leur irrationalité. On en trouve une illustration remarquable à propos d'Hippolyte. Son idéal de vie ne s'éloigne de la règle « suivre la nature comme guide » que sur le point névralgique de la tragédie : l'amour. Mais il s'en écarte de manière si radicale qu'un hypothétique changement de sa « nature » instinctive et affective impliquerait un bouleversement de la nature cosmique, qu'Hippolyte lui-même ne peut imaginer et formuler que par métaphores, en une série d'*ἀδύνατα* : « on mêlera l'eau au feu, la Syrte dangereuse offrira aux navires des bas-fonds hospitaliers, Téthys

29 Sur le concept complexe de *natura*, voir les remarques plus développées de Segal, 1986 [n. 9] : 97-105. On peut ajouter à la réflexion la référence à Sen. *Epist.* 50, 5 : « personne ne se laisse difficilement ramener à la nature, sauf celui qui s'en est entièrement détaché » (*nemo difficulter ad naturam reducitur nisi qui ab illa defecit*), que Lefèvre, 1972 [n. 9] : 358 rapproche du contexte de la tragédie. Ce dernier (pp. 350-351) ne prend toutefois pas en compte à propos d'Hippolyte le terme intermédiaire de *natura* et exagère le prétendu *furor* du jeune homme, qui serait d'autant plus grave que le verbe *placuit* montrerait une « Lust am Affekt », comble de l'intolérable pour le stoïcisme (cf. Sen. *Epist.* 92, 6). Lefèvre me semble commettre par là l'excès inverse de celui qu'il reproche à L. Herrmann, *Le théâtre de Sénèque*, Paris, 1924, p. 441, lequel parle d'Hippolyte comme d'un « héros sans tache dont la misogynie même semble approuvée par l'auteur ». Ces positions opposées reflètent une égale tendance à la schématisation dans la recherche d'exemples ou de contre-exemples moraux absolus que devrait fournir le philosophe déguisé en auteur tragique. Même chez Sénèque, il faut laisser au genre dramatique sa complexité polyphonique.

fera lever en Hespérie le jour lumineux et les loups montreront aux daims un visage caressant avant que je ne m'avoue vaincu et ne présente à la femme un cœur adouci »³⁰. Et pour venir à bout cet être contre nature, il faudra qu'un mensonge forge une version pervertie de son comportement, contre laquelle Thésée ne pourra déchaîner qu'une négation des lois naturelles : un monstre fantastique.

Dans les pièces de Sénèque, en particulier dans celles qui décrivent des folies passionnelles, c'est souvent ce genre d'incompatibilité avec la nature qui caractérise les protagonistes. Leur situation ou leur comportement, dont la raison peine à rendre compte, sont en général présentés au moyen d'une liste récurrente d'ἄδύνατα, qui soulignent bien leur caractère fabuleux³¹. C'est en cela que l'on peut, de notre point de vue moderne, les qualifier d'« irrationnels », et d'autant plus facilement que certains de ces drames sont introduits ou motivés par des ombres (celle de Thyeste dans *Agamemnon*, celle de Tantale poussée par une Furie dans *Thyeste*, celle d'Achille dans les *Troyennes*, celle de Laïos dans *Œdipe*). Ce sont là des folies dont l'origine et la puissance s'inscrivent dans le cadre d'un *fatum* d'exception, d'une destinée « irrationnelle » face à laquelle la volonté individuelle n'a que peu d'espace de liberté.

C'est en effet l'idée de *fatum* – une notion stoïcienne au demeurant – qui est ici primordiale. Mais dans le cas de ces héros et de leurs situations hors du commun, il s'agit moins d'un concept philosophique que d'un fait de tradition littéraire. Le caractère extraordinaire de ces personnages, plus qu'il ne leur confère un statut paradigmatique, en fait les cobayes de l'expérimentation tragique d'un conflit moral intérieur. Car si les données de l'intrigue ont à nos yeux un caractère « irrationnel » en ce qu'elles dépendent d'une destinée extraordinaire inscrite dans la tradition légendaire, ce qui importe pour Sénèque, c'est d'explorer à fond, grâce aux outils de la logique et de la rhétorique, l'intériorité exceptionnelle des acteurs du drame. Mais même si le laboratoire tragique offre un cadre idéal pour disséquer ces éléments « irrationnels » à l'aide de la raison, on ne peut pas pour autant dire qu'ils y soient « rationalisés ». En effet, notre critère même de « rationalité » est étranger à ces personnages, qui envisagent la *ratio* non comme une référence absolue à laquelle ils devraient se conformer, mais comme un outil censé fixer des limites adaptées aux principes qui régissent la nature. D'autre part, pour qu'il

30 Sen. *Phaedr.* 568-573 : *ignibus iunges aquas/ et amica ratibus ante promittet uada/incerta Syrtis, ante ab extremo sinu/ Hesperia Tethys lucidum attollet diem/ et ora dammis blanda praebebunt lupi/ quam uictus animum feminae mitem geram*. On peut rappeler qu'à l'extrême opposé, les feux criminels de Phèdre bouleversent également les lois de la nature ; cf. Sen. *Phaedr.* 173-177 : *perge et nefandis uerte naturam ignibus. –/ cur monstra cessant? aula cur fratris uacat?/ prodigia totiens orbis insueta audiet/ natura totiens legibus cedet suis/ quotiens amabit Cressa?*

31 Ces phénomènes impossibles, irrationnels, consistent en des bouleversements de l'ordre cosmique (le soleil rebrousse chemin ou se lève à l'ouest, les constellations suivent des voies insolites, ...), ou en des renversements de constantes proverbiales. Pour des exemples dans les textes, cf. Sen. *Thyest.* 49-51 ; 120-121 ; 476-482 ; 776-788 + 789-884 ; 985-995 ; 1035-1036 ; *Med.* 31 ; 401-414, 752-770 ; *Ag.* 34-36 ; 908-909 ; *Herc. Fur.* 373-378 ; 939-952.

y ait tragédie, la *ratio* doit inévitablement échouer : à la condition de ces héros reste donc irrémédiablement attachée une part irréductible et irréparable d'« irrationalité », qui tient à leur origine fabuleuse.

Le théâtre de Sénèque est certainement un théâtre de la *ratio*, et l'exemple de *Phèdre* a bien montré les ambiguïtés du concept. Face à un *furor* présenté comme divin par l'héroïne principale, mais comme presque animal par sa confidente et conseillère, la *ratio* apparaît certes comme un outil censé permettre à l'esprit humain d'établir une limite, une ligne de conduite. Cependant, toute limite n'est pas raisonnable : la seule, extrême, que Phèdre décide de trouver dans la mort incite pernicieusement la nourrice à tenter de faire disparaître celle, excessive, qu'Hippolyte impose à ses *adfectus*. Les deux protagonistes restent dès lors dans la sauvagerie et l'animalité, l'une pour être incapable de maîtriser ses sentiments, l'autre pour y rester totalement hermétique. En définitive, la *ratio* cherche bien à établir, entre le champ corporel ou animal, privé de raison (*inrationale*), et celui de la raison divine, dont elle procède et vers laquelle elle tend, une limite au sens étymologique du terme : une ligne de démarcation, un chemin à se frayer, un point d'équilibre à trouver dans cette zone trouble qu'est l'espace proprement humain des *adfectus*, des passions ; mais la nature même des héros tragiques la condamne d'avance à l'échec.

La tragédie, au moins dans le cas de *Phèdre*, c'est cet exercice de funambulisme d'autant plus vertigineux que la corde raide est placée haut ; un exercice de funambulisme qui cherche d'abord tant bien que mal à maintenir l'équilibre, puis, plus ce dernier devient vacillant, bascule dans une fuite en avant conduisant inexorablement à la mort, seule à même de le rétablir durablement : Phèdre l'avait pressenti (v. 253 : *haec sola ratio, unicum effugium mali*), et la conclusion de la pièce le confirme, où Thésée, puni d'avoir agi sans raison et d'avoir condamné sans juger, se voit contraint, pour restaurer une équité dans la mort, de recomposer le corps déchiqueté de son fils innocent et de laisser à l'abandon celui de Phèdre criminelle. C'est sous ce jour que prend toute sa dimension ironique et tragique le constat de la nourrice (vv. 140-141) sur les deux degrés de la « pudeur » : le premier (*honest... uelle nec labi uia*), conforme à l'idéal philosophique, reviendrait à tenir en équilibre tout au long de la corde raide sans « glisser du chemin » ; quant au second (*nosse peccandi modum*), son ambiguïté s'avère signifiante dans la réalisation tragique : s'agit-il de connaître la mesure de sa faute, ce dont le héros tragique – Phèdre en l'occurrence – a conscience, ou de savoir quelle limite y mettre, ce qui lui est impossible³² ?

Les protagonistes de *Phèdre* nous ont permis de voir, dans une tragédie mettant en scène une passion hors normes, avec quelle complexité s'articule la limite entre raison et folie, et ce qu'il peut y avoir d'« irrationnel » dans la

32 Des deux protagonistes de la *Phèdre*, seule l'héroïne éponyme, par son débat de conscience, tient le rang et le rôle dramatique du héros tragique : Hippolyte, quant à lui, même provoqué par la nourrice, refuse le conflit tragique et poursuit obstinément sur le chemin de l'insensibilité, dont il finira par glisser, trahi par le mensonge de la nourrice et de Phèdre et par l'imprécation intempestive de Thésée. Mais la question de la limite à trouver vaut pour tous deux.

nature et la destinée de ces héros tragiques. Mais on est encore en droit de se demander ce qu'il en est de la *ratio* dans les drames de Sénèque qui mettent aux prises un individu non avec une passion dont il est conscient, mais avec son seul destin, qu'il ignore. Or il est un exemple qui suscite particulièrement l'intérêt et la curiosité : celui d'Œdipe, héros rationnel par excellence, dont le savoir est inscrit dans son nom même et dont l'enquête sur son identité et sur sa destinée le conduit chez Sophocle de l'ignorance à la connaissance. Chez Sénèque, s'il est bien le héros d'une « Fatumstragödie » qui suit d'assez près son modèle grec, Œdipe, loin d'être ignorant, pressent dès le début la faute qu'il va progressivement reconnaître : conformément à la poétique tragique de Sénèque, l'attention est davantage centrée sur l'évolution psychologique que sur l'accomplissement du destin³³. Mais ce qui intrigue, ce sont les étapes de cette prise de conscience, en deux phases marquées par la récurrence du terme *ratio*.

La première phase présente en effet de nombreuses divergences par rapport à Sophocle. Elle consiste en trois scènes, rapportées ou représentées, qui gravitent autour de phénomènes qu'un raisonnement moderne qualifierait volontiers d'« irrationnels ». Il y a d'abord, comme dans la pièce grecque, l'oracle de Delphes rapporté par Créon, qui désigne comme responsable de la peste à Thèbes le meurtrier de Laïos ; mais ce qui était une bonne nouvelle chez Sophocle (*OT* 87) devient chez Sénèque une réponse incertaine et inquiétante (*Oed.* 211-212). Puis, en lieu et place de la seule prophétie de Tirésias, que l'Œdipe de Sophocle (*OT* 300-462) prend avec *hybris* pour la marque d'un complot ourdi par Créon, on assiste chez Sénèque à une scène dédoublée : tout d'abord (*Oed.* 291-402), le devin préside à un sacrifice et à un extispice, qui livrent de sinistres présages, symbolisant clairement pour le public la destinée future de la famille d'Œdipe, mais gardant tout leur mystère pour les acteurs du drame ; afin d'en avoir le cœur net, Tirésias décide ensuite de procéder – comble de l'« irrationalité » – à l'évocation de l'ombre de Laïos qui, dans le récit circonstancié qu'en fait Créon (vv. 509-658), désigne Œdipe comme le meurtrier de son père et l'époux de sa mère.

Face à de telles accusations qui le dépassent, ce dernier commence par trembler (vv. 659-660). Mais il ne tarde pas à songer à ses parents présumés et à se disculper, avant de conclure au complot (vv. 661-670). Créon, qui se voit accuser, demande à se défendre ; mais Œdipe lui rétorque – et c'est là qu'intervient la *ratio* – qu'il n'a lui-même pas eu droit à un juste procès : « vous a-t-on rendu compte de ma vie ? Tirésias a-t-il entendu ma cause ? et pourtant je suis considéré coupable » (vv. 696-698 : *num ratio uobis reddita est uitae meae ? / num audita causa est nostra Tiresiae ? tamen/ sontes uidemur*). Ce

33 Il faut renvoyer ici à l'article fondamental de G. Müller, « Senecas *Oedipus* als Drama », in : Lefèvre, 1972 [n. 9], 376-401, repris de *Hermes* 81, 1953, 447-464, qui classe le drame comme « Fatumstragödie » et analyse les étapes de cette prise de conscience, en considérant le jeu des éléments d'irrationalité et de rationalité dans la pièce. Voir aussi les observations stimulantes de G. G. Biondi, « Peripezie e *cantica* : la tragedia tra coscienza e delirio », *Paideia* 52, 1997, 57-69, en particulier pp. 58-61 sur la confrontation des *Œdipe* de Sophocle et Sénèque.

procès rationnel (*ratio, causa*) doit constituer le pendant à l'accusation des puissances surhumaines – « irrationnelles » ? – pour prouver leur véracité. Œdipe toutefois, du fond de sa conscience, ne cesse d'être hanté par ces crimes, bien que son esprit revendique son innocence (vv. 764-767). Très schématiquement, on pourrait dire que Sénèque « irrationnalise » ici en quelque sorte le processus rationnel décrit par Sophocle.

C'est la suite (vv. 764-881), d'ailleurs globalement fidèle au développement de l'intrigue chez Sophocle, qui fournit au roi les preuves rationnelles de sa culpabilité : Jocaste lui fait un récit du meurtre de Laïos qui concorde avec d'anciens souvenirs ; le messager corinthien, qui vient lui annoncer la mort du roi Polybe, lui révèle que ce dernier et la reine Merope ne sont pas ses vrais parents ; enfin, ce même messager, qui se trouve aussi l'avoir recueilli nouveau-né, fait éclater la vérité une fois confronté au berger auquel Jocaste avait confié son fils pour l'exposer. Mais juste avant cette dernière confrontation, Jocaste, qui a déjà tout réalisé, tente de mettre en garde son fils et mari pour lui éviter cette prise de conscience ultime et fatale : « que cela soit occulté par la raison ou par le sort, laisse caché pour toujours ce qui l'est resté longtemps : souvent la vérité se révèle pour le mal de celui qui la déterre » (vv. 825-827 : *siue ista ratio, siue fortuna occultit/ latere semper patere quod latuit diu :/ saepe eruentis ueritas patuit malo*)³⁴. Ici, *ratio* fait couple avec *fortuna* : elle s'oppose, en tant qu'instrument de la pensée et de la volonté humaine, à l'action incontrôlable du sort ou du destin. En plus de l'ambivalence bien connue de la *fortuna* des latins ou de la *tyché* des Grecs, on découvre ici celle de la *ratio*, qui peut cacher autant que révéler, et conditionne ainsi de bout en bout le déroulement de la tragédie. Si dans les « drames passionnels » comme *Phèdre*, le *furor* ou la *natura* revêtent des aspects irrationnels, dans l'*Œdipe*, c'est la *ratio* même qui les présente !

Œdipe, de « fils de la *Tyché* » qu'il était chez Sophocle (*OT* 1080), devient chez Sénèque « fils de la *Psyché* »³⁵ : en voulant éclairer du jour de la raison sa conscience en proie aux menaces de forces « irrationnelles », Œdipe découvre la sombre vérité de son destin contre nature. Plus que le jouet du hasard, Œdipe, en dépit ou à cause de l'ordre qu'il veut mettre dans son esprit, est la victime de la *ratio* : de sa propre *ratio*, de celle de son entourage, d'une hypothétique raison divine. On pourrait disserter longuement sur la question de savoir si, pour le public des tragédies de Sénèque, les forces surnaturelles qui s'expriment par la divination, les présages et l'apparition d'ombres, sont vraiment « irrationnelles », ou si elles ne reflètent et ne révèlent justement pas plutôt une *ratio diuina*. En tout état de cause, leur ambiguïté n'en serait que redoublée, et ne ferait qu'ajouter à la complexité de la *ratio*, face à laquelle

34 Pour l'attribution de ces paroles et des deux répliques qui suivent à Jocaste plutôt qu'au vieillard corinthien (retenue par l'édition Oxford de Zwierlein, 1986), voir les arguments présentés par le commentaire de K. Töchterle, *Lucius Annaeus Seneca. Oedipus. Kommentar mit Einleitung, Text und Übersetzung*, Heidelberg, 1994, pp. 521, 531 (avec bibliographie) et ad loc., p. 545.

35 La formule est de Biondi, 1997 [n. 33] : 60.

tant les héros tragiques antiques que nos catégories et outils de pensée modernes ne peuvent que s'avouer vaincus.

À la fin de ce parcours, on constate que l'idée de limite joue un rôle important dans la structuration des conflits tragiques de Sénèque. Mais si cette limite coïncide parfois avec celle que tente d'imposer la *ratio*, les aspects de cette dernière sont si multiples qu'ils contraignent à laisser la question schématique du titre en suspens. Souvent placée au cœur même du tragique en ce qu'elle est incompatible avec les héros qui s'y mesurent, la *ratio* s'articule avec *furor*, *natura* ou *fortuna* de manière différente au gré des intrigues présentées. Plus qu'un thème philosophique, elle représente le nœud d'un problème littéraire qui reste encore à démêler.

LE SAVOIR MÉDICAL

DU BON USAGE DE LA RAISON CHEZ GALIEN

Jacques BOULOGNE
Université Charles-de-Gaulle – Lille 3

Tout le monde s'accorde à donner pour racines à la médecine occidentale moderne la médecine dite hippocratique¹, dont l'un des traits majeurs est de vouloir soigner les maladies en s'attaquant à leurs causes naturelles, autrement dit matérielles. Une telle ambition, largement tributaire de la physique ionienne, implique que l'étiologie née de la transformation de la généalogie en « genèseologie » pour reprendre le néologisme de Lambros Couloubaritsis², loin de rester cantonnée dans les phénomènes, s'intéresse également à ce qui se passe à l'intérieur du corps et qui échappe à toute observation directe. Il s'agit donc pour elle d'entrer dans l'invisible, un domaine jusque là réservé aux dieux ou aux poètes inventeurs de mythes. Or le seul outil disponible pour ce genre d'effraction reste le raisonnement analogique à partir du monde visible. Y recourent, à l'envi, la plupart des auteurs du corpus hippocratique, en particulier celui du traité *Du régime*, où (chapitre 1, 1), à la manière du traité *Des fractures* (chapitre 1), est annoncée l'intention de corriger les erreurs en vigueur, au moyen de la raison humaine (ἀνθρωπικὴ γνώμη dans le premier de ces deux ouvrages, λόγος dans l'autre). Mais, s'ils éprouvent le besoin de redresser ce qui se dit sur ces questions, c'est que l'exploration entreprise n'introduit pas dans le royaume de l'évidence. Avec les principes d'une rationalité égale et au terme d'une démarche aussi cohérente chez l'un que chez l'autre, les auteurs de *La maladie sacrée* et de la conférence intitulée *Des vents* donnent de l'épilepsie deux explications différentes. L'un l'attribue à un excès de phlegme qui se répand dans les veines où il prend momentanément la place de l'air nécessaire au bon

1 Pour une présentation globale du corpus hippocratique, voir D. Gourevitch, *Hippocrate. De l'art médical*, Paris, 1994 ; et J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris, 1992 ; « La naissance de l'art médical occidental », dans *Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. 1, *Antiquité et Moyen Âge*, (M. D. Grmek), Paris, 1995, pp. 25-66.

2 « De la généalogie à la genèseologie », dans *La naissance de la raison en Grèce*, (J.-F. Mattéi), Paris, 1990, pp. 83-96.

fonctionnement des activités du cerveau, tandis que le second, lequel pourtant pose rationnellement l'air comme principe explicatif universel (chapitre 3, 3), impute le mal sacré à la présence d'une trop grande quantité d'air dans les vaisseaux, ce qui rend le flux sanguin irrégulier et entraîne les troubles épileptiques, car le sang est tenu par ce médecin pour l'élément corporel qui concourt le plus à la pensée (chapitre 14).

Devant ces divergences impossibles à trancher de façon indiscutable, certains ont décidé de s'en tenir exclusivement aux constatations de l'expérience sensible, sans essayer de raisonner sur les causes cachées. À leurs yeux, la raison n'est plus fiable sur ces sujets : péchant par excès de confiance, elle outrepassa ses limites et poussa le médecin dans les errements de la métaphysique. C'est aux détracteurs de la médecine qui recherche par le raisonnement les informations que ne livrent pas les organes sensoriels que s'en prend l'auteur du traité *De l'art* (chapitre 11). Et c'est à la médecine qui fait appel à des postulats invérifiables que s'attaque le traité *L'ancienne médecine* (chapitre 1, 3). Mais pour les tenants de la médecine rationaliste, refuser de s'interroger sur le pourquoi des maladies revient à s'en remettre au hasard, c'est-à-dire au néant (*De l'art*, chapitre 6, 4).

La polémique bat donc son plein, dès l'époque d'Hippocrate. Notre propos n'est pas d'en retracer l'histoire chez les Anciens. Le cadre d'une communication ne le permettrait pas. Nous nous contenterons du témoignage de Galien, dont le point de vue apparaît particulièrement intéressant, et parce qu'il tient compte des positions concurrentes et parce qu'ils se montre critique vis-à-vis de sa propre position. C'est l'originalité de ce point de vue que nous voudrions mettre en lumière.

Sa première caractéristique, c'est ce que nous pourrions appeler, en empruntant le terme à Platon, son refus de la misologie. Dans le *Phédon* (89 e-90 d), Socrate attire l'attention sur le danger de prendre en aversion les raisonnements, quand, après leur avoir accordé sa confiance, on constate que, loin de garantir chaque fois la vérité, ils s'inversent aussi facilement que l'Eu-ripe. En réalité, explique Socrate, la raison n'est en rien responsable de l'instabilité des conclusions auxquelles aboutissent ses utilisateurs. La défaillance est à chercher du côté de l'incompétence de ces derniers. De la même manière, Galien reconnaît que les contradictions entre les grandes Écoles philosophiques, y compris en logique, l'auraient incité au scepticisme, n'eussent été les démonstrations de type géométrique, qui, dans le calcul, l'astronomie ou l'architecture, aboutissent à des résultats contraignant l'adhésion de tout le monde³. Par conséquent, tout dépend de la méthode. Mal user d'un instrument ne justifie pas qu'on le condamne, et les Empiristes (οἱ Ἐμπειρικοί)⁴, l'une des trois principales sectes médicales en concurrence avec les Dogmatistes et

3 Voir pour ces déclarations autobiographiques, *De mes propres livres*, chapitre 39 (cf. *Du diagnostic et du traitement des erreurs de l'âme de chacun*, chapitres 1-3).

4 Sur l'école empiriste, voir F. Stok, « La scuola medica Empirica a Roma. Problemi storici e prospettive di ricerca », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.37.1, 1993, pp. 600-

les Méthodistes, ont tort de s'abstenir de raisonner sur les causes. Au moins pour deux motifs, selon Galien.

D'abord, ils se privent d'un moyen de découverte plus efficace que leurs tâtonnements aveugles par le passage du semblable au semblable⁵. Et, ensuite, contrairement à ce qu'ils affirment, ils ne peuvent faire l'économie de la recherche des causes. En effet, quand, par exemple, ils prennent en considération l'astringence afin de passer du semblable au semblable, ils sont obligés peu ou prou de s'interroger sur les propriétés des médicaments et, par suite, qu'ils le veuillent ou non, sur leurs causes, en l'occurrence sur celles de l'astringence. Dès lors, autant le faire systématiquement et à fond, car, pour continuer avec l'exemple de l'astringence, il ne suffit pas, note Galien, de savoir que tel ou tel fruit est astringent, dans la mesure où bien des substances possèdent cette qualité sans produire toutes les mêmes effets⁶. D'une manière générale, la réfutation à laquelle procède Galien des Empiristes, dans l'ouvrage polémique qu'il dédicace à Thrasybule sous le titre *De la meilleure secte*, s'emploie à rappeler que l'observation, fondement de la médecine empiriste, se révèle être non seulement inutile sans le raisonnement, mais même impossible⁷ (chapitres 12 et 20) : les symptômes exigent une interprétation déductive et tous ne sont pas également significatifs des mêmes désordres. Il faut donc les trier et discerner, au sein de leur multiplicité, lesquels forment des ensembles marqués par une unité de signification. Or c'est, là, une opération intellectuelle qui relève plus de la raison que des sens. Par conséquent, les Empiristes ont le tort, pour Galien, de se tenir en deçà de la raison et de manquer quelque peu de cohérence.

Du coup, on pourrait en déduire a priori que tous les Rationalistes (οἱ λογικοί), appelés indifféremment aussi Dogmatistes (οἱ Δογματικοί) ou Analogistes (οἱ Αναλογιστικοί)⁸, bénéficient des faveurs de Galien, d'autant

645 ; et J. Allen, « Pyrrhonism and Medical Empiricism : Sextus Empiricus on Evidence and Inference », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.37.1, 1993, pp. 646-690. Afin de distinguer ce qui relève d'un choix épistémologique et d'une attitude systématisée en dogme de ce qui ne l'est pas, nous employons plutôt les substantifs terminés par le suffixe -iste, réservant le suffixe -ique aux mots correspondants dépourvus de cette connotation : un médecin peut accorder une importance capitale à l'expérience sans devenir pour autant un empiriste, ou être méthodique sans devoir recevoir nécessairement le qualificatif de méthodiste, ou encore afficher une position dogmatique, à l'instar des Empiristes, sans être partisan du dogmatisme.

5 Sur cette méthode, qui consiste à transférer dans un domaine ressemblant un médicament qui a fait ses preuves dans un domaine donné, ou, en l'absence du médicament éprouvé, à passer à un médicament ressemblant, voir l'ouvrage de Galien, *Des sectes, aux étudiants*, chapitre 2.

6 Voir *De la meilleure secte*, à Thrasybule, chapitre 17.

7 À cet égard, Galien est un précurseur des études contemporaines qui établissent que nos observations résultent de constructions intellectuelles, l'objectivité absolue tenant du mirage. Voir entre autres, G. Tiry, *Connaître le Réel. Mythes ou réalités*, Lyon, 1994 ; Y. Ferroul, « Science et imaginaire. Objectivité et subjectivité de la science », dans *Médecin et médecine. Manuel d'introduction à l'étude de l'histoire de la médecine*, (Y. Ferroul, A. Drizenko et D. Boury), Paris, 1997, pp. 13-38.

8 Voir *La méthode thérapeutique*, à Hiéron, livre 1, chapitre 9, cf. chapitres 4 et 7 ; et livre 2, chapitre 5.

plus que, dans les deux manuels où il dresse, à l'attention des débutants, un tableau comparatif des sectes rivales, il épargne largement les Dogmatistes, se contentant de rapporter les reproches que leur adressent respectivement les Empiristes⁹ et les Méthodistes¹⁰, sans aller jusqu'à les soumettre à un examen critique de fond en comble, comme il le fait pour les deux autres sectes. Or, dans sa *Méthode thérapeutique*, celle qu'il dédicace à Hiéron, il souligne qu'il ne suffit pas de se proclamer rationaliste pour se mettre à l'abri des erreurs (livre 1, chapitres 7 et 8 ; livre 2, chapitre 4). En fait, quand il s'en prend aux Rationalistes, c'est pour deux griefs presque contradictoires. Ou ils font trop peu usage, à son gré, de la raison, et c'est le cas de ceux qui refusent de raisonner sur ce qu'ils ne voient pas et qui ne se montrent donc rationnels que par intermittence et s'épuisent dans des querelles stériles, brandissant chacun l'autorité d'un maître différent, faute de démonstration capable de les justifier¹¹. Ou, au contraire, lui faisant aveuglément confiance, ils utilisent exclusivement la raison, ce qui mène également à des contrevérités, comme le manifeste la position de Chrysippe sur la question de la localisation du siège de la pensée. Les trois premiers livres du traité *Doctrines d'Hippocrate et de Platon* sont largement consacrés à une réfutation de la thèse stoïcienne, d'après laquelle le principe de l'âme serait un pneuma situé dans le cœur¹² et se trouveraient au même endroit l'irrationnel et le rationnel, notamment l'hégémonique. Et Galien s'emploie à invalider les arguments de Chrysippe, qui s'appuie sur la gestuelle (livre 2, chapitre 2, 9-14), sur l'étymologie (livre 2, chapitre 2, 15-23 ; et livre 3, chapitre 5, 17-28), sur l'impression que le langage sort de la poitrine (livre 2, chapitre 5, 51-58), sur les poètes dont il multiplie les citations sans aucun tri (livre 3, chapitre 2, 1-20), sur les expressions courantes (livre 3, chapitre 4, 1-14 et chapitre 5, 1-15) et la mythologie (livre 3, chapitre 8, 1-19). Chaque fois, l'argumentation mobilise toute la logique voulue, un domaine que le Portique affectionne¹³, mais qui ne l'empêche pas, montre Galien, de débiter des sornettes, de se contredire (livre 3, chapitre 4, 37), voire d'invoquer en sa faveur ce qui plaide contre lui.

L'exemple le plus frappant de ce genre de retournement nous est fourni par l'exploitation que Chrysippe propose du mythe de la naissance d'Athéna et sur laquelle Galien s'attarde particulièrement. L'histoire insiste bien pourtant, souligne Galien, sur la partie du corps de Zeus par laquelle la déesse de la

9 Les Empiristes, d'après Galien (*Des sectes, aux étudiants*, chapitre 5), reprochent au raisonnement de ne conduire qu'à des probabilités ou des vraisemblances.

10 Les Méthodistes (*Des sectes, aux étudiants*, chapitre 7) jugent inutile la spéculation des Dogmatistes sur les causes, notamment extérieures, car seul compte l'état dans lequel se trouve le patient ; a fortiori la tiennent-ils pour totalement vaine, lorsque les causes ont disparu et que ne subsistent plus que leurs conséquences.

11 Sur les demi-dogmatistes, voir *La méthode thérapeutique, à Hiéron*, livre 2, chapitre 5.

12 *De placitis Hippocratis et Platonis*, I,6,12 (éd. Ph. de Lacy, *CMG* 5, Berlin, 1984, dont nous empruntons la numérotation des phrases).

13 Voir en particulier, l'article de Jonathan Barnes, traduit par J. Brunshwig, sous le titre « Médecine, expérience et logique », pour la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1989/4, pp. 437-481.

sagesse vient au monde : il s'agit clairement du sommet du crâne, et non pas de la bouche ! Or, Chrysippe, fort de ses certitudes, interprète le récit à la lumière de ses préjugés, au lieu d'utiliser le mythe précisément comme une source possible de lumière, et, une fois mis en accord avec la théorie qu'il est censé corroborer, celui-ci est brandi comme une preuve de la véracité de cette dernière. C'est ainsi que Chrysippe, note Galien, distingue entre « naître dans » et « naître de », se référant à Hésiode, qui n'a pas dit qu'Athéna était née dans la tête de Zeus. Par conséquent, rien n'interdirait de conclure, d'après le stoïcien, qu'elle a été conçue dans la poitrine du maître de l'Olympe. Quant à l'indication d'une venue au monde d'Athéna par la tête de Zeus, elle se comprendrait allégoriquement : nous aurions affaire à une figuration de la parole empreinte de sagesse enfantée par les connaissances ingurgitées. Et, si le poète fait sortir cette parole par la tête, plutôt que par la bouche, ce serait simplement par synecdoque (livre 3, chapitre 8, 18-19). Voilà comment Chrysippe, à suivre la lecture que Galien nous propose de son traité *De l'âme*, voit dans le texte hésiodique de la *Théogonie* une confirmation de sa position, contrairement à l'évidence de son sens symbolique, qui invite à placer dans la tête l'activité hégémonique de l'âme (livre 3, chapitre 8, 3-4). Par suite, outre que la mythologie n'offre pas une voie bien rigoureuse vers la vérité¹⁴ et que se lancer dans des interprétations allégoriques constitue une perte de temps (livre 3, chapitre 8, 33-35), le tort de Chrysippe, selon Galien, est de partir de prémisses fausses ou inappropriées (livre 2, chapitre 2, 2-3), et non pas de prémisses scientifiques qui se rapportent à l'être même de l'objet de l'enquête (livre 2, chapitre 3, 9), tout en se reportant aux phénomènes évidents (livre 2, chapitre 1, 1), ce qui, en l'occurrence, implique le recours à la dissection (livre 2, chapitre 3, 7), une pratique totalement étrangère à Chrysippe (livre 1, chapitre 6, 13). Rien d'étonnant, dans ces conditions, que la raison finisse, chez lui, par dérailler.

Il ressort de ces critiques que, si l'expérience sans la raison reste muette, la raison ne peut pas non plus prétendre s'adjuger le monopole de l'accès au vrai. Il lui faut le concours de l'expérience. C'est exactement ce dont les Méthodistes (οἱ Μεθοδικοί)¹⁵ ont pris conscience. Or aucun courant de la pensée médicale n'attire plus la vindicte de Galien que celui-ci. Que lui reproche-t-il ?

Comme les Empiristes, les Méthodistes professent qu'il faut s'en tenir aux phénomènes et se dispenser de rechercher les causes cachées, tenues pour superfétatoires. Et, comme les Dogmatistes, ils déduisent la thérapie de l'indication fournie par l'état du malade¹⁶. De ce point de vue, ils occupent le milieu entre les Empiristes et les Dogmatistes¹⁷, ce qui leur vaut les attaques croisées

14 Partout, dans l'œuvre de Galien, le terme de mythe et les mots de la même famille renvoient à la sphère de l'imaginaire et de l'irréel. Or l'activité du médecin s'inscrit exclusivement dans le monde du non-fictif.

15 Sur leur doctrine, voir Jackie Pigeaud, « L'introduction du methodisme à Rome », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.37.1, 1993, pp. 565-599.

16 Voir *Des sectes, aux étudiants*, chapitres 6-7.

17 Voir *De la meilleure secte, à Thrasybule*, chapitre 8.

des uns et des autres¹⁸, de même qu'ils s'en prennent, de leur côté, à tous les autres, chacun estimant, dans ces polémiques, que l'adversaire franchit en quelque façon les limites de la raison, ou inversement n'exploite pas toutes ses possibilités. Sans entrer dans les détails de la longue réfutation que développe Galien du méthodisme dans son traité *De la meilleure secte, à Thrasybule* (chapitres 21-51)¹⁹, et qu'il reprend ponctuellement, un peu partout, dans l'ensemble de son œuvre, notamment dans sa grande *Méthode thérapeutique*, il nous suffira de noter que Galien se hisse au-dessus de la mêlée et qu'il accuse les Méthodistes principalement d'incompétence. Et ce, pour une double ignorance. Eux non plus, ils ne connaissent pas l'anatomie²⁰, et ce sont ainsi des séries entières d'observations évidentes qui leur échappent sur les dysfonctionnements corporels. D'autre part, ils méprisent la logique, multiplient les fautes de raisonnement, et en arrivent à classer toutes les maladies dans trois catégories totalement dénuées de pertinence, celle de l'état « resserré », celle de l'état « relâché » et celle de l'état mixte, trois abstractions mal construites sur des définitions confuses et qui, loin d'épuiser l'univers de référence envisagé, l'embrouillent complètement en prétendant indûment au statut de phénomènes²¹. Au total, les Méthodistes ne méritent pas le nom dont ils se parent pompeusement. Leur prétendue méthode ne cesse de raisonner faux²². Rien n'est pire que les paralogismes qui se réclament de l'expérience²³, car alors les divagations les plus aberrantes revêtent les apparences du vrai. C'est en quoi les Méthodistes semblent particulièrement dangereux à Galien, et la violence extrême ainsi que la constance de ses attaques à leur endroit suggèrent que leur école devait, à l'époque, beaucoup séduire. Mieux vaut s'abstenir de raisonner, comme s'efforcent de le faire les Empiristes, que mésuser de la raison ! Mais, bien utilisée, celle-ci ne saurait être mauvaise. Quelles sont donc les conditions de son bon usage ?

Dans son écrit *Du diagnostic et du traitement des passions propres à l'âme de chacun*²⁴, Galien (chapitres 1-3) distingue les passions qui proviennent d'un élan irrationnel et désobéissent à la raison, de l'erreur, laquelle résulte d'une opinion fautive²⁵. Il convient, par suite, en tout premier lieu, de se préserver des états passionnels, dont la conséquence est d'empêcher de raisonner, en particulier de la colère (chapitre 5), mais également de toutes les pulsions

18 Voir *De la meilleure secte, à Thrasybule*, chapitre 21.

19 Une réfutation dont la mutilation du traité nous prive malheureusement d'une partie.

20 Pour l'importance de l'anatomie dans l'enseignement de Galien, voir en particulier, *Systématisation de la médecine, à Patrophile*, chapitre 7 ; *De l'ordre de mes propres livres*, chapitre 2 ; *De mes propres livres*, chapitre 3.

21 Pour ces critiques générales, voir l'ensemble des deux premiers livres de la *Méthode thérapeutique, à Hiéron*.

22 Voir entre autres, la *Méthode thérapeutique, à Hiéron*, livre 1, chapitre 4 (p. 39 Kühn).

23 Voir la *Méthode thérapeutique, à Hiéron*, livre 2, chapitre 6 (pp. 122-123 Kühn).

24 Texte traduit par V. Barras, T. Birchler et A.-F. Morand, pour la collection « La Roue à Livres », des Belles Lettres, sous le titre *Galien. L'âme et ses passions*, Paris, 1995.

25 Une distinction également faite dans le traité *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon*, livre 1, chapitre 4, 2 et livre 2, chapitre 4, 5 (éd. Ph. de Lacy).

qui précipitent vers les jouissances matérielles (chapitre 6), rendent envieux (chapitre 7) et insatiable (chapitre 9), notamment en ce qui regarde la quête de la gloire et des honneurs (chapitres 7 et 9, cf. 3 et 6). Car ses passions entravent l'exercice de la raison, soit en l'inhibant, soit en ne lui laissant pas le loisir de se déployer, comme on le voit chez tous ceux qui passent leurs journées à courir après l'argent, le pouvoir ou la volupté, sans s'accorder le moindre instant de réflexion pour s'interroger sur la vérité²⁶. La recherche du vrai, la seule occupation digne de l'homme soucieux de sa dignité²⁷, exige qu'on ne suive pas le troupeau grégaire des aliénés de la vie urbaine, romaine surtout avec la pratique effrénée du clientélisme, sévèrement fustigée au début et au terme du premier livre de la *Méthode thérapeutique*. Elle demande beaucoup de temps et, dans le domaine particulier de la médecine, elle exclut totalement qu'une formation sérieuse puisse être assurée en six mois, contrairement aux prétentions affichées par les Méthodistes²⁸ et qui relèvent de l'imposture.

Mais ce n'est pas tout. L'âme raisonnable, selon Galien, est corporelle²⁹ et, à ce titre, elle ne manque pas d'être sensible à l'état général du corps, qui dépend lui-même du biotope et du régime adopté. Renvoyant principalement à Platon, Aristote et Hippocrate, Galien, au cours de son traité *Les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps*, explique qu'il ne suffit pas de libérer la raison des passions. Celle-ci peut, en effet, être aidée ou gênée (chapitre 10) dans ses mouvements par ce que nous respirons, mangeons et buvons, comme nous le constatons, par exemple, avec les perturbations occasionnées par le vin (chapitre 9). D'une manière générale, les aliments transformés par l'estomac produisent les humeurs dont se nourrissent toutes les parties du corps, notamment le cerveau, siège de l'âme raisonnable, et, selon la prédominance en eux du froid ou du chaud, certains ont l'esprit plus lourd ou plus avisé (chapitres 8 et 9). La nourriture peut rendre plus raisonnable, y écrit Galien (chapitre 9), et, sans en dire davantage, il invite à venir le consulter tous ceux qui désirent connaître les précautions diététiques à prendre pour acquérir plus d'intelligence.

Partant, ce n'est que lorsque la raison bénéficie de saines conditions de fonctionnement qu'elle possède toutes ses capacités. Reste encore une question, celle de l'erreur proprement dite. La performance dépend, en effet, d'une qualité supplémentaire, d'ordre technique et non plus éthique ou physique.

26 Voir la *Méthode thérapeutique*, à Hiéron, livre 1, chapitres 1 et 9.

27 Voir par exemple, *Du diagnostic et du traitement des passions propres à l'âme de chacun* (chapitres 4, 5 et 10), où Galien définit l'homme véritable par la prépondérance en lui de l'âme raisonnable.

28 Voir *Des sectes, aux étudiants*, chapitre 6, cf. *Méthode thérapeutique*, à Hiéron, livre 1, chapitre 1.

29 Voir *Les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps*, chapitre 5. Cf. *De mes opinions personnelles* (Vivian Nutton, *Galen. On my own opinions*, CMG V 3,2, Berlin, 1999, p. 79), où (chap. 7, 2) l'âme est dite ne pas exister *per se*.

Il s'agit, maintenant, de la correction du jugement³⁰. Celui-ci se trouve, en effet, continuellement confronté à la difficulté que constitue la ressemblance des arguments vrais et des arguments faux³¹. Et, dans son livre *Du diagnostic et du traitement des erreurs de l'âme de chacun*, Galien explique que la différenciation tient à deux facteurs (chapitre 3), soit à la méconnaissance des règles du syllogisme, soit à l'emploi de prémisses inadaptées ou elles-mêmes déjà fausses, c'est-à-dire d'affirmations issues de raisonnements antérieurs défectueux. Si l'on veut éviter les sophismes ou les discussions oiseuses, qui, au mieux, conduisent uniquement à des probabilités ou à des vraisemblances (chapitre 7), il convient, ajoute-t-il, de suivre la méthode de la géométrie, commune également à l'arithmétique, au calcul, à l'astronomie et à l'architecture (chapitres 2 et 3). Quelles en sont les caractéristiques ? Pour nous limiter aux plus importantes, nous en retiendrons trois³².

La première de toutes, c'est de ne jamais rien avancer sans démonstration probante, apanage exclusif des mathématiques. Certes, les orateurs ne cessent de démontrer, mais leurs preuves demeurent dialectiques et ne présentent rien d'absolument contraignant, car leur domaine est celui des conjectures (chapitre 7). Donc, il faut ne pas sortir du champ de l'évidence et s'en tenir aux problèmes dont la solution s'impose à tous par l'évidence du résultat (chapitre 3), laissant aux philosophes les interrogations sur la création du monde ou sur l'existence du vide (chapitre 7), autant de sujets qui ne contiennent pas en eux-mêmes leur preuve, à la différence, par exemple, de l'inscription d'un carré dans un cercle (chapitre 3), où l'exactitude de la procédure est prouvée immédiatement par la réussite de l'opération.

Deuxième caractéristique : observer une démarche analytique³³. Puisqu'il n'existe de véritable démonstration que par la preuve de l'évidence, à savoir par ce qui ne provoque aucune contestation (chapitre 4), il faut être capable de remonter au critère premier, celui dont la véracité n'a pas besoin à son tour, dans une régression à l'infini, d'être elle-même attestée. À cette fin, il devient nécessaire de décomposer le problème en ses éléments constitutifs (analyse) jusqu'à ce qu'on parvienne à celui qui régit tous les autres, tout en vérifiant leur hiérarchie (synthèse). C'est ainsi, par exemple, que, pour graduer une clepsydre (chapitre 5), on doit se servir d'un cadran solaire, et partant savoir comment utiliser des lignes tracées sur une surface plane pour mesurer les parties du temps de la journée.

La troisième caractéristique majeure se confond avec le passage permanent de l'évidence sensible à l'évidence intellectuelle, et inversement (chapitres 6

30 Voir *Du diagnostic et du traitement des erreurs de l'âme de chacun*, chapitre 1.

31 Voir *op. cit. supra*, chapitre 2.

32 Les deux premiers livres de la *Méthode thérapeutique*, à Hiéron (traduits par J. Boulogne pour la revue de l'Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, *STEMMA*, 2, 1992, en 2 volumes) les reprennent en entrant dans leurs implications, comme en particulier l'exigence de rigueur pour la terminologie.

33 Sur sa conception, voir V. Boudon, « Médecine et enseignement dans l'Art médical de Galien », *REG*, 106, 1993, pp. 120-141.

et 7)³⁴. Pour Galien, ces deux types d'évidence ne diffèrent pas essentiellement l'un de l'autre. Loin d'avoir plus de force que la seconde, la première demande même beaucoup de précaution, car on a vite fait de prendre pour évidents des objets qui ne le sont pas, comme on le constate dans le cas de la perception éloignée (chapitre 6). Aussi est-il crucial de ne jamais se précipiter et de rester toujours méfiant avant d'accorder son adhésion. De même se révèle-t-il indispensable d'apprendre les règles de la logique³⁵ auprès des meilleurs maîtres et de s'y exercer longtemps (chapitre 1), si l'on veut ne pas se tromper dans la détermination des objets pris eux-mêmes comme preuves, quand on essaie de se représenter l'invisible au moyen du visible (chapitre 7).

Voilà comment, selon Galien, le bon médecin usera de sa raison pour articuler convenablement l'expérience et le raisonnement, afin de bien identifier les maladies et de les soigner avec succès, en s'attaquant efficacement à leurs causes cachées.

Concluons. Ce genre de programme pose Galien aussi en médecin de la raison. La santé en ce qui la regarde se définit donc, d'après ce dernier, à la fois par l'élimination de toutes les entraves, tant passionnelles que corporelles, à son exercice, et par l'application rigoureuse de règles formelles sur la base du principe de l'évidence, qui implique le recours permanent à l'expérience. À ce prix, l'homme dispose d'un outil de connaissance incomparablement puissant, que les Empiristes méconnaissent et dont les Dogmatistes et les Méthodistes mésusent. Les uns, parce qu'ils ne jurent que par l'expérience ou parce qu'ils n'exploitent pas toutes les possibilités du raisonnement, demeurent en deçà de la raison, d'autres se situent au delà, parce qu'ils ne prêtent pas suffisamment attention à l'expérience, tels les adeptes de la spéculation philosophique, d'autres encore déraisonnent complètement, parce que, à l'instar des Méthodistes, faute de maîtriser la logique, ils tirent de l'expérience des conclusions erronées. Le bon usage de la raison, d'après Galien, loin d'opposer le monde sensible à un monde intelligible, les conjugue au contraire continuellement dans une sorte de dialectique empirico-logique³⁶. Cette procédure intellectuelle, il la qualifie souvent de l'adjectif εὐλογος³⁷, qu'il vaut mieux traduire par « de bonne logique », ou mieux encore par « en bonne rationalité », plutôt que par « plausible » ou « vraisemblable », significations que le

34 Cf. la *Méthode thérapeutique*, à Hiéron, livre 1, chapitre 4.

35 Sur l'importance de la logique chez Galien, voir Paul Moraux, « Galen von Pergamon », dans *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. II. Der Aristotelismus im I. und II. JH. N. Chr.*, Berlin-New York, 1984, pp. 687-728. Pour une présentation de l'ensemble de l'œuvre de Galien, on se reportera à P. Moraux, *Galien de Pergame. Souvenirs d'un médecin, Les Belles Lettres*, Paris, 1985 ; et à A. Pichot, *Galien. Œuvres médicales choisies*, Gallimard/TEL, Paris, 1994, 2 vol.

36 Sur l'épistémologie de Galien, voir Michael Frede, « On Galen's Epistemology », dans *Galen : Problems and Prospects*, (V Nutton), London, 1981, pp. 65-86.

37 Le corpus galénique comprend 672 occurrences de cet adjectif ou de l'adverbe correspondant.

mot revêt fréquemment ailleurs, notamment chez Aristote³⁸, car, si un raisonnement conforme aux exigences de la rationalité n'inclut pas forcément le nécessaire, il ne l'exclut pas non plus (moins que la qualité de sa conclusion, c'est celle de sa facture que souligne le qualificatif)³⁹.

Une telle conception de l'« eulogisme » remplit notre auteur de confiance dans le pouvoir de la raison, qui, à son avis, est seule à ouvrir les voies les plus rapides, les plus directes et les plus sûres vers les thérapies les plus adaptées. Toutefois, la confiance n'est pas poussée jusqu'à la démesure. Galien reste parfaitement conscient des bornes⁴⁰ de la raison humaine et il ne prétend pas détenir la réponse à toutes les questions, comme le montre son traité sur la formation du fœtus, où, tentant de se représenter, conformément aux préceptes de l'« eulogisme », le développement de l'embryon, il est obligé de postuler l'existence d'une cause démiurgique (chapitre 5), c'est-à-dire d'une programmation, et, avouant qu'il ignore tout de sa nature, il lance un appel à tous les philosophes contemporains intéressés par le sujet, un peu à l'imitation de Platon qui invita les astronomes de son temps à rendre rationnellement compte du mouvement apparent des planètes, pour qu'ils lui proposent de la constitution des êtres vivants (chapitre 6) une explication intelligente, en d'autres termes, scientifiquement aussi satisfaisante que possible dans un secteur fermé aux démonstrations de type géométrique.

Au total, indéniablement imbu de sa valeur scientifique mais non grisé par elle, Galien ne se rend pas coupable de forfanterie. Il se comporte comme un authentique homme de science, intimement convaincu qu'aucun instrument de découverte n'égale la raison, dès lors que son utilisation manifeste pleinement son essence, parce que l'esprit et le réel obéissent aux mêmes lois⁴¹ et qu'une même syntaxe, organisée autour des catégories, régit du même pas les mouvements du monde et de la pensée. Mais nous entrons, là, dans une autre problématique.

38 Pour les emplois que fait Aristote de ce terme, voir la thèse complémentaire de J.-M. Le Blond, *EULOGOS et l'argument de convenance chez Aristote*, Paris, 1938.

39 Voir Armelle Debru, « Expérience, plausibilité et certitude chez Galien », dans *Galeno : obra, pensamiento e influencia*, (J. A. Lopez Férez), Madrid, 1991, pp. 31-40.

40 Sur cette idée déjà bien ancrée dans la science grecque, voir Pierre Aubenque, « La découverte grecque des limites de la rationalité », dans *La naissance de la raison en Grèce*, (J.-F. Mattéi), Paris, 1990, pp. 407-417.

41 Sur le rapport entre la raison et la vérité, voir entre autres, Bertrand Saint-Sernin, *La raison au XX^e siècle*, Paris, 1995.

LE FŒTUS ET LA PLANTE : LES IMAGES VÉGÉTALES DANS LE *DE FOETUUM FORMATIONE* DE GALIEN

Pascal BALIN

Université Charles-de-Gaulle – Lille 3

Il peut sembler paradoxal de présenter l'en deçà et l'au-delà de la *ratio* dans l'œuvre d'un savant comme Galien qui n'a jamais cessé de réaffirmer que le médecin est aussi un philosophe. Il a en outre montré autant de détermination à concevoir des démarches scientifiques et des démonstrations logiques qui pussent consolider les bases d'une médecine rationnelle qu'à dénoncer les Écoles médicales qui menaient des recherches contraires à la Raison.

De ce point de vue, le *De Foetuum Formatione* est conforme aux exigences rationnelles de Galien : le discours sur l'embryon est le fruit d'observations directes ; le médecin a vu des fœtus nés avant terme, il a pratiqué des dissections sur des femelles gravides – vaches, juments, chèvres, brebis et truies –, il a vérifié les hypothèses et les interrogations que suscitent les observations par des démonstrations logiques qu'il s'est efforcé de rendre linéaires ou géométriques (γεωμετρικαὶ ἀποδείξεις, γραμμικαὶ ἀποδείξεις), enfin il a discuté et réfuté les thèses des Stoïciens et des Aristotéliens concernant l'ordre de la formation des organes.

Dans ce traité, l'épistémologie galénique tente, à elle seule, d'expliquer le développement du fœtus depuis sa conception jusqu'à l'achèvement de la formation des organes. Cependant, lorsque Galien recherche la cause de la formation ou celle des mouvements, il est conduit à des apories qui le poussent à avouer modestement son incapacité à traiter de certains sujets. Il existerait ainsi des zones d'ombre que la *ratio* de Galien ne parviendrait pas à explorer.

On ne peut qu'être étonné en lisant le *De Foetuum Formatione* par le recours surprenant à de nombreuses comparaisons, et en particulier à des comparaisons végétales qui établissent des parallèles saisissants entre le dévelop-

pement de telle ou telle partie du fœtus et celui de la plante. Qu'apportent-elles au discours scientifique et logique et, de façon plus générale, quelles sont leurs fonctions ?

Dans les chapitres II et III, consacrés au processus menant de la conception du fœtus à la formation du cœur, Galien emploie de nombreuses comparaisons végétales qui semblent surgir indépendamment les unes des autres. Elles sont introduites par ὡς, ὡσπερ, καθάπερ, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀνάλογος, ὁμοίως..., autant de termes qui créent des rapprochements dont le médecin a toujours le souci de préciser la nature ; Galien les établit en effet sur des bases formelles, et se garde bien de pousser plus loin la ressemblance entre la plante et le fœtus. Ainsi, les comparaisons font ressortir des points de concordance tout en posant un écart irréductible entre les deux termes.

Une lecture plus attentive montre cependant que ce qui pouvait passer pour des images isolées et quelque peu dispersées dans le corps du texte s'inscrit en fait dans une continuité descriptive sous-jacente menant de la germination à la production des fruits. Il est intéressant d'étudier le processus par lequel les comparaisons végétales essaimées en viennent à s'assembler et à s'organiser en une seule et même comparaison que je me risquerais à qualifier de « filée ». Voici comment Galien décrit les artères et les veines du chorion qui sont des parties extérieures au fœtus :

[les vaisseaux du chorion], en s'éloignant de la matrice, en viennent à ressembler très fortement aux racines des plantes. Car, de même que chez les plantes, la jonction des extrémités nombreuses et fines donne naissance à d'autres racines plus épaisses qui, rassemblées à nouveau, donnent de nouvelles racines et cela de façon répétée jusqu'à ce qu'elles finissent, toutes réunies, par former la base d'un tronc, de la même façon, la jonction des artères et des veines du chorion les unes avec les autres donne naissance à d'autres plus larges qui, en s'unissant à nouveau les unes aux autres, en engendrent ensuite encore de nouvelles. Comme ceci se produit souvent, la réunion de tous les vaisseaux de cette partie aboutit à la création de deux artères et de deux veines au milieu desquelles naît un passage communiquant avec le fond de la vessie du fœtus que les anatomistes compétents nomment *ouraque*¹.

1 « Ἀποχωροῦντα δ' αὐτῆς ἐς ταῦτον ἀλλήλοις ἀφικνεῖται τρόπον ὁμοιότατον ταῖς ῥίζαις τῶν φυτῶν. Ὡς γὰρ ἐπ' ἐκείνων ἐκ πολλῶν καὶ λεπτῶν περάτων ἀλλήλαις συνιόντων ἕτεροι ῥίζαι παχύτεραι γεννῶνται, κἀκεινων αὐθις ἀλλήλαις ἐνουμένων ἕτεροι, καὶ τοῦτο γιγνόμενον οὐ παύεται, μέχρις ἂν ἅπασαι τελευτήσωσιν εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ πρέμνου, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον αἱ κατὰ τὸ χόριον ἀρτηρίαι καὶ φλέβες συνιοῦσαι πρὸς ἀλλήλας ἐτέρας γεννῶσιν ἑαυτῶν εὐρυτέρας, ἐξ ὧν ἀλλήλαις συνιουσῶν, εἶτα γεννωμένων αὐθις ἄλλας, καὶ τοῦτου πάνυ πολλὰκις αὐταῖς συμβάντος, εἰς δύο μὲν ἀρτηρίας, δύο δὲ φλέβας ἢ πάντων τῶν κατὰ μέρος ἀγγείων κεφαλαιοῦται σύνδοξ, ὧν ἐν τῷ μεταξὺ γεννᾶται τις πόρος εἰς τὸν πυθμένα τῆς κύστεως τοῦ κνουμένου συντετημένους, ὃν οἱ δεινοὶ περὶ τὰς ἀνατομὰς ὠνόμασαν οὐραχόν ». Kühn, VI, 656. Toutes les traductions du présent article sont de moi.

Au moyen d'un système comparatif, Galien tire profit de la ressemblance des parties souterraines des plantes et des vaisseaux du chorion pour mettre en évidence l'action commune d'un processus orienté, qui, s'exerçant depuis les extrémités des racines (ρίζαι) et des vaisseaux, assure, par étapes, le passage du multiple à l'unité jusqu'à produire, chez les unes, la base d'un tronc (τὸ πρέμνον) et, chez les autres, le cordon ombilical formé par les deux artères et les deux veines.

De fait, la comparaison s'établit à la fois sur la base d'une ressemblance externe (racines et vaisseaux, tronc et cordon ombilical) et d'une analogie de fonction. Une deuxième comparaison met en lumière la similitude des deux modes de développement :

En tirant de la substance de la semence leur constitution initiale, [les vaisseaux] s'accroissent, de façon continue, en longueur et en largeur comme nous le voyons sur des arbres. Depuis la base du tronc, le reste se forme en s'étirant vers le haut et en se divisant en petits rameaux².

Ainsi, les vaisseaux et les plantes ont en commun la faculté de se nourrir afin de se fortifier avant de continuer de croître. Une troisième comparaison intervient lors de l'entrée du cordon ombilical sous la peau du fœtus :

Une fois à l'intérieur [du fœtus], la veine du cordon ombilical se divise, comme le tronc d'un arbre, d'abord en deux parties ; de chacune d'elles partent de nombreuses ramifications comparables aux branches des arbres »³.

Galien poursuit son système de correspondances : la peau du fœtus ressemble à la surface de la terre, et les veines, qui se développent à l'intérieur de celui-ci, font songer aux parties aériennes des plantes. Cependant, si le cordon ombilical suscite l'image du tronc (δένδρου στέλεχος) sous l'espèce d'une comparaison, celle-ci s'achemine vers une identification qui se cristallise dans le mot ἀποφύσεις (ramifications), qui s'applique aussi bien aux plantes qu'aux veines. C'est ainsi que s'esquisse progressivement l'assimilation de la plante au fœtus. Après une quatrième et brève comparaison, Galien se livre à un long développement consacré exclusivement à la génération des plantes, qui laisse un moment penser que le traité d'embryologie, à la faveur du déploiement des comparaisons végétales, a cédé la place à un traité de botanique. Voici en quels termes il décrit la croissance des parties aériennes de la plante :

Ces pousses, minces à l'origine, grossissant avec le temps, croissent tout en se développant en longueur, et dès qu'elles ont atteint une bonne taille, elles se

2 « Τὴν μὲν πρώτην σύστασιν ἐκ τῆς τοῦ σπέρματος οὐσίας λαβόντα, τὴν δ' ἐφεξῆς εἰς μῆκος τε καὶ εὖρος ἐπίδοσιν, ὡς ἐπὶ τῶν δένδρων ὁρώμεν ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ πρέμνου τό θ' ὑπόλοιπον αὐτοῦ πρὸς ὕψος ἀνατεινόμενον εἷς τε τοὺς κλάδους σχιζόμενον γεννᾶσθαι » (K., 659-660).

3 « Ὅποτεν εἶσω διασχῆ καθάπερ τι δένδρου στέλεχος ἢ κατὰ τὸν ὀμφαλὸν φλέψ, δισχιδῆς μὲν τὸ πρῶτον γίγνεσθαι, τῶν μερῶν δ' αὐτῆς ἐκάτερον ἀποφύσεις ποιεῖσθαι πολλὰς ἀνάλογον τοῖς ἐπὶ τῶν δένδρων κλάδοις » (K., 660-661).

divisent en rameaux qui se subdivisent naturellement à nouveau en d'autres rameaux qui ensuite en donnent d'autres⁴.

Parce que la formulation rappelle précisément celle qui s'appliquait au développement des veines du fœtus, Galien invite le lecteur à poursuivre le jeu des correspondances sans qu'il soit encore nécessaire de les expliciter. Et pourtant, dans la suite immédiate du texte, la description de la croissance de la plante aboutit à une étape qui n'a pas été préalablement exposée pour le système vasculaire :

La plante, arrivée à maturité, donne naturellement aussi des fruits à toutes ses extrémités⁵.

La poursuite de ce raisonnement par analogie, conduit à identifier les fruits (καρποί) aux premiers organes qui croissent à l'extrémité des veines du fœtus : foie, estomac, rate et intestins.

En même temps qu'elles se sont précisées, les images végétales se sont complétées et renforcées. Les premières racines étaient en effet indéterminées : rien n'indiquait s'il s'agissait d'une plante ou d'un arbre. Par la suite, le végétal s'est transformé en arbre fruitier et même en un « chêne (δρῦς) ou tout autre arbre aussi haut »⁶.

Ainsi, le végétal, à la faveur d'une gradation hyperbolique, a connu une métamorphose qui l'a conduit du stade premier de frêle racine (λεπτὴ ρίζα) à cet aboutissement inattendu et majestueux. Ce chêne, en s'imposant à l'imagination et en suscitant un sentiment de surprise et d'émerveillement, participe peut-être d'une rhétorique qui consiste à rendre mémorable l'ensemble du processus de la formation des plantes, et par contre coup, celui du fœtus.

En marge de ce système organisé de comparaisons, certaines descriptions à caractère strictement anatomique ou végétale, disséminées çà et là dans le texte, semblent appeler des interprétations métaphoriques. Un développement consacré à la génération des plantes en fournit un premier exemple :

[...] après avoir rappelé que la semence a été répandue sur une terre suffisamment humide et chaude [...] on voit naître aussitôt deux pousses de la semence ; une, en bas, dirigée vers la terre, et une autre, très semblable, qui part de la terre pour s'élever en l'air⁷.

4 « Λεπτὰ δ' οὔσαι τό γε κατ' ἀρχὰς αἰ ἀποφύσεις αἶδε τοῦ χρόνου προϊόντος ἀδρύνονται τε ἅμα καὶ κατὰ τὸ μήκος ἐκτείνονται, κἀπειδὴν ἤδη μέγεθος ἀξιόλογον ἔχουσιν, εἰς ἀποφύσεις σχίζονται. Καὶ μέντοι τούτων αὐτῶν αὐθις εἰς ἑτέρας ἀποφύσεις διαιρουμένων, εἴτ' ἐκείνων εἰς ἄλλας... » (K., 666).

5 « ...ἐν ἐκάστω μορίῳ τοῦ χρόνου πάσας αὐτάς ἅμα τρέφεσθαι τε καὶ αὐξάνεσθαι συμβαίνει, καὶ δὴ καὶ καρποὺς ἐπιφύεσθαι τοῖς πέρασιν αὐτῶν ἅπασι, τελειωθέντος τοῦ φυτοῦ » (K., 666).

6 « Ἔστω δὲ τοῦτο δρυὸς ἢ τινος οὔτως ὑψηλοῦ φυτοῦ » (K., 666).

7 « σπέρματος ἀναμνησθεῖσιν εἰς γῆν συμμετρως ὑγρὰν καὶ θερμὴν ἐμβληθέντος [...] αὐτίκα μὲν ἐκ τοῦ σπέρματος ὀράται διττὴ τις ἀπόφυσις γιγνομένη, κάτω μὲν εἰς τὴν γῆν ἑτέρα, πρὸς δὲ τὸν ὑπὲρ γῆς ἀέρα παραπλησία τις ἄλλη » (K., 666).

La connaissance de la formation initiale du fœtus permet de déchiffrer aisément les métaphores végétales et d'établir des correspondances. La terre et la matrice sont des réceptacles qui ont reçu en partage les mêmes propriétés physiques : elles sont, l'une et l'autre, suffisamment chaudes et humides. En effet, le corps féminin, richement vascularisé, est non seulement chaud mais cette chaleur, d'une température inférieure à celle du corps masculin, loin d'être dessiccative, est aussi humide. Quant à l'adverbe *συμμέτρως*, qui renvoie à la *συμμετρία* chère à Galien, il implique que les plantes ont besoin, autant que les animaux, de l'équilibre et de la juste proportion des humeurs pour que leur développement soit harmonieux. Il n'est pas jusqu'au mythe hésiodique de la Terre-Mère qui n'autorise une telle assimilation, car, si la matrice est une terre, elle est aussi une mère ; le caractère féminin et maternel de cette partie est d'ailleurs suggéré par le nom même de *μήτρα*. Ainsi, la semence végétale répandue sur la terre est identique à celle qui, tombée sur le sol, a pu être observée par Hippocrate en personne⁸ ou à celle qui, après son implantation dans la matrice, produit également deux pousses (*ἀπόφυσις*) ; l'une rappelle les vaisseaux du chorion qui s'enracinent dans le corps de la mère et, l'autre, le cordon ombilical d'où partent les veines qui produisent les organes du fœtus.

Un autre passage, consacré à la formation du foie, offre un second exemple de métaphore :

Examinons, à présent, comment le fœtus tout entier semble être formé méthodiquement par la puissance de la semence [...]. En effet, on voit clairement, parmi les quatre vaisseaux évoqués précédemment, ceux qui, dans ce que l'on appelle le cordon ombilical, s'unissent au passage de l'ouraque dès qu'ils ont traversé la peau du fœtus ; l'un des couples, sitôt réduit à un vaisseau, engendre une grande veine unique au bout duquel pousse le foie. Je dis *au bout duquel il pousse*, parce que tel est l'aspect que révèle la dissection. En effet, cette veine ne pousse pas dans un foie préexistant ; c'est, en fait, l'inverse qui se produit vraisemblablement. Une fois à l'intérieur, la veine du cordon ombilical se divise, comme le tronc d'un arbre, d'abord en deux embranchements ; de chacun d'eux partent de nombreuses ramifications comparables aux branches des arbres. Ensuite, sur l'une des parties des veines divisées, pousse la chair de la substance hépatique dont nous avons déjà parlé⁹.

8 *Le De Foetuum Formatione* s'ouvre sur une longue citation du traité *De la Nature de l'Enfant* d'Hippocrate dans laquelle le médecin de Cos relate les circonstances qui l'ont amené à observer de la semence de six jours, avant de décrire ce qu'il a vu : « Voici, pour parler bref, quel en était l'aspect : c'était rouge et sphérique ; dans la membrane apparaissaient quelques d'épaisses fibres blanches mêlées à une humeur épaisse et rouge, et bordées à la périphérie de traces de sang. Au milieu de la membrane saillait quelque chose de fin qui me parut être un cordon ombilical : c'est par lui que se faisaient d'abord l'inspiration et l'expiration. A partir de ce cordon la membrane qui enveloppait la semence était toute tendue » (K., 654).

9 « Σκοπώμεθα δ' ἐπ' αὐτοῖς, ὅπως εἰκός ἐστι τὸ κυούμενον ὑπὸ τῆς κατὰ τὸ σπέρμα δυνάμεως ἅπαν ἐφεξῆς διαπλασθῆναι, τὴν ἀρχὴν τῆς εὐρέσεως αὐθις ἀπὸ τῶν κατὰ τὰς ἀνατομὰς ὁρωμένων ποιησάμενοι. Φαίνεται γὰρ τῶν εἰρημένων τεττάρων ἀγγείων, ἃ κατὰ τὸν ὀνομαζόμενον ὀμφαλὸν ἅμα τῷ κατὰ τὸν οὐραχὸν πόρῳ συνίστησιν εὐθὺς ἅμα τῷ διελθεῖν τὸ δέρμα τοῦ κυουμένου, τὸ μὲν ἕτερον ζεύγος ἐνούμενον τε παραχρήμα καὶ μίαν

Le système métaphorique s'est inversé : la description végétale est devenue sous-jacente à l'exposé physiologique. Avant que ne commence la formation du foie, le système veineux doit s'être développé entièrement et ramifié à l'image d'un arbre : comme nous l'avons déjà vu, les quatre vaisseaux correspondent à des racines, la peau du fœtus à la surface de la terre et la grande veine unique à un tronc qui se déploie en de multiples branches.

Dans un autre passage, Galien apporte des informations qui complètent encore le caractère végétal des veines :

Les parois des artères et des veines [...], bien qu'étant totalement dépourvues de sang, se forment initialement, comme il est raisonnable de le penser, à partir de la substance de la semence lorsque cette dernière tombe sur les extrémités des vaisseaux qui vont vers la matrice¹⁰.

Les éléments constitutifs des parois des vaisseaux ne sont pas d'origine sanguine, comme en atteste leur couleur blanche, mais proviennent du sperme. Cela conduit à identifier la semence aux graines des plantes, car ils fournissent non seulement, l'un et l'autre, la nourriture pour que se forment les germes, assimilés ici aux veines, mais ils communiquent de surcroît une δύναμις qui déclenche et contrôle le processus tout au long de la formation. En revanche, la substance hépatique est élaborée nécessairement à partir du sang des veines de la matrice, car, comme l'écrit Galien :

Les embryons n'ont aucune matière nutritive autre que celle que fournit la femelle gravide. Il n'est donc pas possible qu'une partie quelconque soit créée sans substance sanguine¹¹.

De ce fait, le sang, que les veines du chorion puisent dans la matrice, joue le rôle dévolu à la sève. Ainsi le corps féminin, véritable Terre-Mère, est strictement nourricier, tandis que la semence masculine, identique en cela aux graines des plantes, contient en germe tout le processus de formation et exerce une fonction active.

Parvenues au terme de leur croissance, les veines, à l'instar des branches qui donnent des bourgeons, se mettent à produire la substance hépatique :

φλέβα μεγάλην γεννήσαν ἐμφύεσθαι τῷ ἥπατι. Λέγω δὲ ἐμφύεσθαι τὴν ἐκ τῆς ἀνατομικῆς ἰδέαν ἐρμηνεῖω. Οὐ γὰρ δὴ προϋπάρχοντί γε τῷ ἥπατι τὴν ἔμφυσιν ἢ φλέψιν αὕτη ποιείται, τοῦναντίον γὰρ ἅπαν εἰκὸς ἐστὶ γίγνεσθαι, ὅπότεν εἴσω διασχῆ καθάπερ τι δένδρου στέλεχος ἢ κατὰ τὸν ὀμφαλὸν φλέψιν, δισχιδῆς μὲν τὸ πρῶτον γίγνεσθαι, τῶν μερῶν δ' αὐτῆς ἐκάτερον ἀποφύσεις ποιεῖσθαι πολλὰς ἀνάλογον τοῖς ἐπὶ τῶν δένδρων κλάδοις, εἶτα τῷ μὲν ἐτέρῳ μορίῳ τῆς σχίσσεως τῶν φλεβῶν ἐπιφύεσθαι τὴν εἰρημένην σάρκα τῆς κατὰ τὸ ἥπαρ οὐσίας » (K., 660).

10 « Ὅσα σαρκοειδῆ τ' ἐστὶ καὶ ἔναιμα [...] παντάπασιν ἄναιμον ὑπάρχον, ἐκ τῆς τοῦ σπέρματος οὐσίας εὐλογον ἐστὶ τὴν πρῶτην γένεσιν ἐσχηκέναι, προσπεσόντος αὐτοῦ τοῖς πέρασι τῶν εἰς τὴν μήτραν καθηκόντων ἀγγείων ». (K., 659).

11 « Οὐδεμία δ' ἄλλη τοῖς ἐμβρύοις ἐστὶ τροφίμος ὕλη παρὰ τὴν ἐκ τῆς κυύσεως αὐτὸ χορηγομένην. Οὐκ οὖν οἷόν τε γεννηθῆναι τι τῶν κατ' αὐτὰ μορίων ἄνευ τῆς αἱματικῆς οὐσίας » (K., 658).

Le foie se forme donc très rapidement à partir du sang, comme si la substance de ce corps était très semblable à la sienne. Car, si tu sectionnes la veine d'un animal dont tu laisses s'écouler le sang dans de l'eau suffisamment chaude, tu obtiens un caillot qui ressemble à la substance hépatique. Donc ce viscère soumis à ces mêmes conditions se coagule très rapidement par le seul fait d'être contenu dans le corps de la matrice¹².

La coagulation du sang qui mène à la solidification des chairs s'expliquerait donc par une sorte de cuisson dans le corps maternel.

Quant à la forme de l'organe, Galien apporte deux explications complémentaires :

À partir de chacune des veines en particulier croît la substance hépatique et celle-ci est formée par l'action conjuguée de toutes les veines ensemble qui lui donnent l'apparence extérieure d'un viscère unique¹³.

On comprend que les veines agissent ensemble sous le contrôle de la puissance du sperme. Le médecin précise ailleurs :

La substance propre au foie [...] pousse circulairement tout autour [des extrémités des veines] et comble les interstices, comme un mastic. Ainsi, les branches de la veine inférieure vont dans la partie concave de cet organe qui entoure le côté droit de l'estomac, tandis que celles de la veine supérieure gagnent les parties bombées, là où le foie touche le diaphragme. C'est la raison pour laquelle le foie des embryons possède deux veines porte. Car la grande veine que nous voyons traverser le cordon ombilical donne naissance à la totalité des veines des parties et des excroissances du corps. La veine porte supérieure est apparue pour que toutes les veines du foie soient créées, et la veine porte inférieure pour que le soient toutes celles de l'estomac, de la rate, de tout le reste ainsi que les intestins. Lorsque le foie a été comblé, à partir des veines qui proviennent des parties bombées, comme à partir des racines qui se regroupent pour donner un tronc, se forme la plus grande veine du corps, que l'on appelle pour cela *veine cave* afin de souligner son importance, en raison d'une certaine supériorité sur les autres¹⁴.

12 « Ταχίστην οὖν ἴσχει τὸ σπλάγγνον τοῦτο τὴν γένεσιν ἐξ αἵματος, ὡς ἂν ὁμοιάτην αὐτῶ τὴν τοῦ σώματος οὐσίαν ἔχον. Ἐὰν γὰρ διατεμῶν φλέβα ζώου τοῦ ρέοντος αἵματος ἐάσης ἐμπεσεῖν συμμετρῶς ὕδατι θερμῷ, παραπλησίαν ἴσχει τὴν πῆξιν ἥπατος οὐσία. Τοῦτο μὲν οὖν τὸ σπλάγγνον ἐτοιμώτατον πηγνυται μόνῳ τῷ περιέχεσθαι κατὰ τὸ τῆς μήτρας σῶμα πάσχον τοῦτο » (K., 658).

13 « [...] ἢ κατὰ τὸ ἥπαρ οὐσία καθ' ἐκάστην τε τῶν φλεβῶν ἰδίᾳ παραφυομένη καὶ κοινῇ συμπάσαις ἔξωθεν ἅμα πρὸς μίαν ἰδέαν σπλάγγνου διαπλαττομένη » (K., 661).

14 « Ἡ τοῦ ἥπατος ἴδιος οὐσία, περὶ ἧς διήλθον ἔμπροσθεν, ἐν κύκλῳ τε περιφύεται καὶ τὰ μεταξὺ τῶν σχίσεων ἀναπληροῖ, καθάπερ τις στοιβή. Καὶ οὕτως αἱ μὲν ἀπὸ τῆς ταπεινότερας φλεβὸς ἀποφύσεις ἐν τοῖς σιμοῖς τοῦ σπλάγγνου γίνονται μέρεσιν, οἷς περιλαμβάνει τὰ δεξιὰ τῆς γαστρὸς, αἱ δ' ἀπὸ τῆς ὑψηλοτέρας ἐν τοῖς κυρτοῖς, ἔνθα τοῦ διαφράγματος ψαύει. Καὶ διὰ ταύτην γε τὴν αἰτίαν αἱ δύο πύλαι τοῦ ἥπατος ἐγένοντο τοῖς ἐμβρύοις· τῆς γὰρ τοι μεγάλης φλεβὸς, ἣν δι' ὀμφαλοῦ φερομένη ὁρώμεν, αἱ κατὰ τὸ σῶμα φλέβες ἅπασαι μόριά τε καὶ ἀποβλαστήματά εἰσιν, τῆς μὲν ὑψηλοτέρας πύλης γενομένης ἕνεκα τοῦ γεννηθῆναι τὰς κατὰ τὸ ἥπαρ ἀπάσας, τῆς ταπεινότερας δὲ ἕνεκα τοῦ τὰς εἰς τὴν γαστέρα καὶ σπλῆνα, καὶ τὸ ὑπόλοιπον, ἔντερὰ τε πάντα. Συμπληρωθέντος δὲ τοῦ ἥπατος, ἐκ μὲν τῶν κατὰ τὰ κυρτὰ

La forme du foie est produite par des opérations purement mécaniques : l'estomac et le diaphragme, distants l'un de l'autre, laissent libre un espace qui fait office de moule. Les deux veines porte pénètrent au centre de parties concaves et bombées qu'elles remplissent alors de chair jusqu'à les combler. Ainsi, la croissance de cet organe rappelle de façon métaphorique celle des fruits que le médecin avait évoquée précédemment¹⁵. Les deux veines porte peuvent être assimilées au pédoncule qui relie la branche au cœur des fruits ; quant à la substance hépatique, elle correspond à la pulpe.

Même si Galien a recours à des comparaisons et à des métaphores qui s'adressent à l'imagination, il ne renonce pas pour autant à réaliser des démonstrations logiques propres à conduire le lecteur à trouver probable et même vraisemblable l'existence d'une communauté de nature entre le fœtus et la plante qu'il ne pouvait se permettre, au risque de perdre toute crédibilité scientifique, d'affirmer abruptement dès le départ.

Je ne présenterai ici que quelques aspects de l'argumentation qui tendent à donner des fondements rationnels à une identification si surprenante.

Dans le *De Foetuum Formatione*, les comparaisons végétales disparaissent totalement dès lors qu'il est question de la formation du cœur. En effet, les battements de cet organe, communiqués à l'ensemble du fœtus par les pulsations des artères, opèrent une véritable révolution. Doué du mouvement, le fœtus devient un ζῷον, qui, au fil du texte, est d'abord comparé à des mollusques (buccins, lopades, pinnes marines) puis à des mammifères. Cela corrobore le fait qu'avant la formation du cœur, il jouissait d'une organisation (διοίκησις) plus élémentaire. D'ailleurs, le médecin écrit :

Le fœtus, au début de sa formation, n'a pas nécessairement besoin d'artères, ni de pulsations, ni de cœur, comme les plantes, qui n'en ont pas besoin non plus¹⁶.

Le fœtus est en effet dans un premier temps gouverné, comme les plantes, par une âme végétative qui se réduit à la simple faculté de croître.

Cherchant à caractériser celle-ci avec précision, Galien la qualifie d'âme unique (μονὴ ψυχὴ, μία ψυχὴ), sans mélange (ἄμικτος), pure (εἰλικρινής) et inaltérée (ἀνόθευτος) ; il souligne qu'elle n'est ni irascible (μήτε τὸ θυμοειδές) ni douée de raison (μήτε τὸ λογιστικόν). Ces deux dernières expressions, empruntées à Platon, rappellent l'influence de la théorie de la tripartition de l'âme sur la pensée physiologique du médecin. L'ἐπιθυμητικόν, que Galien nomme aussi φυτικὴ δύναμις¹⁷, est localisé dans le foie, le θυμοειδές dans le cœur, et le λογιζόμενον dans le cerveau. Pour lui, la hiérarchie de ces trois

μέρη φλεβῶν αὐτοῦ καθάπερ ἐκ τινων ῥιζῶν ἀθροίζεται στέλεχος ἢ μεγίστη τῶν ἐν τῷ σώματι φλεβῶν, ἣν διὰ τοῦτο κοιλὴν ὀνομάζουσιν κατ' ἐξοχὴν δὴ τινα πρὸς τὰς ἄλλας φλέβας, ἐνδεικνύμενοι τὸ μέγεθος αὐτῆς » (K., 668).

15 Cf. note 5.

16 « Τὸ κυούμενον οὐτ' ἀρτηριῶν ἔχον ἀναγκαίαν χρεῖαν ἐν ἀρχῇ τῆς γενέσεως, οὔτε σφυγμῶν, οὔτε καρδίας, ὥσπερ οὐδὲ τὰ φυτὰ » (K., 665).

17 Cf. le livre III du *De Usu Partium*, I, 16, 45.

âmes, de la plus élémentaire à la plus noble, correspond également à l'ordre de formation et d'activité de ces organes : le foie apparaît en premier, puis le cœur et enfin le cerveau. De plus, l'éloignement croissant de ces viscères du cordon ombilical est également l'indice de l'ordre dans lequel ils sont apparus. Il est manifeste que, sur le plan de la théorie physiologique, rien n'interdit d'assimiler, lors de son développement initial, le fœtus à la plante car l'un et l'autre jouissent d'une même âme ou, comme préfère le dire Galien, d'une même φύσις.

Il conviendrait également de montrer que les comparaisons établies entre le fœtus et la plante se sont intégrées à l'épistémologie galénique sans remettre en question sa cohérence. Je me bornerai ici seulement à dégager la portée de cette assimilation. Pourquoi Galien s'est-il employé à suggérer une identification si surprenante de prime abord ?

L'un des enjeux principaux du *De Foetuum Formatione* est de porter la contradiction aux Stoïciens et aux Péripatéticiens qui soutiennent que le premier organe à se former (et le plus important de tous) serait le cœur contenant en lui-même les trois âmes et que tous les autres viscères se formeraient, ensuite, à partir de lui. Cette théorie est, pour de multiples raisons, redoutable pour Galien : soutenue par des penseurs éminents, elle repose sur des idées qui ne manquent pas de pertinence et elle contredit le modèle embryologique auquel le médecin a consacré une partie considérable de ses recherches. L'argumentation doit être de ce fait imparable ; si, dans les chapitres IV et V, Galien tire parti de nombreuses observations médicales et a recours à des démonstrations rigoureuses pour emporter l'adhésion du lecteur en ne faisant appel qu'à la raison de celui-ci, je suis d'avis que le discours en deçà de la *ratio*, qui affleure dans la première partie du texte et rend crédible l'existence d'un stade végétal du fœtus avant que ne se forme le cœur, participe d'une stratégie argumentative qui s'efforce de persuader le lecteur en sollicitant ses facultés d'imagination.

Par ailleurs, à une époque où les hommes se sentaient environnés de « surnaturel »¹⁸, les exigences d'une médecine rationnelle n'étaient pas pour Galien incompatibles avec des préoccupations mystiques¹⁹. Le discours en deçà de la *ratio*, en particulier, permet au médecin de faire émerger des vérités qui sont scientifiquement indémonstrables. L'unité du biologique et du végétal, qui sous-tend le raisonnement de celui-ci, conduit la pensée à s'approcher des mystères de la Nature. Ainsi, la recherche médicale dépasse le cadre strictement rationnel : en s'efforçant de comprendre les mécanismes et les forces de la Nature et en accomplissant de ce fait une œuvre qui, portée par un *τέλος* implicite, est orientée vers un au-delà de la raison, Galien célèbre, tel un prêtre, la sagesse et l'art du Démiurge.

18 A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley et Los Angeles, 1954, chap. 6. Réédité in Aelius Aristide, *Discours sacré*, Paris, Macula, 1986, pp. 23 s.

19 Cf. Véronique Boudon, « Galien et le sacré », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1988, pp. 327-337.

DES DESCRIPTIONS DE GALIEN À UNE EXPLICATION MÉDIÉVALE DES MÉCANISMES DE L'OUBLI

Antoine DRIZENKO
Université de Lille 2

Sous la forme d'un parcours émaillé de citations, nous tenterons d'établir que c'est essentiellement à partir des écrits de Galien que les médecins arabes du moyen âge ont imaginé une explication des mécanismes de la mémoire. A travers la traduction en latin de leurs œuvres, ce modèle a gagné l'occident dès le XII^e siècle.

Dans le *De locis affectis*, Galien se met lui-même en scène à la recherche de la localisation des fonctions mnésiques. A cette occasion, il reproche très vivement à Archigène son incohérence :

Je me trouvai une fois dans la nécessité de rendre la mémoire à un individu qui l'avait perdue [...]. Je tâchai de découvrir d'abord quel était le lieu affecté sur lequel je devais appliquer les remèdes dits topiques [...], je pensai que le lieu affecté était le même que celui qui renferme en lui ce qu'on appelle l'âme dirigeante [...]. J'appris qu'Archigène avait écrit un livre où il donne les moyens de guérir les lésions de la mémoire, et je courus immédiatement [...] dans l'intention de me procurer ce livre [...]. Je croyais que ce lieu indiqué par lui n'était pas autre que le cœur, l'opinion de son école étant que l'âme dirigeante y est enfermée [...]. Je vais dire ce qu'il m'advint [...], après avoir transcrit les premières phrases du livre dans lequel Archigène a décrit l'absence de mémoire, ou l'oubli, ou la perte, ou la lésion de la mémoire [...] « je crois qu'il est à propos d'employer les irrigations, les fomentations de tout le corps, de raser la tête, d'appliquer des ventouses [...] ». Quel raisonnement plausible, ô Archigène, peut nous persuader de porter nos efforts vers la tête en négligeant le cœur, quand la mémoire est une de ses opérations innées, et la perte de la mémoire l'affection de la fonction elle-même [...] ? Une application de ventouses à la tête rétablira-t-elle la mémoire ? En vertu de quel raisonnement as-tu conseillé ces remèdes [...] ?

Archigène aurait donc dû commencer par dire d'une certaine façon : puisque l'affection de la tête est froide et humide, le point capital du traitement [...] est

de réchauffer, et de sécher [...]. Il vient offrir des médicaments desséchants et échauffants, sans avoir démontré nulle part que la perte de la mémoire résulte du froid et de l'humide. Et qui ne s'irriterait en le voyant accabler la tête de tant de remèdes, quand [selon lui] c'est une autre partie (le cœur) qui est affectée ?

Des lieux affectés, III, 5 ; traduction de Ch. Daremberg, in : *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, Paris, Baillière, Paris, 1856, tome II, pages 548-551.

Dans ses ouvrages consacrés à l'anatomie, Galien confirme l'encéphale dans son rôle de siège des facultés de l'âme. Il décrit les ventricules et leurs communications, dans lesquels il loge le pneuma. Dans le *De usu partium*, il choisit entre deux modèles de régulation du flux de ce pneuma dans les cavités du l'encéphale :

Revenant aux parties qui viennent après le ventricule moyen, considérons le corps situé à l'entrée du canal, corps qui relie ce ventricule au cervelet, appelé conarium (*glande pinéale*) par ceux qui s'occupent de dissections, et cherchons en vue de quelle utilité ce corps a été créé. Par sa substance c'est une glande ; par sa figure, il est très semblable à une pomme de pin, d'où lui vient son nom. Quelques-uns pensent que son utilité est la même que celle du pylore. Ils disent que le pylore est une glande et qu'il empêche l'aliment de passer de l'estomac dans l'intestin grêle avant d'être élaboré. Ils prétendent que le conarium, situé à l'entrée du canal qui du ventricule moyen transmet le pneuma dans le ventricule du cervelet, est le surveillant et comme l'économe qui décide de la quantité de pneuma qui doit être transmis. Pour moi, j'ai dit précédemment quelle opinion il faut avoir sur le pylore de l'estomac. Quant à cette glande conoïde qui ressemble à une pomme de pin et qui remplit la bifurcation de la grande veine, d'où dérivent presque tous les plexus choroïdes des ventricules antérieurs, je crois qu'elle existe en vue de la même utilité que les glandes chargées de consolider les bifurcations des veines [...]. Mais penser que le conarium règle le passage de l'esprit, c'est méconnaître la fonction de l'apophyse vermiciforme (*vermis inférieur du cervelet*), et attribuer à une glande plus d'importance qu'il n'est juste. En effet, si elle faisait partie de l'encéphale même, comme le pylore fait partie de l'estomac, elle pourrait, obéissant aux contractions et aux dilatations de cet encéphale, en vertu de sa position favorable, ouvrir et fermer tour à tour le conduit. Comme cette glande, au contraire, ne fait en aucune façon partie de l'encéphale, et n'est pas rattachée à l'intérieur du ventricule, mais qu'elle s'y attache extérieurement, comment pourrait-elle avoir une action si puissante sur le conduit quand elle ne se meut pas par elle-même ? Qui empêche, dira-t-on peut-être, qu'elle n'ait un mouvement propre ? Une seule chose : c'est qu'à ce compte, la glande tiendrait à nos yeux le rang d'encéphale, et que l'encéphale lui-même serait seulement un corps divisé par de nombreux canaux comme une organe propre à obéir à celui qui naturellement peut se mouvoir [...].

Quand on imagine, en effet, qu'il doit nécessairement exister près du canal du cerveau une partie propre à surveiller et à régler l'entrée de l'esprit ; cette partie qu'on peut découvrir, ce n'est pas le conarium, mais cette apophyse semblable à un ver qui s'étend dans tout le conduit. Les anatomistes habiles lui donnant un nom tiré de sa seule figure, l'appellent apophyse vermiculaire.

Utilité des parties du corps, VIII, 14 ; traduction de Ch. Daremberg, in : *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, Baillière, Paris, 1854, tome I, pages 564-566.

Cet extrait appelle quelques commentaires. Observons d'abord, la comparaison qui s'établit entre l'encéphale et le tube digestif. On peut tenter d'en donner une explication : lors des plaies du crâne, le cerveau qui gonfle en raison de l'œdème qui s'installe après un traumatisme, va faire issue hors du crâne, d'une façon semblable à ce qui se passe lorsque les intestins sortent par une blessure abdominale. Non seulement l'aspect contourné des circonvolutions cérébrales est analogue à celui des anses digestives, mais encore, les pulsations cardiaques, transmises par les artères vont imprimer au cerveau des mouvements qui seront comparés à ceux du péristaltisme intestinal. En l'absence d'une théorie de la circulation du sang, le rapprochement entre l'action du cœur et ses effets sur le cerveau n'est pas possible. Dès lors une conclusion s'impose : le cerveau est l'artisan de ses propres mouvements. En effet, s'il s'agit de l'organe des facultés de l'âme, il ne peut pas être gouverné ordinairement par un autre organe, au risque de perdre sa prééminence.

En second lieu, les dissections que les anciens ont pu mener, ont été faites sur des pièces non fixées, c'est à dire non embaumées. Cette pratique a eu des conséquences fâcheuses sur la description du cerveau. De fait, un cerveau non fixé est particulièrement flasque et fragile au toucher, presque friable. Il est aisé de le déformer, de créer des passages par effraction sans s'en apercevoir. De plus, la technique d'abord de l'encéphale pratiquée par Galien va de la région de la voûte du crâne à celle de la base, l'existence de structures solides interposées entre des structures molles, comme par exemple la tente du cervelet, peut inciter à des gestes nécessairement plus appuyés qui ne sont pas sans retentissement sur l'intégrité des structures de voisinage. Pour ces différentes raisons, on peut très bien s'expliquer les constatations dont Galien rend compte dans ses écrits.

Enfin, il convient de préciser d'une part, que la communication que Galien décrit entre le ventricule moyen (le 3^e ventricule des modernes) et le ventricule du cervelet (le 4^e ventricule) n'est pas comme nous l'attendons l'aqueduc du mésencéphale (dit de Sylvius) des modernes. En effet, dans les *Administrationes anatomicae*, à la fin du texte grec conservé, Galien situe cette communication entre les tubercules quadrijumeaux (collicules) et non pas en profondeur dans le mésencéphale. C'est vraisemblablement à la suite d'un artéfact du à une manœuvre de dissection que le voile médullaire supérieur ayant été déchiré, cette communication s'est établie. Cela étant, on peut admettre d'autre part, que la structure anatomique décrite sous l'appellation d'apophyse vermiculaire par Galien corresponde à un ensemble d'éléments que nous désignons actuellement sous l'appellation de lingula et de lobe central du vermis supérieur, ainsi que d'uvule et de nodule du vermis inférieur du cervelet.

Les descriptions de Galien telles qu'elles nous sont parvenues ne permettent pas d'attribuer à la fonction mnésique un siège précis dans l'encéphale. Tout au plus, le récit qu'il nous donne de certains cas cliniques nous rend-il compte de la possibilité d'atteintes isolées des fonctions de l'âme.

On trouve chez Saint Hippolyte de Rome (ca. 170-235), dans la *Réfutation de toutes les hérésies* deux passages au livre IV, ch. 51 ; édité par Miroslav Marcovich, Berlin, De Gruyter, 1986, p. 139 et au livre V, ch. 12 ; Marcovich, p. 187, une description analogue à celle de Galien qui privilégie toutefois le rôle de la glande pinéale et établit une continuité entre les vaisseaux artériels de cette région de l'encéphale et ceux des organes génitaux, disposition censée rendre compte d'une correspondance entre ces deux structures.

La théorie de la localisation des fonctions de l'âme, et en particulier de la mémoire dans les ventricules remonte semble-t-il à l'historien-philosophe Posidonius (II^e siècle avant J. C.). Si du moins, il faut en croire le témoignage tardif (VI^e siècle) d'Aetius d'Amide au livre VI, chap. 2, *Aetii Amideni Libri medicinales V-VIII*, Leipzig, B. G. Teubner, 1950.

Némésius d'Emèse (ca. 350-420) confirme cette localisation :

L'organe de la mémoire est le ventricule postérieur du cerveau, et l'esprit vital qu'il contient.

De la nature de l'homme, traduction de M. J. B. Thibault, Paris, Hachette, 1844, page 123, voir pour le texte grec l'édition de Morani : *Nemesii Emeseni De natura hominis*, Leipzig, B. G. Teubner, 1987.

La prochaine étape de ce cheminement des idées concernant la mémoire sera arabe. Cette fois, les éléments des descriptions grecques seront repris mais aussi modifiés et complétés par les auteurs. En l'absence d'éditions critiques que ce soit en arabe ou en latin, nous citerons par commodité ces auteurs dans les traductions latines médiévales telles qu'elles ont été publiées à la renaissance. C'est d'ailleurs par leur intermédiaire que se fera la réintroduction d'une partie du savoir de l'antiquité en occident, leur rôle sera à plus d'un titre déterminant.

Voyons pour commencer la partie anatomique des ouvrages de trois savants que nous présenterons chronologiquement. Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariyya Al-Razi (ca. 865-ca. 925), est connu en occident sous le nom de Rhazès. Le livre d'Almansour comprend 10 sections, la première est consacrée à l'anatomie. Nous en extrayons l'extrait suivant :

Cerebrum vero est solidum, sed quasdam habet concavitates, quae ipsius dicuntur uentriculi, & sunt secundum Galenum quatuor, inter quos & quidam reperiuntur transitus, quibus ab uno in alium perueniri possit, quorum duo in anteriori cerebri parte statuuntur, & unus in medio, alius autem in occipito sicutur, quorum haec est figura. Vtique apud istos transitus, quaedam reperiuntur partes aptas habentens figuras ad hoc, ut aperiat eos aliquando, & aliquando claudat. Duo quoque habet ad ditamenta à duobus anterioribus uentriculis exorta, quae mammillarum capitibus similia, ad os, quod assimilatur colatorio, tendunt, quibus sensus, qui aequalibus in loco cranei ubi nares figuntur, positum est.

Abubetri Rhazae maomethi ... opera exquisitoria ... Per Gerardum Toletanum ... latinitate donata ... Bâle, In officina Henrichi Petri, [1544]. Page 21, Ad Mansorem liber I, cap. VII.

Voici la version française que De Koning donne d'après le passage correspondant en arabe :

L'encéphale n'est pas massif, mais possède des cavités qui selon l'opinion de Galien sont au nombre de quatre. Elles communiquent les unes avec les autres et s'appellent les ventricules de l'encéphale. Deux de ces ventricules se trouvent dans la partie antérieure de l'encéphale (*ventricules latéraux*), un au milieu (*v. moyen*), et une [*sic !*] autre dans la partie postérieure de l'encéphale (*quatrième ventricule*), d'après cette figure.

Près de ces conduits [*c'-a-d. les communications entre les ventricules*] il y a des corps formés d'une manière convenable pour fermer les conduits en certains moments, et pour les ouvrir en d'autres.

Traduction d'après l'arabe (*Rhazès, Dix livres à Almonsor, livre I, chap. 7*), in : *Trois traités d'anatomie arabes*, P. De Koning, Leide, E. J. Brill, 1903, pages 47-49.

Nous devons à *Ali Ben Al-Abbas Ibn Al-Madjusi*, dit *Haly Abbas le mage* (?-ca. 995) *le livre royal* ou *Kitab al-Malaki* en 20 sections (10 pour la partie théorique, 10 pour la pratique). Voici la traduction d'après l'arabe de De Koning :

Dans l'encéphale il y a trois cavités, nommées ventricules ; il y a deux cavités dans la partie antérieure de l'encéphale, nommées les ventricules antérieurs (*latéraux*) et par lesquelles a lieu l'aspiration, l'expiration et l'exsufflation de l'air dans l'encéphale [...]. L'encéphale présente une cavité dans sa partie postérieure, nommée le ventricule postérieur (*quatrième ventricule des modernes*). C'est à ce ventricule qu'arrive le pneuma psychique des deux ventricules antérieurs, après être changé et modifié d'une certaine manière. Entre les deux cavités il y a un canal qui parvient [*des ventricules antérieurs au ventricule postérieur*] et par lequel passe le pneuma psychique des ventricules antérieurs au ventricule postérieur [...]. Près du commencement de ce canal, là où il touche au premier ventricule (*lisez ventricule moyen*), se trouve un corps de l'espèce des glandes, dont la forme ressemble à celle d'une pomme de pin (*glande pinéale*) et qui est nécessaire pour remplir l'interstice entre les branches de la veine dont est tissé le réseau (*toile choroïdienne*). Cette glande s'avance avec ces veines tant qu'elles sont suspendues, mais quand elles s'appuient sur la substance du cerveau, la glande se termine au commencement de l'endroit où elles s'appuient, et ne dépasse pas cet endroit. A l'intérieur de ce canal est une éminence qui s'étend dans la longueur du canal et s'appelle le ver (*éminence vermiculaire du cervelet*). Sa forme ressemble à celle d'un grand ver dont l'une des extrémités commence derrière la glande qui ressemble à une pomme de pin, tandis que l'autre extrémité aboutit au commencement du ventricule postérieur. A l'intérieur de ce canal se trouvent, des deux côtés, au-dessous du ver, deux éminences qui naissent du cerveau ; elles sont oblongues, réunies l'une à l'autre, ressemblent aux deux cuisses de l'homme quand elles sont rapprochées l'une de l'autre, et s'appellent les deux fesses (*γλοῦττα de Galien ; tubercules quadrijumeaux...*) [...]. Le canal s'ouvre dans la même proportion que le ver se contracte, parce que le ver, en se contractant et reculant en arrière, se ramasse et se raccourcit dans la longueur, tandis qu'il augmente dans la largeur et s'arrondit, de sorte qu'il devient égal à une sphère. Pour cette raison l'ouverture du canal sera peu considérable quand la contraction du ver est restreinte, tandis qu'elle sera considérable quand la contraction du ver est grande. Le ver est rattaché à la surface supérieure des fesses par deux ligaments que les anatomistes appellent des tendons. Cela est nécessaire pour

que le ver ne quitte pas sa place par suite de ses mouvements nombreux [...]. L'utilité de ce ver consiste à boucher le canal qui se trouve entre le ventricule moyen et le ventricule postérieur, afin que, si quelque chose du pneuma est entré dans le ventricule postérieur elle soit empêchée d'en sortir, tandis que le canal est ouvert quand le pneuma se rend à ce ventricule.

Livre royal par Ali ibn al-Abbas, *troisième section de la première partie*, in : *Trois traités d'anatomie arabes*, P. De Koning, Leide, E. J. Brill, 1903, pages 281-287.

Voilà en troisième lieu la description d'Abû'Alî Al-Husayn Ibn Abdallâh Ibn Sinâ (980-1037), plus connu sous le nom d'Avicenne :

Cerebrum praeterea in longitudine sua tres habet ventres, et sic uniusquisque venter in sui latitudine duas habet partes. Et anterior quidem pars sensibilis est separationis in duas partes dextram et sinistram, et hec pars iuvat ad odoratum et ad expulsionem superfluitatum cum sternutatione : et ad partiendum plurimum spiritus sensibilis : et ad operationes vitutum formatiuarum que sunt de virtutibus apprehensionis interioris. Venter autem postremus est etiam magnus : quoniam ipse implet magni membri vacuitatem : et quoniam est principium magne rei : scilicet nucce : et ex eo partitur plurimum spiritus motiui : et illic quidem sunt virtutis seruativae operationes : sed tamen est minor anteriore : immo cuiusque duorum ventrium anterioris : et cum hoc minoratur gradatim usque ad nuccam : et inspissatur usque ad duritiem. Medius autem venter est sicut transitus a parte anteriore ad partem posteriorem, et est sicut deilix situs inter eos, et ipse quidem propter illud magnificatur et elongatur : quoniam est reddens de magno ad magnum : et per ipsum continuatur spiritus anterior cum spiritu posteriore et pervenit ad amplitudinem curvitarum memorialium predictarum*, une glose marginale a : dhelizi medareb, id est sicut spatium intermedians.*

Canon d'Avicenne, traduction de Gérard de Crémone, édition de 1507, fol. 165 v. (ed. facsimile, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1998).

De Koning donne la traduction française du passage correspondant de l'arabe :

L'encéphale présente longitudinalement trois ventricules ; Bien que chaque ventricule présente transversalement deux parties, la partie antérieure [*seulement*] est divisée manifestement en deux parties, l'une à droite, l'autre à gauche (*ventricules latéraux des modernes*). Cette partie sert à aspirer l'air, à éloigner les superfluités par l'éternuement, à distribuer la plus grande partie du pneuma percepteur, et à opérer les facultés formatives (*formation des idées*) qui font partie des facultés de la perception intérieure.

Le ventricule postérieur (*4^e ventricule des modernes*) est aussi grand, parce qu'il remplit la cavité d'une partie considérable et parce qu'il est l'origine d'un grand organe, c'est à dire de la moelle épinière. De ce ventricule se distribue la plus grande partie du pneuma moteur, et dans ce ventricule ont lieu les opérations des facultés rétentes (*mémoire*) ; mais il est plus petit que le ventricule antérieur, ou plutôt que chacun des deux ventricules antérieurs (*latéraux*), et en outre il devient graduellement plus petit vers la moelle épinière et s'épaissit peu à peu jusqu'à la dureté.

Le ventricule moyen (*3^e ventricule ou ventricule moyen des modernes*) est comme un passage qui mène de la partie antérieure à la partie postérieure et

comme un corridor établi entre elles. Il a été fait grand et long, parce qu'il mène d'une partie grande à une autre partie grande. Par ce passage la pneuma antérieur parvient au pneuma postérieur et c'est par lui que passent les choses destinées à être retenues par la mémoire.

Traduction d'après l'arabe (Avicenne, *Canon livre troisième, De l'encéphale*), in : *Trois traités d'anatomie arabes*, P. De Koning, Leide, E. J. Brill, 1903, page 652.

Rhazès, Ali Abbas et Avicenne reprennent pour l'essentiel les descriptions de Galien. Quista Ibn Luqa al-Ba'Labakki (864-923), appelé également Constabulus ou Costa ben Luca par les occidentaux enrichit les notions classiques de nombreuses extrapolations et d'interprétations personnelles des mécanismes.

Cerebrum dividitur in duas divisiones, quarum una est anterior, quae est major; et altera, quae est posterior; et in illa anteriori sunt duo ventriculi habentes introitum ad commune spatium, quod est in medio cerebri. In posteriori vero est unus ventriculus faciens iter ad supradictum spatium, quod est commune utriusque ventriculis, qui sunt in anteriori parte cerebri. Pulsus ergo subtiles, qui mittuntur a reti, quod est sub cerebro, ad anteriora cerebri cum pervenerint, ad illum ventriculum, qui est incerebro anteriori, perducunt spiritum vitalem, qui, inde transiens ad alterum ventriculum, fit ibi subtilior et purgatur atque aptatur ad recipiendum virtutem animae, et haec fit ei quasi digesto et converso in spiritum subtiliorem atque clariorem. Deinde transit ab ipsis ventriculis de spatio in spatium in ventriculum posteriorem per ipsum meatum, quo vadit a communi spatio, quod est in medio cerebri, ad priorem.

Et in ipso transitu et meatu i. e. in ipso introitu, per quem vadit spiritus, habetur quoddam spatium et quaedam particula de corpore cerebri, similis vermi, quae elevatur et deponitur in ipso itinere. Cumque fuerit haec particula elevata, aperitur foramen, quod est inter commune spatium, quod jungit ventriculorum, et inter ventriculum posterioris cerebri; cum vero deposita fuerit, clauditur. Cum ergo apertum fuerit foramen, transit spiritus de anteriori cerebro ad posterius, et hoc non fit nisi cum necesse fuerit recordari alicujus rei, quae tradita est oblivioni in tempore, quo fit cogitatio de praeteritis. Si vero foramen apertum non fuerit, nec transierit spiritus ad posterius cerebrum, nec recordatur homo, nec aderit ei responsio eorum, de quibus interrogatur. Illa vero apertio foraminis, quae fit per elevationem illius corporis, quod assimilatur vermi, est diversa in hominibus in celeritate et tarditate. Fit enim haec in quibusdam tardius, et ideo fiunt tardae memoriae et tardi ad respondendum multum cogitantes. Et ideo accidit ei, qui vult recordari alicujus rei, ut caput suum valde mergat et inclinando retro vertat et immotis oculis sursum aspiciat, ut haec positio vel figura fiat ei auxiliatrix ad aperiendum foramen praedictum, et ut ipsum corpus vermile possit sursum elevari.

Intellectus vero et cogitatio et providentia et cognitio fit per spiritum, qui est in ventriculo, qui participatur illis duobus ventriculis, qui sunt in anteriori cerebro. Cum ergo aliquis homo cogitaverit vel aliquid providerit, necesse est, ut meatus, id est iter et foramen, quod est inter commune spatium, quod jungitur illis duobus ventriculis, qui sunt in anteriori parte capitis, et ventriculorum, quod est in communi spatio, possit facere ibi moras, ut confortetur et ut fiat hoc ei augmentum fortitudinis ad cogitandum et intelligendum. Eo ideo accidit ei, qui cogitat, caput mergere ad terram et multum aspicere eum, et

incurvare, quasi scriberet aliquam scripturam et describeret in ea aliquas figuras, ut fiat ei hoc quasi auxilium ad deponendum illud corpus, quod diximus esse simile vermiculo, super foramen illius decursus, per quem transit spiritus ad posteriora capitis.

Costa-Ben-Lucae De differentia animae et spiritus liber ex arabico in latinum translatus a Johanne Hispalensi. Ed. C. S. Barach, Innsbruck, Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 1878 (Bibliotheca Philosophorum Mediae Aetatis, 3), pages 124-126.

Ce texte de Costa ben Luca été traduit en latin dès le XII^e siècle par Jean d'Espagne (ou de Séville) et assez largement diffusé, au point qu'on a cru longtemps à l'existence d'autres traductions que celle de Jean de Séville. José Martinez Gazquez et Anna Maranini ont prouvé qu'il n'en était rien. Les erreurs de copistes, les gloses et les omissions rendent compte des différentes versions. Le succès du *De differentia animae et spiritus* fut rapide et prolongé : rapide car dès avant le milieu du XII^e siècle Guillaume de Conches s'en inspirait pour le passage suivant de son *Dragmaticon* :

In capite sunt tres cellulae : una in prora, altera in puppe, tertia in medio. Prima vero cellula dicitur phantastica, id est visualis : in ea enim anima videt et intellegit : hujus cellulae cerebrum calidum et siccum est, ut cum calore sicco, cujus est attrahere, formas et colores exteriorum sibi attrahat ; media cellula dicitur logistica, i. e. rationalis : in ea enim res visas discernit anima [...] postrema cellula dicitur memorialis, quia in ea exercet anima memoriam ; quod enim anima per primam cellulam attraxit, in media discernit : per quoddam foramen, quod est inter mediam et postremam cellulam, ad postremam cellulam transmittit. Hoc foramen caruncula quaedam similis capiti vel papillae uberis mulieris obstruit ; cum vero anima vult aliquid novum memoriae commendare, vel vetus ad memoriam revocare, removet se illa caruncula et aperitur foramen, quo aperto anima discurrit, donec rerum species revocatur : et ne exeant, obstruitur iterum foramen hujus cellulae seu cerebelli, quod est frigidum et siccum [...].

Guillaume de Conches, *Dragmaticon*, édition de Gratarolus, Strasbourg, 1576, pages 276-277 ; on peut aussi consulter : Guillelmi de Conchis Opera omnia, Tomus I, *Dragmaticon philosophiae/cura et studio I. Ronca* ; *Summa de philosophia in vulgari/cura et studio, L. Badia, J. Pujol, Turnhout, Brepols, 1997, Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis* ; 152.

C'est probablement en raison d'une confusion persistante entre Costa ben Luca et Constantin l'Africain, appelés tous deux Constantinus, que le texte de Costa ben Luca est repris dans les œuvres de Constantin l'Africain éditées par Henri Pierre, Bâle, 1536, pages 308-317, sous le titre : *Constantini africani medici, De animae & spiritus discrimine liber, ut quoddam uolunt.*

Sous le nom de Constantin l'Africain, on trouve à la fin de l'édition imprimée par Barthélemy Trot à Lyon en 1515 des œuvres d'Isaac Israëli (ca. 855-955), un court traité intitulé *De Oblivione*. Gerrit Bos a montré qu'il s'agissait de la traduction d'un ouvrage d'Ibn al-Jazzar (?-980) dont il a donné l'édition en arabe et en Hébreux avec la traduction anglaise récemment : G. Bos : *Ibn al-Jazzar on Forgetfulness and Its Treatment*, London, The Royal Asiatic

Society of Great Britain and Ireland, 1995. Charles Burnett a donné de son côté une édition critique du texte de la traduction latine dans : C. Burnett, D. Jacquot : *Constantine the African and Ali ibn al-Abbas al-Magusi : The Pantegni and Related Texts*, Leiden, E. J. Brill., pages 244-232.

Le succès rencontré par les différents textes que nous avons regroupés se comprend assez aisément. D'une part, en raison du caractère ancien et de la transmission continue sous la signature de savants prestigieux des éléments de la composante anatomique, d'autre part du fait de l'explication apparemment « scientifique » fournie à des comportements et des attitudes humaines adoptés par de très nombreuses personnes.

**TEXTES PHILOSOPHIQUES
ET RHÉTORIQUES**

ÁLOGON, EÚLOGON, ANALOGÔS CHEZ DEUX PHILOSOPHES MÉDIO-PLATONICIENS : PLUTARQUE ET THÉON DE SMYRNE

Joëlle DELATTRE
HALMA – UMR CNRS 8142
Université Charles-de-Gaulle – Lille 3

« **D**éraisonnable, raisonnable ou vraisemblable, d'une manière proportionnelle... ».

Pourquoi rapprocher ces trois termes grecs, et tout particulièrement chez deux auteurs médio-platoniciens, Plutarque et Théon de Smyrne, commentateurs des écrits de Platon au II^e siècle de notre ère, c'est-à-dire près de cinq siècles après leur publication ?

Pour expliciter un peu l'intention de notre propos, un sous-titre plus développé de notre étude aurait pu être : « Du recours au lien de *proportionnalité*, comme à une solution *raisonnable*, c'est-à-dire un peu plus que simplement vraisemblable, contre toutes les supputations et superstitions, folles, excentriques et *déraisonnables*, sources d'angoisses et de tourments pour les êtres humains ».

Un bref passage de la *Création de l'âme dans le Timée*, de Plutarque oppose les deux termes grecs *álogon* et *eúlogon* dans un contexte dont nous allons approfondir l'analyse et l'interprétation en nous référant à quelques passages parallèles de la partie II *Sur la Musique* du traité de Théon de Smyrne, *Ce qui est utile du point de vue scientifique pour lire Platon*. Comme ces deux auteurs commentent en réalité les mêmes pages du *Timée* de Platon, nous nous reporterons aussi au texte source. Ensuite, en cherchant à dépasser une opposition peut-être réductrice entre les deux concepts, entendus simplement comme le « déraisonnable » et le « vraisemblable », nous essaierons de dégager les enjeux épistémologiques et philosophiques de la recherche du « bon rapport », précisément avec le lien ou la relation de proportionnalité. Jamblique d'une part, et Aristote de l'autre, nous aideront alors à compléter notre interprétation.

Un problème d'arithmétique et d'harmonie à la fois

Plongeons nous sans autre forme de procès dans le texte de Plutarque (1020 C-D) :

Eudoros, suivant Crantor, a donc pris pour premier nombre 384, qui est le produit de la multiplication de 6 par 64 ; et le nombre 64, ils l'avaient retenu parce qu'il avait le nombre 72 comme *épopde*¹. Or², il est plus en accord avec ce que dit Platon³ de poser comme point de départ la moitié : en effet, le *leïmma* de cet intervalle aura le rapport numérique des *épopdes* mentionnés par Platon, à savoir 256 sur 243, si l'on pose 192 en premier. Mais, si on pose en premier son double, le *leïmma*, tout en gardant le même rapport, aura des nombres doubles, à quoi correspondent 512 sur 486 ; en effet, si 256 est *épitrite* de 192, 512 l'est de 384. Aussi **l'élévation à ce nombre n'est-elle pas déraisonnable**, au contraire même, pour Crantor et ses disciples, **elle fournit la solution raisonnable**⁴ ; en effet, 64 est à la fois un cube formé par un premier carré $[(2^2)^3]$ et un carré formé par un premier cube $[(2^3)^2]$; multiplié, d'autre part, par 3, qui est le premier impair, le premier nombre triangulaire, le premier nombre parfait et le premier *hémiole*⁵, il produit 192, qui a lui aussi un *épopde*⁶.

Pour saisir ce que Plutarque entend ici par « déraisonnable », *álogon*, et par « raisonnable », *eúlogon*, il convient de comprendre d'abord à quoi s'appliquent les nombres et les rapports de nombres dont il parle. Le problème

1 Nous avons pris le parti de ne pas traduire les termes grecs qui n'ont plus de correspondant en arithmétique aujourd'hui. L'*hémiole* signifie « qui dépasse d'une moitié » (comme 3/2), l'*épitrite*, « qui dépasse d'un tiers » (comme 4/3), et l'*épopde*, « qui dépasse d'un huitième » (comme 9/8).

2 La traduction latine ajoute à la fin de la phrase précédente : « et que, de son côté, celui-ci a 81 comme *épopde* ». Le rapport 81/64 est précisément appelé « *épopde d'épopde* » par Théon de Smyrne (II 67), en effet, il correspond à l'élévation au carré de l'*épopde* fondamental $(9/8)^2$, tandis que 81/72 correspond au produit de ses deux termes par 9 (premier cube triple), et 72/64 au produit de ses deux termes par 8 (premier cube double).

3 *Timée* 36a. Nous proposons de traduire ainsi le texte de Platon : « *Comme des intervalles hémioles, épitrites et épopdes naissent de ces liens dans les intervalles précédents, le dieu a rempli tous les intervalles épitrites au moyen de l'intervalle de l'épopde, laissant une fraction de chacun d'eux ; cet intervalle laissé de la fraction contient les termes d'un rapport numérique, celui de 256 à 243* ». Nous voudrions montrer que les liens *desmôn* dont il est question ici ont été interprétés comme des relations de proportionnalité. Voir *Epinomis* 991e, cité plus loin, où il est dit que tous les savoirs mathématiques offrent à celui qui les apprend avec méthode une proportion unique, et manifestent « par nature un lien unique ». Voir aussi, concernant l'importance prise par le concept platonicien de « lien » : P.-M. Schuhl, ΔΕΣΜΟΣ, in : *Mélanges de philosophie grecque à Mgr Diès*, éd. Vrin, Paris, 1956.

4 Ou la solution vraisemblablement la meilleure, *eúlogon* (ce qui revient à dire aussi le bon rapport numérique, celui qui s'approche le plus de la proportion idéale). Καὶ οὐκ ἄλογος ἢ ἐπὶ τοῦτον ἀναγωγή τὸν ἀριθμὸν, ἀλλὰ καὶ τοῖς περὶ τὸν Κραντόρα παρασχούσα τὸ εὐλογον.

5 Le nombre 3 dépasse le nombre 2 de sa moitié, et il est le premier dans la série de tous les nombres à le faire.

6 216 est dans un rapport *épopde* avec 192, comme 64 a 72 pour *épopde*.

à résoudre et auquel le texte prétend chercher à apporter une solution, est celui dont Platon développe la solution démiurgique dans le *Timée* ; il est à la fois arithmétique et harmonique. *Intercaler des nombres « consonants »⁷ entre les sept termes entiers des rapports principaux* (à savoir en partant de la monade, les rapports double, triple, puis les rapports carré et cube des double et triple)⁸. Pour cela, il fallait répartir entre eux, comme Platon invitait ses lecteurs à le faire, des parts du mélange numérique – le mélange à partir duquel le démiurge constitue l'âme du monde, dans le *Timée* –, c'est-à-dire autant de portions du mélange que nécessaire jusqu'à son épuisement⁹. Ce sont les nouveaux rapports (ou parts de mélange) que l'on qualifie de « plus une moitié » *hémiole* et de « plus un tiers » *épitrite*, ce dernier se complétant lui-même chaque fois par deux rapports de « plus un huitième » *épogde*, augmentés d'un certain « reste » ou *leïmma*, le rapport de 256 à 243¹⁰.

Or, ces derniers rapports, tels que les ont, semble-t-il, définis les Pythagoriciens, n'étaient pas simplement arithmétiques : l'*épitrite* 4/3 et l'*hémiole* 3/2 correspondaient aussi aux intervalles musicaux fondamentaux que sont la quarte et la quinte. L'*épogde* 9/8 correspondait à l'intervalle d'un ton, écart précisément entre l'intervalle de la quarte et celui de la quinte. En harmonie musicale aujourd'hui, on considère que la quarte dite « juste » se compose de deux tons et d'un reste que, dans la gamme tempérée, on assimile à un demi-ton. Quant à la quinte « juste », dans la gamme tempérée d'aujourd'hui, elle correspond à trois tons et un reste d'un demi-ton. Ces deux intervalles se complètent, dans la gamme tempérée, pour former une octave « juste » composée de cinq tons et deux demi-tons. Or, dans l'octave platonicienne, correspondant au rapport double¹¹, on trouvait aussi une quarte et une quinte, c'est-à-dire deux tons et un *leïmma*, puis trois tons et un *leïmma*, ou encore cinq tons et deux *leïmma*, dont nous avons montré ailleurs¹² qu'ils n'étaient sans doute pas équivalents.

La recherche platonicienne de la proportion géométrique

Relisons, étape par étape, dans la traduction qu'a donnée Luc Brisson, les lignes où Platon a décrit le calcul et le partage démiurgique :

7 Art du vrai musicien, selon Platon, cf. *République*, VII 531c.

8 1, 2, 3, 4 (2²), 8 (2³), 9 (3²) et 27 (3³) sont rappelés par Théon de Smyrne (H. 96, 5-8) comme étant « les sept nombres », tels que $1 + 2 + 3 + 4 + 8 + 9 = 27$, avec lesquels le démiurge platonicien structure l'âme du monde dans le *Timée* (H. 103, 16-18).

9 Cf. *Timée* 35b-36b, trad. Luc Brisson, pp. 124-125.

10 Ces deux nombres pouvant encore s'écrire : $3 \times (3^2)^2 (= 243)$ et $2^2 \times (2^3)^2 (= 256)$, sont composés conformément à la remarque de Platon, d'un savant mélange de 2 et de 3.

11 $4/3 \times 3/2 = 4/2$ un rapport double. En même temps, $3/2 : 4/3 = 9/8$ un rapport de « plus un huitième » *épogde*.

12 Cf. J. Delattre, « Théon de Smyrne : modèles mécaniques en astronomie », in : *Sciences exactes et appliquées à Alexandrie*, G. Argoud et J.-Y. Guillaumin, Centre Jean-Palmerie, P.U. de Saint-Étienne, en particulier, pp. 380-387.

Il se mit donc à faire le partage que voici. D'abord, il retrancha une seule part sur le tout ; après celle-ci, il en retrancha une seconde, double de la première ; et encore une troisième qui, valant une fois et demie la seconde, était le triple de la première ; une quatrième, double de la seconde ; une cinquième, triple de la troisième ; une sixième valant huit fois la première ; et une septième valant vingt-sept fois la première.

Telle est la première partition du mélange. Elle est formulée, on le voit, en termes de rapports (en particulier de rapports double et triple, comme nous l'avons déjà dit, sauf pour les deux dernières parts qui ont des valeurs cubiques)¹³, en tout cas, elle n'est pas donnée simplement en nombres entiers cardinaux, comme la représentation traditionnelle selon le *lambda* pourrait le laisser croire.

$$\begin{array}{ccc} & & 1 \\ & & 2 \quad 3 \\ & 4 & \quad 9 \\ 8 & & \quad 27 \end{array}$$

« Après quoi, continue Platon, il combla les intervalles doubles et triples, en détachant encore des morceaux du mélange initial et, en les intercalant entre les premières [parts], de façon qu'il y ait dans chaque intervalle deux médiétés, la première surpassant l'un des extrêmes tout en étant surpassée par l'autre d'une même fraction de chacun d'eux¹⁴, et la seconde surpassant l'un des extrêmes d'un nombre égal à celui dont elle est elle-même surpassée¹⁵.

De ces relations naquirent, dans les intervalles ci-dessus mentionnés, des intervalles nouveaux de plus un demi, plus un tiers et plus un huitième ».

Ainsi, c'est le calcul des deux types de médiétés ou moyennes arithmétiques et harmoniques entre les couples de nombres 1 et 2, 1 et 3, 2 et 4, 3 et 9, 4 et 8, 9 et 27, puis, leur intercalation régulière, qui permettaient d'obtenir les nombres correspondant aux nouveaux rapports¹⁶. Il faut certes bien reconnaître que l'harmonie de l'âme du monde était essentiellement

13 Huit c'est 2^3 et vingt-sept c'est 3^3 . On obtient ainsi la double série à partir de 1 : 2, 2^2 et 2^3 et 3, 3^2 et 3^3 . On la représente souvent par un angle aigu (ou un *lambda*) dont le sommet est occupé par l'unité, l'un des côtés décline la progression des doubles, et l'autre côté, la progression des triples.

14 Il s'agit d'une moyenne harmonique (quotient du double produit des extrêmes par leur somme) $\frac{2ae}{a+c}$.

15 C'est une moyenne arithmétique (demi-somme des extrêmes) : $\frac{a+c}{2}$.

16 C'est la difficulté de calculer \sqrt{ac} , lorsque le produit des extrêmes n'est pas un carré, qui a, semble-t-il, exclu la moyenne géométrique. Or, on montre facilement que les deux moyennes arithmétiques et harmoniques constituent un encadrement de la moyenne géométrique ; en effet, la racine de leur produit : $\frac{2ae}{a+c} \times \frac{a+c}{2}$ se calcule : en simplifiant numérateur et dénominateur par $a+c$ et 2, on obtient \sqrt{ac} .

numérique, et qu'*a priori* elle n'était peut-être pas aussi musicale qu'on pourrait l'imaginer¹⁷.

La subdivision harmonique de l'âme se produisait donc de la manière suivante :

A l'aide de l'intervalle de plus un huitième, le dieu a comblé tous les intervalles de plus un tiers¹⁸, laissant subsister de chacun d'eux une fraction, telle que l'intervalle restant fût défini par le rapport du nombre deux cent cinquante-six au nombre deux cent quarante-trois¹⁹.

C'est ainsi que le mélange, d'où il avait détaché tous ces morceaux, il se trouva l'avoir entièrement utilisé²⁰.

Tel est le fameux passage du *Timée* que tous les exégètes platoniciens, philosophes, mathématiciens ou musiciens, se sont évertués à commenter à travers l'Antiquité.

Les ruses de calcul des commentateurs médio-platoniciens

Tout l'art du calcul démiurgique consistait donc, si nous en croyons les textes, à éviter les fractions d'unités, « malaisées pour l'apprentissage », comme le dit Plutarque lui-même²¹, de façon à travailler uniquement avec des nombres entiers²². Pour cela, on était alors contraint de « multiplier » par six d'abord, afin de disposer à la fois d'un tiers (pour le rapport *épitrite* de « plus un tiers ») et d'une moitié (pour le rapport *hémiole* de « plus une moitié »), le nombre six étant le résultat du produit de deux par trois ; puis on multipliait à nouveau par huit, deux fois successives, pour créer « l'espace numérique » correspondant à deux rapports de « plus un huitième », l'*épogde* d'*épogde* évoqué plus haut. Le choix de ces termes numériques s'opérait en réalité dans une table numérique assez simple, qui permettait en développant les séries des doubles et des triples l'une par rapport à l'autre, de « voir » en même temps et d'un seul coup d'œil, sans le moindre calcul tous les autres rapports dont nous venons de parler : ceux de « plus une moitié » (*hémiole*), ceux de « plus un tiers » (*épitrite*), et ceux de « plus un huitième » (*épogde*).

17 Voir à ce propos notre étude : J. Delattre, « Rapports numériques et harmonie en Grèce ancienne : néo-pythagorisme et médio-platonisme aux I^{er} et II^e siècles de notre ère », *Contribution à une approche historique de l'enseignement des mathématiques*, Publication de la Commission inter-IREM Epistémologie et Histoire des mathématiques, IREM des Pays de Loire, mai 1999.

18 Autrement dit, la subdivision s'opère à présent à l'aide de tons, et ce sont les quarts (et les quintes qui sont des quarts, augmentées d'un ton) que l'on divise.

19 C'est-à-dire le rapport correspondant au *leïmma* et que nous avons rencontré précédemment.

20 Il n'y a pas d'autre reste que les *leïmma* utilisés pour compléter les doubles tons des quarts.

21 *Création de l'âme dans le Timée*, 1020B, δυσθεωρήτου τῆς μαθήσεως ἐσομένης.

22 Stratégie de calcul d'origine pythagoricienne, correspondant à ce qu'on appelle parfois « l'arithmogéométrie », dans laquelle l'un (point) et la dyade (ligne) sont principes des nombres sans être encore des nombres, le premier des nombres étant véritablement le trois (corps solide). Voir M. Caveing, *L'irrationalité dans les mathématiques grecques jusqu'à Euclide*, P.U.L., 1998.

Dans son édition de l'*Introduction arithmétique* de Nicomaque de Gérèse, J. Bertier propose à la fin de sa propre introduction²³ des « repères pour la construction de l'échelle harmonique de l'âme du monde », où elle donne une reconstitution de la table numérique en question. Nous avons nous-mêmes montré²⁴ que Théon de Smyrne avait sans aucun doute aussi recours à la même table.

1	2	4	8	16	32	64	128	256	512 ...	(etc. doubles) ...
	3	6	12	24	48	96	192	384	642 ...	
		9	18	36	72	144	288	576 ...		
			27	54	108	216	432 ...			
				81	162	324	648 ...			
					243	486	972 ...			
							729 (etc. triples selon la diagonale) ...			

La table s'écrit d'une manière très simple et quasi mécanique, par additions successives : $1 + 2 = 3$; $2 + 4 = 6$; $3 + 6 = 9$; etc.), les rapports doubles se développant dans le sens horizontal de gauche à droite, les rapports triples dans le sens descendant selon la diagonale. Quant aux rapports *épitrites*, ils se lisent parallèlement à l'oblique de 4 vers 3 (en descendant d'une ligne, un chiffre décalé sur la gauche, on obtient ainsi des rapports correspondant à l'intervalle de quarte : $512/384$; $256/192$; $288/216$; etc.). Les rapports *hémioles* se lisent parallèlement en remontant d'une ligne à la verticale comme de 3 vers 2 (on obtient ainsi des rapports correspondants à l'intervalle de quinte). Quant aux rapports de « plus un huitième », ils se lisent parallèlement à l'oblique de 9 vers 8, c'est-à-dire un chiffre décalé à droite en sautant une ligne vers le haut (on obtient ainsi les *épogdes* ou rapports correspondant à l'intervalle d'un ton : $243/216$; $216/192$; $81/72$; $72/64$; etc.).

Les nombres que nous avons encadrés dans la table correspondent à la solution de Crantor dont parle le texte de Plutarque. Elle était adoptée, semble-t-il, par beaucoup de commentateurs²⁵ qui cherchaient donc à construire la première quarte composée de deux épogdes : $486/432$ et $432/384$, sans « prendre le *leïmma* entre les deux tons »²⁶, comme Plutarque va remarquer qu'on est contraint de faire lorsqu'on adopte la troisième

23 Voir Nicomaque de Gérèse, *Introduction Arithmétique*, introduction, traduction et notes de J. Bertier, éd. Vrin, Paris, 1978, pp. 39-51.

24 Cf. J. Delattre, « Rapports numériques et harmonie en Grèce ancienne... ».

25 Voir Théon de Smyrne II 68. Cf. aussi Timée de Locres, *De l'âme du monde et de la nature*, fin du ch. 1, et la critique de J. Dupuis, note XIII de son édition et traduction de Théon de Smyrne, pp. 347-351. Voir aussi Proclus, *Commentaire du Timée*, II 170-171, et l'étude des commentaires anciens par L. Brisson, *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, pp. 318-323.

26 C'est-à-dire en respectant l'exigence musicale de la succession diatonique des tons et « demi-tons » dans l'octave. C'est en cela que le problème posé par le texte platonicien est bien à la fois arithmétique et harmonique.

solution possible de quarte *épitrite* 288/216. Les nombres en caractères gras dans la table que nous proposons permettent, en effet, de repérer les autres solutions évoquées par Plutarque : la quarte 256/192 se subdivise en deux tons *épogdes* 243/216 et 216/192 avec pour *lémma* le rapport 256/243. Comme Nicomaque de Gérase, dans l'*Introduction arithmétique* et Théon de Smyrne dans la partie II sur la Musique de son traité *De ce qui est utile du point de vue scientifique pour lire Platon*, se réfèrent eux aussi aux mêmes rapports de nombres, nous avons affaire ici, sans conteste selon nous, à un enseignement médio-platonicien commun.

Les chiffres intercalés entre les nombres du lambda initial, par lequel on représente les deux *tétractys* des doubles et des triples, étaient ainsi chaque fois la moyenne arithmétique et la moyenne harmonique, lesquelles se présentent, nous l'avons montré plus haut, comme le meilleur encadrement par deux nombres entiers de la moyenne géométrique (ou proportionnelle), c'est-à-dire de la racine carrée du produit des deux nombres entre lesquels on la calcule²⁷.

			6			
			8	9		
			9	12		
			12	18		
			16		27	
			18		36	
			24	1		54
			32	2	3	81
			36	4	9	108
			48	8	27	162

Or, seule la moyenne géométrique peut être dite au sens propre « proportion », comme l'écrit Théon de Smyrne, en suivant Adraste²⁸, parce qu'elle surpasse l'un des extrêmes et est surpassée par l'autre du même rapport, tandis que la moyenne arithmétique d'une part surpasse l'un et est surpassée par l'autre du même nombre, et l'harmonique d'autre part c'est seulement d'une même fraction de chacun d'eux qu'elle surpasse l'un et est surpassée par l'autre. Dans ces conditions, la solution raisonnable (*eúlogon*) dont nous parle Plutarque, sera sans nul doute celle qui correspondra au « bon rapport » de la véritable proportion. Mais en opposition à quel « déraisonnable » (*álogon*) se définira-t-il ? Une absence complète de rapport, ou bien un rapport approché ?

Théon de Smyrne utilise le terme *álogon*²⁹ pour désigner, semble-t-il, des rapports difficiles ou impossibles à exprimer en nombres entiers, et il importe

27 Par exemple, la moyenne géométrique entre 6 et 12, racine carrée de 6 x 12 (= √72) est un nombre compris entre 8 et 9. La moyenne géométrique entre 6 et 18, racine carrée de 6 x 18 (= √108) est un nombre compris entre 9 et 12, et ainsi de suite.

28 II 106.

29 II 106-107.

que nous prenions en considération ce fait, pour apprécier si le « bon rapport » désigne plutôt une bonne approximation en nombres entiers de la racine carrée incalculable (nombre irrationnel), ou si au contraire il renvoie directement à la proportion géométrique laquelle ne se laisserait ainsi appréhender numériquement que par l'encadrement des deux médiétés arithmétiques et harmoniques. Voici le contexte de l'emploi du terme *álogon* :

Parmi les proportions au sens propre, c'est-à-dire les proportions géométriques, les unes sont dans des termes et des rapports exprimables (*retoís*), comme douze/six/trois ; (ils sont en effet dans des rapports doubles), et toutes celles du même genre qui sont dans les nombres³⁰ ; les autres sont dans des rapports ineffables (*arrétoís*) et non rationnels (*alógois*), qu'il s'agisse de longueurs, de poids, de temps, de n'importe quels autres doubles, triples, ou dans n'importe quels rapports multiples ou rapports de plus une part.

Comme Théon le montre, mais Nicomaque aussi, lorsque les rapports ne sont pas directement exprimables en nombres, en nombres entiers, cela va sans dire, il n'est pas raisonnable de les calculer, ni même de s'y intéresser. De fait, l'intérêt porté aux rapports rationnels, objets d'un apprentissage méthodique dont Plutarque, Théon de Smyrne et Nicomaque de Gêrase nous ont conservé les traces, dépasse les simples considérations arithmétiques ou même musicales. A travers eux, l'activité intellectuelle du philosophe médio-platonicien prétend viser l'unité et l'harmonie fondamentale des choses et du monde.

Le lien de proportionnalité : une exigence philosophique et épistémologique

Au delà du commentaire du texte platonicien du *Timée*, il convient maintenant de comprendre, moins en quoi consistait exactement le calcul en question, que ce qu'il mettait en jeu, non pas seulement techniquement, mais surtout intellectuellement. Les relations ou les liens qui renferment et contiennent l'harmonie de l'âme du monde ne sont en effet accessibles qu'à ceux qui exercent leur esprit à les connaître, et qui ce faisant, acquièrent par là même une âme harmonieuse.

Théon de Smyrne cite l'*Epinomis*, en l'attribuant à Platon³¹, dans les lignes suivantes :

Platon pour sa part croit, semble-t-il, que l'unique cohérence des savoirs mathématiques est celle qui provient de la proportion. Dans l'*Epinomis*, en effet, il dit³² : « Toute figure, toute échelle numérique, toute combinaison en matière d'harmonie et de révolution des astres, doivent faire voir clairement à

30 Sans doute faut-il comprendre ici des nombres entiers.

31 II 84.

32 *Epinomis* 991e.

celui qui apprend avec méthode que la proportion³³ qu'ils offrent tous est unique. Or cela apparaîtra avec évidence si l'on apprend ce que nous disons en le considérant correctement³⁴ ; en effet, on verra clairement que tous ont par nature un lien unique »³⁵.

Le lien unique entre tous les savoirs rationnels est ainsi à la fois la condition et la conséquence d'un apprentissage réussi. Ce lien se voit, il se donne comme une évidence, pour peu qu'on réussisse à apprendre avec méthode et correctement géométrie, arithmétique, harmonie et astronomie, tout le cycle des savoirs scientifiques, objets de l'enseignement de Théon de Smyrne. Certes, de mécanique, d'architecture, il n'est point question, de biologie et de médecine non plus, ces sciences sont loin encore d'être reçues au cercle des arts libéraux, comme si Vitruve était encore inconnu, et qui plus est, la démarche de critique systématique, menée par Sextus Empiricus, philosophe et médecin, contre toutes les disciplines objets d'enseignement au II^e siècle : lettres et rhétorique, géométrie et arithmétique, astrologie et musique³⁶.

Dans sa *Vie de Pythagore*, Jamblique a conté comment le grand mathématicien philosophe utilisait certaines mélodies et certains rythmes pour apaiser les soucis ou les souffrances de ses compagnons³⁷. Mais il ajoute ceci :

« A lui-même en revanche, il n'appliquait pas la même méthode, au moyen d'instruments ou par la voix, mais, mettant à profit une supériorité divine indicible et difficile à comprendre, il tendait son ouïe et fixait son intellect sur les accords célestes de l'Univers : lui seul, à ce qu'il paraissait, **entendait et comprenait l'harmonie et l'unisson universels des sphères et des astres qui se meuvent en elles** ». Et, un peu plus loin, Jamblique a précisé³⁸ : « on aurait dit qu'il se rafraîchissait à cette harmonie, il mettait ainsi en ordre sa faculté intellectuelle et, pour ainsi dire, il l'entraînait comme un athlète... « il pensait qu'il était digne d'apprendre et d'étudier **à la source même et à la racine de la nature**³⁹, et de chercher à s'assimiler, par aspiration et par imitation, aux corps célestes... ».

33 Théon écrit *analogían*, tandis que l'auteur de l'*Epinomis* n'avait écrit que *homologían*. Cela montre à quel point le rapport de proportion s'est imposé, dans l'interprétation médio-platonicienne, comme une évidence.

34 Théon cite : *orthôs emblépon*, là où l'auteur de l'*Epinomis* avait écrit : *eis hèn blépon* : « en regardant vers l'un », insistant plus sur la démarche de connaissance (la recherche du lien et du rapport de proportionnalité) que sur l'objet lui-même (l'unité ainsi mise en évidence) à connaître.

35 Ce sera donc la saisie et la découverte de ce « lien unique » qu'en recherchant l'harmonie universelle, on s'efforcera d'atteindre.

36 Voir la nouvelle traduction des petits traités de Sextus Empiricus (*Adversus Mathematicos* I à VI) *Contre les professeurs*, éd. du Seuil, 2002, sous la direction de P. Pellegrin.

37 Cf. *Vie de Pythagore* 64-65, trad. A. Segonds et L. Brisson, La roue à livres, éd. *Les Belles Lettres*, pp. 36-37.

38 *Ibidem* 66, trad. cit., p. 37.

39 Il atteignait ainsi « *directement le nombre* », comme le signalent les traducteurs en note. Car, selon les Pythagoriciens, « *la source et la racine de l'éternelle nature* », c'est la *tétractys* qui la

La saisie de l'harmonie universelle, dans et par l'étude numérique des mouvements célestes, nous renvoie ici encore très directement au *Timée* de Platon, où l'on trouve aussi l'idée que l'entraînement à comprendre la régularité et la beauté des mouvements célestes procure à notre âme une beauté et une régularité semblables⁴⁰. Dans une telle perspective, l'*analogôs* se présente comme le moyen humain de l'élévation à la puissance *quasi* divine de saisir et comprendre le sens véritable du *cosmos*.

Mais en même temps, le rapport de proportion repose sur un calcul exact et assuré des médiétés, ou moyennes ; certes il lie les extrêmes mais il les contient à la fois comme limites. Nous terminerons ce propos en nous référant à un passage du traité *Du Ciel* d'Aristote, dans lequel le Stagyrite⁴¹ recourt souvent, on le sait, à l'*eúlogon* contre l'*álogon* pour valider ses choix ou ses déductions :

Chercher à tirer au clair certaines questions et à tout expliquer sans rien omettre, cela pourrait sans doute passer facilement pour une marque de grande naïveté ou pour une marque d'audace excessive. Pourtant il ne serait pas juste de blâmer sans distinction tous ceux qui le font. Il faut au contraire examiner quel motif les engage à parler, et tenir compte, en outre, du genre de conviction auquel ils aspirent, **en voyant si cette conviction est simplement humaine ou si elle repose sur des bases plus fermes**. Si on tombe sur des arguments d'une plus rigoureuse nécessité, on devra rendre grâce à ceux qui les auront découverts. Mais dans le cas présent, c'est l'explication qui nous paraît juste que nous allons présenter⁴².

Grande naïveté ou audace excessive sont ici présentées comme deux extrêmes entre lesquels le philosophe qui cherche à comprendre le monde pour vivre en harmonie avec lui, s'efforcera de trouver, pour s'y tenir, la position moyenne. Mais ici aussi la proportion véritable et exacte est assez difficile à déterminer, et rarement atteinte ; ce sont, sans aucun doute, les arguments d'une plus rigoureuse nécessité *akribestéras anankás* qui lui correspondent ; pour nous en approcher, nous n'avons le plus souvent qu'une conviction soit simplement humaine, soit plus puissante, l'une et l'autre jouant le rôle de la moyenne arithmétique et de la moyenne harmonique dans l'encadrement méthodique de l'*eúlogon* : la bonne mesure de l'exacte proportion, mais aussi l'explication vraisemblable et la compréhension éclairée.

possède, comme le précise justement la formule du serment pythagoricien évoquée par Théon au début de son traité (I 18.1), et explicitée plus longuement en II 94.6-9 et 99.16.

40 Cf. Platon, *Timée* 47bc, trad. L. Brisson, p. 144.

41 Certains commentateurs contemporains en sont venus à émettre l'hypothèse que ce traité ne soit pas d'Aristote lui-même, mais soit un peu plus tardif (I^{er} ou II^e siècle).

42 Trad. P. Moraux, p. 67. Aristote, *De caelo* 287b28-288a2 : ὁρᾶν δεῖ τὴν αἰτίαν τοῦ λέγειν τίς ἐστίν, ἐπὶ δὲ πῶς ἔχων τῷ πιστεύειν, πότερον ἀνθρωπίνως ἢ καρτερώτερον. Τὰς μὲν οὖν ἀκριβεστέρως ἀναγκάς, ὅταν τις ἐπιτύχη, τότε χάριν ἔχειν δεῖ τοῖς εὐρίσκουσι, νῦν δὲ τὸ φαινόμενον ῥητέον.

En partant d'un bref extrait du traité de Plutarque sur *La création de l'âme dans le Timée*, complété par quelques passages de la partie II sur la musique du traité de Théon de Smyrne, nous avons cherché à approfondir l'analyse du couple de concepts opposés *eúlogon* et *álogon* et celle de son fonctionnement paradoxal dans les textes médo-platoniciens. Notre étude nous a entraînés sur la piste des médiétés platoniciennes et du lien de proportionnalité, garant de l'unité et de la cohérence des savoirs scientifiques concernant l'harmonie de l'âme et du monde.

Certes, la solution raisonnable, celle du bon rapport, ne pouvant s'exprimer dans un irrationnel, il s'agissait bien d'abord d'en trouver symboliquement par le calcul une expression entière et rationnelle. Mais d'un point de vue épistémologique et philosophique aussi, la recherche d'une compréhension éclairée et d'une explication vraisemblable des phénomènes propres au monde naturel et à celui des vivants, se concevait chez les savants et les philosophes grecs de la moyenne antiquité, comme la détermination d'une bonne mesure, d'une exacte nécessité ou proportion, considérée souvent comme hors d'atteinte simplement humaine.

Bibliographie

Textes anciens

- PLATON, *République*, VII 531c.
 —, *Timée*, 36a.
 —, *Timée*, 35b-36b, trad. Luc Brisson, pp. 124-125.
 —, *Timée*, 47b c, trad. L. Brisson, p. 144.
 —, *Epinomis*, 991e.
 ARISTOTE, *De caelo* 287b28-288a2, trad. P. Moraux, p. 67.
 PLUTARQUE, *Création de l'âme dans le Timée*, éd. Hutten, Tübingen, 1791, trad. Amyot, 1587, nouvelle traduction en préparation sous la direction de J. Boulogne et L. Couloubaritsis.
 THÉON DE SMYRNE, Philosophe platonicien. *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, édition et traduction J. Dupuis, Paris, 1892, reprint. Bruxelles, 1966.
 —, *Ce qui est utile du point de vue scientifique pour lire Platon*, éd. E. Hiller, Leipzig, 1878, nouvelle trad. J. Delattre, thèse de Doctorat, 1997.
 NICOMAQUE DE GÉRASE, *Introduction Arithmétique*, éd. R. Hoche, Leipzig, 1866, introduction, traduction et notes de J. Bertier, éd. Vrin, Paris, 1978.
 TIMÉE DE LOCRES, *De l'âme du monde et de la nature*, fin du ch. 1.
 SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos* I à VI, éd. Mutschmann-Mau, Leipzig, 1961, *Contre les Professeurs*, nouvelle trad. sous la direction de P. Pellegrin, éd. du Seuil, 2002.
 JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore* 64-66, trad. A. Segonds et L. Brisson, La roue à livres, éd. *Les Belles Lettres*, pp. 36-37.
 PROCLUS, *Commentaire du Timée*, II 170-171, trad. A. Festugière, Paris, 1966-1968.

Études

- BRISSON L., *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, 1974, rééd. 1997, pp. 318-323.
 CAVEING M., *La constitution du type de l'idéalité dans la pensée grecque. Tome 1, L'irrationalité dans les mathématiques grecques jusqu'à Euclide*, P.U. du Septentrion, Lille, 1998.
 DELATTRE J., « Théon de Smyrne : modèles mécaniques en astronomie », in : *Sciences exactes et appliquées à Alexandrie*, G. Argoud et J.-Y. Guillaumin, Centre Jean-Palmerie, P.U. de Saint-Étienne, 1998.
 —, « Rapports numériques et harmonie en Grèce ancienne : néopythagorisme et médio-platonisme aux I^{er} et II^e siècles de notre ère », *Contribution à une approche historique de l'enseignement des mathématiques*, Publication de la Commission inter-IREM Epistémologie et Histoire des mathématiques, IREM des Pays de Loire, mai 1999.
 DUPUIS J., note XIII de l'édition et traduction de Théon de Smyrne, pp. 347-351.
 SCHUHL P.-M., ΔΕΣΜΟΣ, in : *Mélanges de philosophie grecque à Mgr Diès*, éd. Vrin, Paris, 1956.

L'AUTORITÉ DES ANCIENS DANS LE *COMMENTAIRE AU SONGE* *DE SCIPION DE MACROBE*

Mireille ARMISEN-MARCHETTI
Université de Toulouse II – Le Mirail

Le *Commentaire au Songe de Scipion*, composé vraisemblablement peu après l'année 430 de notre ère, est un représentant tout à fait caractéristique de la littérature philosophico-scientifique d'une époque, celle du Bas-Empire, que Pierre Hadot n'a pas hésité à appeler « l'ère du commentaire »¹ : on apprend la philosophie – et, ajouterons-nous ici, les sciences aussi – par la réflexion sur un texte considéré comme une autorité. Dans le cas de l'œuvre qui nous intéresse, l'autorité première est, bien entendu, celle de l'auteur du *Songe de Scipion*, Cicéron. Mais ce n'est pas la seule, loin de là. Le *Commentaire* est placé sous le patronage d'auteurs et de penseurs qui, par rapport à Macrobe, sont tous fort éloignés de lui dans le temps. En premier, viennent deux « couples » gréco-latins : l'un, philosophique, est composé de Platon et de Cicéron, déjà cité ; l'autre, poétique, est celui que forment Homère et Virgile. À ces quatre autorités fondamentales s'ajoutent des *ueteres* secondaires et souvent anonymes, en particulier égyptiens. Mais ce respect et cette référence constante à une Antiquité vénérable ne sont que les conséquences d'une conception particulière du savoir, ou, comme dit Macrobe, du « vrai », *uerum* ; conception que nous nous appliquerons à dégager et dont nous tenterons de montrer la cohérence.

Les plus présents des *antiqui* sont assurément Cicéron et Platon (derrière lequel se profilent les *Platonici* en général, dont les Néoplatoniciens : Macrobe ne fait pas de différence entre les Platoniciens, successeurs immédiats du Maître, et leurs descendants successifs, Médio- et Néoplatoniciens).

La présence de Cicéron va de soi, puisqu'il est l'auteur du texte que commente Macrobe ; mais ce que nous voulons mettre en évidence, c'est le rang

1 P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, 1995, p. 232.

d'autorité infaillible que lui reconnaît Macrobe, rang qui explique aussi ses liens avec Platon. Rappelons tout d'abord ce qu'est le *Songe de Scipion*. Il s'agit d'un récit imaginaire, ou, comme le dit Macrobe, d'une *fabula*, d'une fiction, qui constitue la péroraison du *De republica*. Cicéron y suppose que le principal protagoniste de son dialogue, Scipion Émilien, raconte un songe qu'il a fait autrefois, et dans lequel, transporté sur la Voie Lactée, il a retrouvé les âmes de son père Paul-Émile et de son aïeul par adoption, Scipion l'Africain. Ceux-ci lui montrent le cosmos autour d'eux et lui révèlent un certain nombre de vérités métaphysiques (nature et destinée de l'âme) et scientifiques (organisation du ciel et des astres, position et géographie de la terre).

Pour autant, il faut bien voir que le *Songe* n'est pas un texte rigoureux ni sans doute ne cherche à l'être. Philosophiquement, c'est une œuvre composite, où se mêlent des éléments platoniciens et stoïciens, ce qui n'ira pas sans poser quelque difficulté à Macrobe, aux yeux duquel Cicéron est un pur Platonicien. Scientifiquement, l'exposé cicéronien manque de rigueur ; et l'on a souvent du mal à mettre au clair un système physique décrit de façon trop allusive. Par exemple, la musique qu'émettent les sphères célestes au cours de leur rotation² suppose un montage mécanique qu'il est impossible de préciser dans le détail : comment est organisée la gamme céleste et quelles notes correspondent aux différentes planètes ? Le chapitre géographique entraîne la même perplexité : Cicéron semble bien faire allusion aux quatre lieux d'habitat imaginés par Cratès de Mallos³, mais comment les dispose-t-il sur la surface terrestre ? Bref, le *Songe*, *peroratio* du *De republica*, clôt le dialogue sur un crescendo philosophico-lyrique qui obéit aux règles de l'*ars rhetorica*, mais dans lequel il ne faut pas chercher de représentation scientifique exigeante. D'ailleurs Cicéron lui-même croit-il au détail de l'organisation cosmique qu'il décrit par l'entremise de son personnage, ou ne cherche-t-il qu'à forger un tableau symbolique ou même simplement poétique, destiné à magnifier le personnage de Scipion Émilien et à clore spectaculairement le *De republica* ?

Macrobe en revanche ne met pas en doute un seul instant la réalité de la description cicéronienne ni l'autorité de son auteur, et il voit dans le *Songe* l'expression d'un savoir aussi sûr que condensé. Cicéron est un sage omniscient : il est *ueri conscius* (*Comm. I, 1, 9*), procède par « science et sagesse », *doctrina et sapientia* (*Comm. I, 12, 18*), possède une *profundam rerum scientiam* (*Comm. II, 12, 7*), et n'est « ignorant d'aucune doctrine approuvée par les Anciens », *nullius sectae inscius ueteribus approbatae* (*Comm. I, 17, 17*). Sur une question difficile, la localisation des enfers, il énonce « la somme des recherches que la sagesse des Anciens a consacrées à enquêter sur ce problème », *totum tractatum quem ueterum sapientia de investigatione huius quaestionis agitauit* (*Comm. I, 10, 8*). Sur une autre question controversée, la dimension du soleil, il use « d'une formule tout à fait exacte », *uerissima praedicatione* (*Comm. I, 20, 8*). S'agissant de l'harmonie des sphères, son assertion est *ex omni parte docta et perfecta* (*Comm. II, 3, 16*). Ce savoir s'al-

2 *Songe* 5 = *Rép.* VI, 18.

3 *Songe* 6, 1 = *Rép.* VI, 20.

lie à une grande économie de mots, admire Macrobe, s'étonnant sans relâche de l'ampleur de la science qui se dissimule *in hac ... uerborum paucitate* (*Comm. I, 10, 8*), *in tam paucis uerbis* (*Comm. II, 5, 28*), *sub breuitate [...]* *uerborum* (*Comm. II, 12, 7*). Cicéron est *uerborum parcus, rerum fecundus* (*Comm. II, 5, 4*).

Cette science universelle, concentrée dans les formules elliptiques du *Songe*, il appartient au lecteur attentif et appliqué, *non otiosus lector* (*Comm. II, 5, 28*), de la découvrir. Macrobe lui-même veut être l'exemple de ce lecteur méritant ; et la méthode qui permet la découverte est, précisément, le commentaire. Ce n'est pas le lieu ici de décrire dans le détail comment procède son exégèse. Retenons seulement que pour extraire le sens profond qu'il suppose à chacune des expressions cicéroniennes, Macrobe va recourir à diverses autres autorités de référence et s'aider de leur doctrine pour éclairer celle qu'il prête à Cicéron ; toutes ces autorités appartiennent à un passé plus ou moins lointain, et la plus importante est celle de Platon et des *Platonici*.

Il existe aux yeux de Macrobe une symétrie naturelle entre Cicéron et Platon, « hommes d'une sagesse éminente et qui dans la recherche du vrai n'ont eu que des inspirations divines », *uiros sapientia praecellentes nihilque in inuestigatione ueri nisi diuinum sentire solitos* (*Comm. I, 1, 3*). Leurs *Républiques* respectives sont mises en vis-à-vis, pour leurs idéologies comme pour leurs structures ; et le *Songe de Scipion* joue au sein du dialogue cicéronien le même rôle que le mythe d'Er dans celui de Platon⁴. Macrobe loue la science infuse de Platon en des termes semblables à ceux qu'il utilise pour Cicéron⁵, et le met, en compagnie de Plotin, au premier rang des *philosophiae professores* (*Comm. I, 8, 5*).

Mais la parenté va plus loin. Macrobe non seulement associe Cicéron et Platon en une même vénération, mais il considère que leurs doctrines ne font qu'un. Aussi utilise-t-il Platon, ainsi que celui qu'il considère comme son exact continuateur, Plotin, pour commenter Cicéron. Dans chaque détail du *Songe*, il croira ainsi apercevoir un condensé d'un point de doctrine platonicien ou, au mépris de toute chronologie, néoplatonicien : le passage du *Songe* 3, 5 (= *Rép.* VI, 15) sur l'origine des âmes humaines et l'interdiction du suicide est élucidé, dans le *Commentaire*, par le recours au *Phédon* de Platon, mais aussi à l'*Énéide* I, 9 de Plotin⁶. La démarche pourrait paraître étrange si elle n'était habituelle aux Néoplatoniciens : Plotin lui-même ne se croyait-il

4 Cette comparaison est l'objet du début du préambule de Macrobe (*Comm. I, 1*). L'idée n'est pas propre à notre auteur. Favonius Eulogius, dans sa *Disputatio de Somnio Scipionis* I, 1 fait le même parallèle, qui en effet s'impose.

5 *Comm. II, 2, 1* : « (Platon), grâce à la divine profondeur de son génie propre... », *ingenii proprii diuina profunditate...*

6 *Comm. I, 13, 5-19*. Et Macrobe de conclure : « Grâce à ce que nous venons de rapporter des leçons de Platon et de Plotin sur le suicide, il ne restera plus la moindre obscurité dans les termes par lesquels Cicéron l'interdit » (*Comm. I, 13, 20* : *Ex his quae Platonem quaeque Plotinum de uoluntaria morte pronuntiasse retulimus, nihil in uerbis Ciceronis quibus hanc prohibet remanebit obscurum*).

pas parfaitement fidèle à Platon ? Et Pierre Hadot signale bien que « le néoplatonisme postérieur à Plotin... se caractérise... par un gigantesque effort de synthèse entre les éléments les plus disparates de la tradition philosophique et religieuse de toute l'Antiquité »⁷. Cette formule décrit très exactement le principe méthodologique de Macrobe, le recours à Platon et aux Néoplatoniciens pour commenter Cicéron n'en étant, comme on le verra, qu'un exemple.

On trouve donc trace dans le *Commentaire* de divers dialogues platoniciens, avec prédominance du *Timée* et du *Phédon*⁸. Cela n'implique d'ailleurs pas que Macrobe les ait directement utilisés : en revanche nous savons qu'il a lu peut-être Plotin, et assurément Porphyre et son *Commentaire au Timée*, qui constitue sa source principale, et où il a pu trouver paraphrases et citations de Platon.

Nous ne donnerons que deux exemples de cette lecture platonicienne du *Songe de Scipion*. L'existence de l'harmonie des sphères, décrite rapidement et, nous l'avons dit, de façon assez peu précise par Cicéron dans le *Songe* 5, 1-2 (= *Rép.* VI, 18), est « démontrée » et expliquée par un emprunt au *Timée* 35b-c⁹ : la fabrication par le démiurge platonicien de l'Âme du Monde au moyen de rapports numériques justifie le fait que les mouvements du Monde, qui proviennent précisément de l'Âme, produisent une harmonie musicale fondée sur ces mêmes rapports. Or, bien entendu, Cicéron, dans le *Songe*, ne parle pas du *Timée* ni même n'y pense ; et par ailleurs inversement les historiens modernes de la philosophie doutent que les rapports numériques utilisés par le démiurge du *Timée* aient été, dans l'esprit de Platon, des rapports musicaux¹⁰. Autre exemple : l'étagement des sphères planétaires donné dans le *Songe* ne coïncide pas avec le système de Platon¹¹. Cette différence entre deux représentations scientifiques concrètes, où la marge d'interprétation est nulle, semblerait devoir compromettre l'idée que Platon et Cicéron suivent toujours en tout la même doctrine. Pourtant, se refusant à admettre cette incompatibilité, Macrobe recourt très ponctuellement à un système astronomique resté confidentiel dans l'Antiquité, celui d'Héraclide du Pont, qui fait tourner Vénus et Mercure autour du soleil – système qu'il se hâte d'oublier dans la suite du *Commentaire*¹².

7 P. Hadot (*op. cit.*, n. 1), p. 259.

8 Cf. notre édition de Macrobe, *Commentaire...*, Livre I, C.U.F., Paris, 2001, pp. LV-LVII.

9 *Comm.* II, 2, 14-24.

10 Cf. L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1998³, pp. 328-332.

11 À partir de la terre, immobile au centre du monde, Platon situe Mercure et Vénus en troisième et quatrième position, après la lune et le soleil. En revanche Cicéron, conformément à la représentation dominante à partir de l'époque hellénistique, les place en deuxième et troisième position, entre la lune et le soleil.

12 *Comm.* I, 19. Le système d'Héraclide est décrit aux paragraphes 6 et 7 de ce chapitre. Mercure et Vénus, gravitant autour du soleil qui lui-même tourne autour de la terre, se trouvent pour un observateur situé sur la terre tantôt au-delà du soleil (ordre de Platon), tantôt entre la terre et le soleil (ordre de Cicéron). Le tour est astucieux, mais reste pour Macrobe lui-même un

Un autre couple d'autorités, symétrique du couple Cicéron-Platon, est celui que forment Virgile et Homère. Ici aussi Macrobe s'inscrit dans une tradition herméneutique bien établie : il est habituel, depuis l'époque hellénistique, de considérer Homère comme la source de tout savoir. On sait en effet la place qu'occupe de bonne heure le poète dans l'éducation et la culture grecques. Mais la puérité et l'immoralité de ses récits relatifs aux dieux ont tout aussi vite sauté aux yeux. Aussi, pour sauver Homère, a-t-on recouru de bonne heure à l'interprétation allégorique, dont le principe est simple : il consiste à poser que les naïvetés et les impiétés du poète sont à considérer symboliquement, car derrière elles se dissimule un savoir profond¹³. Ainsi aboutit-on paradoxalement à une nouvelle et absolue valorisation d'Homère, dont les fantaisies les plus naïves non seulement ne rebutent plus l'intelligence, mais au contraire la stimulent. Ses œuvres deviennent l'objet d'une intense activité herméneutique, de la part des Stoïciens en particulier, puis, frénétiquement, oserons-nous dire, des Néoplatoniciens. Un exemple en est l'*Antre des Nymphes* de Porphyre, dont Macrobe reprend les interprétations relatives à l'origine des âmes : « c'est ce que symbolise la divine sagesse d'Homère, dans sa description de l'ancre d'Ithaque », *hoc est quod Homeri diuina prudentia in antri Ithacensis descriptione significat*¹⁴. Ailleurs, Macrobe comprend la chaîne d'or de l'*Iliade* VIII, 19 comme le symbole de la hiérarchie des êtres¹⁵, ou le banquet des dieux (*Iliade* I, 423 sq.) comme l'indication que les astres se nourrissent des émanations océaniques¹⁶. Homère est la « source et origine de toutes les inventions divines », *diuinarum omnium inuentionum fons et origo* (*Comm.* II, 10, 11), et les *Saturnales* le présentent comme au fait des secrets de la nature, *naturae conscius*¹⁷.

Sont associés parfois à Homère, sans pour autant atteindre au même degré de perfection, Hésiode et les *theologi*, les poètes qui « tiennent des discours sur les dieux » ; comprenons : qui traitent de mythologie et exposent les généalogies divines. Hésiode est le « généalogiste des dieux », *diuinae subolis adsertor* (*Comm.* I, 9, 6), associé à ce titre à Orphée comme auteur de *fabulae* symboliques dans lesquelles la fiction sert à transmettre un savoir véritable¹⁸.

Le symétrique latin d'Homère est Virgile, *Homericæ per omnia perfectionis imitator* (*Comm.* I, 7, 7). Le poète, nous dit Macrobe, imite Homère en

subterfuge scientifique, si bien que dès le § 8 du même chapitre il revient à ce qu'il appelle le *ueroiorem ordinem*, c'est-à-dire à l'ordre de Platon.

13 Les ouvrages de référence sur l'interprétation allégorique antique restent F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956 ; J. Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris, 1958.

14 *Comm.* I, 12, 3. Cf. l'article fondamental de A. Setaioli, « L'esegesi omerica nel commento di Macrobio al 'Somnium Scipionis' », *Studi Italiani di Filologia Classica*, 38, 1966, pp. 154-198.

15 *Comm.* I, 14, 15.

16 *Comm.* II, 10, 11.

17 *Sat.* I, 12, 9 ; VII, 12, 25. Cf. l'expression *ueri conscius* appliquée à Cicéron dans le *Comm.* I, 1, 9.

18 *Comm.* I, 2, 9 : *Hesiodi et Orphei quae de deorum progenie actuae narrantur*.

tout, et même dans l'usage de la langue : ainsi, il intervertit les prépositions latines comme Homère le fait pour les prépositions grecques, substituant *per* à *sub* ou à *inter*, car « nous savons que pour Homère en personne, et son imitateur en tout, Virgile, de telles prépositions sont interchangeables »¹⁹.

Étant donné que Virgile reflète Homère en tout, il reproduit aussi son infaillibilité philosophique et scientifique : lui aussi est *disciplinarum omnium peritissimus* (*Comm.* I, 15, 12) et notoirement incapable d'erreur : (*Vergilius*) *quem constat erroris ignarum* (*Comm.* II, 8, 8) ; *quem nullius unquam disciplinae error inuoluit* (*Comm.* II, 8, 1). Aussi, pour les mêmes raisons qu'Homère, va-t-il faire l'objet d'interprétations allégoriques. Le texte virgilien le plus exploité dans le *Commentaire* est l'*Énéide*, et tout particulièrement le livre VI, dans lequel Macrobe décèle toute une description du cosmos et de la destinée de l'âme²⁰. Ici, les sources de Macrobe et son degré d'indépendance ne sont pas évidents et ont fait l'objet de discussions. En effet, si notre commentateur a pu trouver auprès de ses sources grecques des interprétations allégoriques d'Homère, ses exégèses de Virgile indiquent en revanche le recours à des sources latines, à moins que nous n'ayons affaire à des interventions autonomes de Macrobe lui-même²¹. Ce qui est certain en tout cas, c'est qu'une fois de plus la démarche de Macrobe s'inscrit dans une tendance générale à son époque et à son Umwelt intellectuelle : il suffit par exemple de la comparer avec celle de son contemporain Servius pour s'apercevoir que sinon le détail des interprétations, du moins le principe général de l'exégèse sont comparables²².

Macrobe exploite aussi, bien que de façon moins ample, les vers astronomiques des *Géorgiques* I au sein de la section géographique du *Commentaire*. Mais les thèses scientifiques n'ont pas la plasticité des concepts philosophiques, et il arrive, ici, que Macrobe soit bien forcé d'enregistrer des désaccords entre certaines affirmations de Virgile et sa propre représentation des structures astronomiques du cosmos. C'est le cas de trois vers des *Géorgiques* I, 237-239, où Virgile semble dire que le soleil traverse les zones tempérées du

19 *Comm.* II, 8, 5 : *Scimus autem et Homerum ipsum et in omnibus imitatore eius Maronem saepe tales mutasse particulas*. L'idée que deux langues, le grec et le latin, puissent fonctionner de façon parfaitement symétrique semblera curieuse ou à tout le moins excessive, mais on se souviendra que Macrobe est coutumier de ce genre de parallèles, et qu'il a écrit un traité « Sur les différences et les parentés entre les conjugaisons grecques et latines », le *De uerborum Graeci et Latini differentiis uel societatis*, dont il ne nous reste que des *excerpta*.

20 Cf. en particulier *Comm.* I, 9, où les citations de l'*Én.* VI sont remarquablement nombreuses. 21 Cf. *L'Introduction* de notre édition (citée note 8), pp. LX-LXI, et la bibliographie afférente. Il est bien possible que Macrobe ait eu sous la main un commentaire à l'*Énéide* VI, de Marius Victorinus. Mais il faut se souvenir que Macrobe, de toute façon, connaît Virgile à la perfection et qu'il a beaucoup réfléchi sur son œuvre, comme l'attestent les *Saturnales*.

22 Cf. A. Setaioli, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt a. Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, Lang, 1995. On se souviendra par ailleurs que Macrobe a fait de Servius l'un des personnages des *Saturnales*.

ciel, ce qui entre en contradiction avec la définition même de ces zones²³. Macrobe va donc consacrer tout le chapitre 8 du livre II à tenter de justifier l'expression virgilienne en la détournant de son sens littéral ; pour cela, il propose différentes solutions, et invite son lecteur à en chercher d'autres par lui-même. Tout à fait révélateur, ici, le fait que dans la même section du *Commentaire*, Macrobe ne se donne pas autant de peine à propos de Lucain : citant une expression astronomique du *Bellum Ciuile* qui lui paraît confuse, il se contente de taxer Lucain d'approximation²⁴.

Notons très rapidement l'apparition ponctuelle d'autorités secondaires, certaines anonymes : le terme de *theologi*, dont nous avons indiqué plus haut qu'il pouvait désigner les poètes mythologues, s'applique parfois aux philosophes néoplatoniciens, sans autre précision²⁵. En revanche Pythagore est nommé explicitement à plusieurs reprises, en particulier comme découvreur des lois de l'harmonie musicale²⁶.

Quittant le monde gréco-romain, nous devons, parmi les Anciens dont l'autorité est invoquée et révérée dans le *Commentaire*, signaler les Égyptiens, qui occupent une place originale. Macrobe n'hésite pas à déclarer qu'ils sont « les pères de tous les domaines de la philosophie »²⁷ ; cette hyperbole dans l'éloge nous a même fait nous demander si Macrobe n'était pas d'origine égyptienne, et s'il ne fallait pas lire ici l'expression d'une fierté nationale²⁸. Quoi qu'il en soit, plusieurs facteurs, selon notre commentateur, ont permis aux Égyptiens d'échafauder ce savoir exceptionnel. C'est d'abord leur audace intellectuelle, qui les a conduits à affronter avant tout le monde des problèmes scientifiques qui semblaient pourtant outrepasser les forces humaines : ainsi furent-ils les premiers à oser observer la sphère céleste et évaluer ses dimensions²⁹. C'est aussi la qualité de leur ciel toujours serein, qui favorisa leurs recherches astronomiques³⁰. Mais, c'est, surtout, l'ancienneté de leur civilisa-

23 Les deux cercles tropiques sont définis par le fait qu'ils bornent au nord et au sud la course annuelle du soleil ; ils délimitent entre eux la zone torride, dont le soleil, en fonction de cette définition même, ne sort pas.

24 À propos de Lucain, *B.C.* II, 587, décrivant le jeu de l'ombre dans la ville de Syène, située sur le tropique d'été, Macrobe affirme assez dédaigneusement que le poète « a certes mis le doigt sur la réalité, mais de façon brouillonne », *rem quidem attigit, sed turbauit uerum* (*Comm.* II, 7, 16).

25 *Comm.* I, 14, 5 ; I, 17, 14 (cf. notre édition du *Commentaire* (citée n. 8), note 372, p. 183).

26 *Comm.* II, 1, 8 : *Haec* (ces lois) *Pythagoras, primus omnium Graiae gentis hominum, mente concepit*. Sont aussi citées, de Pythagore, sa localisation des Enfers (*Comm.* I, 12, 3) ; son opinion sur la nature de l'âme (*Comm.* I, 14, 19).

27 *Comm.* I, 19, 2 : *Plato Aegyptios omnium philosophiae disciplinarum parentes secutus est*. On trouve des formules semblables dans les *Saturnales* I, 14, 3 : *Aegyptios solos diuinarum rerum omnium conscios* ; I, 15, 1 : *Aegypti matris artium* ; VII, 13, 10 : *in Aegypto diuinarum omnium disciplinarum compote*.

28 Cf. L'*Introduction* de notre édition (citée note 8), pp. XII et LI.

29 *Comm.* I, 21, 9 : *Aegyptiorum enim retro maiores, quos constat primos omnium caelum scrutari et metiri ausos*.

30 *Comm.* I, 21, 9 : *perpetuae apud se serenitatis obsequio caelum semper suspectu libero intuentes (Aegypti) deprehenderunt*.

tion. L'Égypte est la seule région au monde à ne pas être atteinte par les cataclysmes périodiques, déluges et incendies, qui, en anéantissant périodiquement les autres parties du monde, compromettent le savoir amassé par les hommes ; elle seule jouit d'un climat qui la met à l'abri de ces catastrophes naturelles. « Aussi les monuments et les livres des Égyptiens sont-ils les seuls à conserver la trace d'une infinité de millénaires »³¹. Comme il le signale lui-même, Macrobe s'appuie ici sur le *Timée* de Platon, et il s'inscrit dans la tradition des commentateurs de ce dialogue³².

Au savoir égyptien sont rapportées essentiellement, dans le *Commentaire*, des thèses astronomiques et astrologiques : la mesure du soleil (*Comm.* I, 20, 11-32) et la division du zodiaque en douze signes (*Comm.* I, 21, 9-22). Il faut bien reconnaître d'ailleurs que les découvertes prêtées par Macrobe aux Égyptiens ne confirment pas les éloges qu'il donne à leur niveau scientifique. Leur méthode de mesure du soleil est entachée de pétitions de principe et de longueurs inutiles ; quant à la division du zodiaque, Macrobe, sans s'en rendre compte lui-même, indique ingénument qu'elle n'est pas d'origine égyptienne lorsqu'il écrit : « comme en grec signes se dit ζώδια, ils (les Égyptiens) appelèrent le cercle même des signes 'zodiaque' »³³. Ainsi les Égyptiens, « inventeurs » des signes, en auraient emprunté la dénomination à un autre peuple – qui, de ce fait, les aurait forcément connus avant eux³⁴ ! Les Égyptiens de Macrobe ne sont souvent, pour reprendre l'expression de J. Flamant, que de « mauvais astronomes alexandrins »³⁵. Reste que la révérence de notre commentateur à leur égard est significative du crédit accordé à l'autorité des Anciens, crédit d'autant plus grand que les Anciens eux-mêmes le sont davantage.

Mais cette vénération ne se justifie que par une conception du savoir et du vrai, *uerum*, qu'il faut maintenant examiner. Un fait apparaît d'emblée : si Macrobe, au début du V^e siècle de notre ère, appuie son exposé sur la science, ou la supposée science, d'Homère ou d'« Égyptiens » remontant à la nuit des temps, cela implique que le savoir soit constitué une fois pour toutes depuis l'origine de l'humanité. Comment cela est-il possible ? La réponse apparaît en filigrane dans le texte de Macrobe, pour peu que l'on s'attache au détail des mots qu'il utilise.

31 *Comm.* II, 10, 14 : *unde et infinita annorum milia in solis Aegyptiorum monumentis librisque releguntur*. L'ancienneté de l'Égypte est un topos : cf. Cic., *Diu.* I, 2 ; Aug., *Ciu.* XII, 10 sq.

32 *Comm.* II, 10, 14 : *Aegypto certe ut Plato in Timaeo fatetur nunquam nimietas umoris nocuit uel caloris*. Il s'agit du *Timée* 22^e. Il est plus que probable que Macrobe utilise une fois encore le *Commentaire au Timée* de Porphyre, qu'il a désigné nommément comme sa source en II, 3, 15. La même idée se trouve chez Proclus, *Commentaire au Timée* I, p. 121, 13 Diehl : les Égyptiens affirment qu'il ne survient chez eux ni conflagration ni déluge.

33 *Comm.* I, 21, 22 : *quia signa Graeco nomine ζώδια nuncupantur, circum ipsum signorum zodiacum... uocauerunt*.

34 Nous savons aujourd'hui que la division du zodiaque est d'origine chaldéenne : cf. notre édition (citée ci-dessus, note 8), pp. 196-197, note 462.

35 J. Flamant, *Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IV^e siècle*, Leyde, 1979, p. 450.

Le savoir provient de la divinité, et il a été donné à l'humanité comme une révélation. Cette conception se décèle d'abord à travers les épithètes de « divin » ou de « sacré », appliquées tant aux philosophes et aux poètes qu'à leur doctrine. Ainsi, Cicéron et Platon sont des hommes « qui dans la recherche du vrai n'ont eu que des inspirations divines », *nihilque in inuestigatione ueri nisi diuinum sentire solit(i)* (*Comm.* I, 1, 3) ; le génie de Platon procède par une « divine profondeur », *diuina profunditate* (*Comm.* II, 2, 1) ; par les mythes des Anciens « est révélée la connaissance du sacré », *sacrarum rerum notio [...] enuntiat* (*Comm.* I, 2, 11) ; de même, les récits d'Er et de Scipion sont une « révélation des réalités sacrées », *rerum sacrarum enuntiatio* (*Comm.* I, 2, 12). Aussi la *République* de Platon se trouve-t-elle qualifiée elle-même de « livre sacré », *sacrum uolumen* (*Comm.* I, 2, 3), tandis que la doctrine de Timée, le personnage éponyme du dialogue de Platon, reçoit l'appellation de « doctrine parfaitement vénérable, témoin informé des secrets de la nature même », *augustissima [...] ratio, naturae ipsius conscia testis* (*Comm.* I, 6, 4). La sagesse d'Homère est semblablement dite *diuina* (*Comm.* I, 12, 3), ou encore « source et origine de toutes les inventions divines », *diuinarum omnium inuentionum fons et origo* (*Comm.* II, 10, 11).

Il ne faut pas s'y tromper : *diuinus* et *sacer* ne sont pas de simples hyperboles laudatives. Macrobe applique ces termes, on le voit, à des philosophes et à des poètes qui ont traité ou sont censés avoir traité de questions métaphysiques, c'est-à-dire essentiellement de la nature et de la destinée de l'âme. Or l'âme humaine est une entité d'origine divine, et elle est divine elle-même : « l'âme non seulement est immortelle, mais elle est dieu », *animam non solum immortalem sed deum esse* (*Comm.* II, 12, 5). L'épithète de *diuinus* passe ainsi du sujet traité à celui-là même qui le traite, par une métonymie porteuse de sens : pour accéder à la connaissance du divin, il faut être soi-même au-delà de l'humanité ordinaire.

Comment les penseurs d'autrefois ont-ils eu accès à ce divin savoir ? Par une forme de révélation, dans laquelle l'accès à la connaissance philosophique est assimilé à une initiation. Le fait a bien été mis en évidence par Pierre Hadot : les Néoplatoniciens transforment la tripartition, traditionnelle dans l'Antiquité, de la philosophie en morale, physique et logique, en substituant à la logique une époptique, c'est-à-dire une contemplation de la vérité au terme d'une initiation³⁶. Ἐποπτική vient de ἐποπτεία, « contemplation (des mystères) », qui représente le degré suprême de l'initiation éleusienne ; le terme se rencontre en grec dès Théon de Smyrne³⁷, et sa transposition latine *epoptica* figure chez un probable contemporain de Macrobe, Calcidius³⁸. Macrobe, pour sa part, ne prononce pas explicitement le mot d'*epoptica*, mais les images

36 P. Hadot, « La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, (36, 4), 1979, pp. 201-223.

37 Théon de Smyrne, *Expositio doctrinarum mathematicarum ad legendum Platonum utilium*, p. 14, éd. E. Hiller, Leipzig, 1878 (II^e siècle après J. C.).

38 Calcidius, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* 127, éd. J. H. Waszink, Londres-Leyde, 1962. Nous adoptons la datation de H. J. Waszink.

qu'il utilise sont révélatrices. Le vrai, répète-t-il, est un « secret », *arcanum*³⁹, et la philosophie, dont les ouvrages recèlent ce secret, est représentée comme un sanctuaire, *sacrarium, adyta*⁴⁰, où tout ce qui est profane se trouve exclu même du vestibule⁴¹.

C'est qu'en effet la Nature aime à se cacher. On sait que « la Nature déteste s'exposer sans voiles et dans sa nudité », *inimicam esse naturae apertam nudamque expositionem sui* (*Comm.* I, 2, 17), comme le déclare Macrobe en paraphrasant la formule d'Héraclite, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ⁴². En conséquence les sages illuminés qui sont en possession de ce savoir secret depuis les origines de l'humanité se sont gardés, conformément à la volonté de la Nature, de le livrer directement, mais l'ont transmis sous la forme cryptée de la *fabula*, de la fiction. Quelles formes prennent ces *fabulae* philosophiques ? Macrobe les énumère de façon très ordonnée, dans un texte précieux que nous ne pouvons ici qu'effleurer⁴³. Il cite les symboles qui constituent les rites des mystères, les récits mythologiques des premiers poètes, Homère et Hésiode, les acousmates des Pythagoriciens, ainsi que les mythes proprement philosophiques de Platon ou de Cicéron. Le rôle des commentateurs est précisément de reconnaître les vérités ainsi voilées et de les élucider, sans pour autant les ravalier ni les vulgariser⁴⁴.

On peut bien penser qu'un tel savoir se situe au-dessus de celui que procure la simple raison discursive et scientifique. La hiérarchie se révèle nettement, nous semble-t-il, dans le *Commentaire* II, 3, 14-15, à propos du problème des distances entre les planètes. Face aux tentatives de mesures astronomiques d'Archimède, Macrobe mentionne les évaluations que certains *Platonici* (dont l'identité n'est pas autrement précisée) ont déduites des rapports numériques qui constituent l'Âme du Monde dans le *Timée*. L'opposition est donc entre un système proprement scientifique, celui d'Archimède, et un système dérivé de postulats métaphysiques, celui des *Platonici* ; et c'est à ce dernier, bien entendu, que va l'approbation de Macrobe, sans qu'il soit même besoin de discussion argumentée : la nature respective des deux recherches lui fait préférer, sans autre forme de procès, la réponse des métaphysiciens à celle de l'astronome.

Et en effet, la terminologie de Macrobe semble bien indiquer que les grands découvreurs procèdent par une contemplation quasi mystique du vrai. Ainsi Cicéron, qui fait partie de ces hommes inspirés, est-il décrit comme « témoin du vrai », *ueri conscius* (*Comm.* I, 1, 9). Platon et Cicéron, l'un comme l'autre, font proclamer (et non démontrer) la vérité par la bouche de leurs personnages : chez Platon, c'est Er qui livre « une sorte de témoignage

39 *Comm.* I, 6, 23 : *secundum Platonem, id est secundum ipsius ueritatis arcanum* ; II, 12, 7 : *(Cicero) miro compendio tantum includit arcanum...*

40 *Comm.* I, 2, 8 : *sacrario* ; I, 2, 19 : *adyto* ; I, 12, 18 : *adytis*.

41 *Comm.* I, 2, 6.

42 *Vors.* 22 B 123.

43 *Comm.* I, 2, 7-11.

44 À la différence de ce que fit le Néopythagoricien Numénios pour les mystères de Delphes : *Comm.* I, 2, 19.

public », *tamquam publicum [...] indicium*, en témoin oculaire qu'il a été (*Comm. I, 1, 9*), tandis que le Scipion cicéronien proclame la vérité sur la nature de l'âme « comme par la bouche d'une sorte de héraut », *quasi quodam publico praeconio* (*Comm. I, 14, 2*). Quant au lecteur qui reçoit l'annonce de ces vérités, son approbation est de l'ordre de la croyance, supérieure ici à la simple conviction scientifique.

Pour autant, à côté de cette conception d'un savoir intuitif et révélé, émerge, semble-t-il bien, l'idée d'un progrès des connaissances, suggérée discrètement à plusieurs moments du *Commentaire*. Cela est dit d'abord au livre II, 10, au sein d'un exposé complexe et passablement ambigu. Macrobe y traite de la théorie des cycles cosmologiques, qui suppose des destructions et des renaissances périodiques du monde et de l'humanité : doctrine qui est celle de Cicéron dans le *Songe 7, 1* (= *Rép. VI, 23*). Ce qui prouve que le monde n'a pas toujours existé, dit Macrobe, ce sont les légendes et traditions anciennes, d'une part « lorsque l'Antiquité se rappelle ou imagine l'existence d'hommes mal dégrossis, tout proches dans leur laisser-aller sauvage de la rudesse animale, et qui, nous est-il rapporté, ne se nourrissaient pas des mêmes aliments que nous maintenant, mais de glands et de baies, et apprirent tardivement à labourer pour subsister »⁴⁵ ; d'autre part « lorsque [...] nous croyons qu'il y eut d'abord les siècles d'or, puis que la nature, se dégradant à travers des métaux plus vils, infligea aux derniers siècles la souillure du fer »⁴⁶.

Macrobe superpose donc ici deux traditions qui peuvent sembler contradictoires, celle de Lucrèce (partie d'un statut quasi animal, l'humanité a développé sous l'empire de la nécessité la civilisation et les techniques)⁴⁷ et celle d'Hésiode (partie de l'âge d'or, l'humanité se pervertit et son statut se dégrade)⁴⁸. Ces deux représentations ne sont pourtant pas incompatibles aux yeux de Macrobe, bien au contraire. En effet, le progrès matériel et technique qui se développe au fil du temps s'accompagne de dégradation morale : « plus l'expérience amène (les hommes) à raffiner la civilisation et les techniques, plus l'émulation s'insinue facilement dans les cœurs, et bénéfique au début, aboutit sournoisement à l'envie, qui alors engendre tout ce dont l'espèce humaine aux siècles suivants fait l'épreuve »⁴⁹.

On constate donc au fil du temps un progrès, issu du besoin et développé grâce à l'accumulation de l'expérience. Pour autant, cette conception d'un savoir en évolution s'oppose-t-elle à l'idée de vérité révélée ? Non, car l'une

45 *Comm. II, 10, 6* : *cumque rudes primum homines et incuria siluestri non multum a ferarum asperitate dissimiles meminerit uel fabuletur antiquitas, tradatque nec hunc eis quo nunc utimur uictum fuisse, sed glande prius et bacis altos, sero sperasse de sulcis alimoniam...*

46 *Comm. II, 10, 6* : *cumque ita [...] opinemur, ut aurea primum saecula fuisse credamus, et inde natura per metalla uiliora degenerans ferro saecula postrema foedauerit.*

47 Cf. Lucrèce, V, 925-1457.

48 Hésiode, *Trav.* 109-201.

49 *Comm. II, 10, 16* : *Inde quo magis ad cultum rerum atque artium usus promouet, tanto facilius in animos serpit aemulatio, quae primum bene incipiens in inuidiam latenter euadit, et ex hac iam nascitur quicquid genus hominum post sequentibus saeculis experitur.*

et l'autre s'appliquent à des domaines bien différents. Le progrès concerne en effet la sphère pratique (*cultum rerum atque artium*), mais non celle du savoir abstrait et philosophique, et il n'entre pas en contradiction avec la permanence du Vrai. Pour Macrobe, Homère et Orphée ont bien pu vivre dans une civilisation primitive et ignorante de bien des techniques ; cela n'empêchait pas qu'ils savaient intuitivement, comme le sauront plus tard Cicéron et Plotin, ce qu'étaient la nature de l'âme ou la hiérarchie des hypostases.

Un autre texte de Macrobe, néanmoins, semble bien admettre l'idée d'un progrès non plus simplement technique, mais bien philosophique, à travers deux formules brèves et discrètes qui méritent examen. Elles figurent dans l'exposé sur la localisation des enfers, au livre I, 10-11. À partir d'une brève expression du *Songe* où, comme d'habitude, il considère que Cicéron a enfoui tout un savoir, Macrobe entend de faire le point sur la nature et la place, dans le cosmos, du monde de l'au-delà. Il s'attache successivement aux récits mythologiques (chap. 10, 10-17), puis aux thèses de diverses écoles philosophiques, pythagoriciennes et platoniciennes (chap. 11). Les deux formules qui nous intéressent ouvrent respectivement les chapitres 10 et 11.

« Avant que la recherche philosophique relative à l'étude de la nature ne se développât jusqu'à atteindre la vigueur qui est la sienne, les premiers organisateurs des cérémonies religieuses, dans les différentes nations, réfutèrent l'idée que... »⁵⁰. La suite indique que les « premiers organisateurs des cérémonies religieuses » se confondent ici avec les *theologi*, c'est-à-dire les poètes archaïques (Homère, Hésiode, Orphée)⁵¹ qui ont exposé les mythes relatifs aux généalogies des dieux. Nous avons vu plus haut que ces poètes forment l'une des catégories de sages depositaires d'une vérité révélée, vérité qui peut être dégagée par la méthode allégorique⁵². Quant à la seconde formule, elle introduit le chapitre 11 : « Il faut dire ce que la recherche philosophique, plus scrupuleuse dans sa quête de la vérité, a par la suite ajouté à ces thèses »⁵³ (les thèses en question étant les représentations mythologiques des enfers exposées au chapitre 10, comme nous l'avons indiqué). Suit alors l'exposé de diverses théories philosophiques sur la nature de la mort et la localisation de l'au-delà.

50 *Comm. I, 10, 1* : *Antequam studium philosophiae circa naturae inquisitionem ad tantum uigoris adolesceret, qui per diversas gentes auctores constituendis sacris caerimoniarum fuerunt [...], negauerunt [...]*. L'expression *auctores constituendis sacris caerimoniarum* est ambiguë, et nous avons choisi de la traduire de la façon la plus littérale possible ; c'est le contexte qui en donne le sens et conduit à identifier ces *auctores* aux *theologi* du § 16, dans le même chapitre. Pour cette identification et ses arrière-plans, cf. notre édition du *Commentaire* (citée n. 8), note 226, pp. 161-162.

51 Nous n'avons pas à entrer ici dans le problème de l'ancienneté ou non des textes « orphiques » : l'important est que Macrobe, lui, y croie.

52 Cf. ci-dessus, p. 131. Tout au long de ce chapitre, Macrobe va en effet s'employer à interpréter de façon allégorique les mythes relatifs aux fleuves infernaux, puis aux châtiments des grands damnés (*Comm. I, 10, 10-15*).

53 *Comm. I, 11, 1* : *dicendum est quid his postea ueri sollicitior inquisitor philosophiae cultus adiecerit*.

Ces deux formules sont d'autant plus intéressantes qu'elles ont toutes les chances d'être des remarques personnelles de Macrobe. Elles font en effet partie de ces transitions par lesquelles le commentateur « coud » les uns aux autres les emprunts qu'il fait à ses sources, transitions qu'il tire naturellement de son propre fond. Or, quelles idées y voit-on affleurer ? D'abord, que la recherche philosophique est postérieure à la construction de la symbolique mythologique et religieuse (*antequam*, *Comm.* I, 10, 9 ; *postea*, *Comm.* I, 11, 1). Ensuite, qu'il y a évolution et affermissement dans le temps : « (Avant que la recherche philosophique...) ne se développât jusqu'à atteindre la vigueur qui est la sienne... », (*antequam studium philosophiae...*) *ad tantum uigoris adolesceret* (*Comm.* I, 10, 9). Enfin, que la connaissance philosophique est d'une plus grande exactitude que la connaissance intuitive des mythologues qui l'ont précédée : elle est « plus scrupuleuse dans sa quête de la vérité », *ueri sollicitior inquisitor* (*Comm.* I, 11, 1). Cependant il faut noter, et cela est fondamental, qu'elle s'ajoute (*adiecerit*, *Comm.* I, 11, 1) à la connaissance intuitive et la complète, mais qu'elle ne l'annule pas : il y complémentarité, et non substitution de l'une à l'autre.

Dans le domaine de la connaissance philosophique toujours, nous mentionnerons enfin les moments où Macrobe revendique, pour lui comme pour son lecteur, le droit d'ajouter son propre apport à la matière fournie par ses prédécesseurs. Ainsi, s'agissant de l'interprétation des deux vers embarrassants de Virgile, *G.* I, 237-239, dont nous avons parlé plus haut, « il appartiendra à l'ingéniosité de chacun de découvrir des éléments nouveaux susceptibles de contribuer à la solution de ce problème »⁵⁴. Ailleurs, à propos de la polémique entre les Platoniciens, qui soutiennent à la suite du fondateur de leur école le dogme de l'âme automotrice, et Aristote, qui le récuse : j'ai énuméré les arguments des Platoniciens, dit Macrobe (qui se range bien entendu à leurs côtés), « en ajoutant ce qu'il était, après eux, ou permis de penser ou loisible d'interpréter hardiment »⁵⁵. C'est admettre que dans le domaine proprement philosophique aussi se produit une accumulation progressive du savoir à laquelle tout homme de bonne volonté peut tenter de contribuer.

Remarquons bien néanmoins les limites strictes dans lesquelles s'inscrivent ces éventuels apports. Ils ne touchent pas au dogme originel, donné une fois pour toutes, ni à la compétence des autorités de référence, mais ne tendent qu'à mettre au clair, à expliquer, ou, au mieux, à conforter. Quant le lecteur est invité à inventer de nouvelles interprétations de deux vers cosmologiques de Virgile dont le sens littéral pose problème, cela n'entame pas le principe de fond, à savoir que Virgile possède la connaissance intrinsèque du Vrai. Lorsqu'ailleurs Macrobe se propose de s'associer avec des arguments personnels à une polémique anti-aristotélicienne, ce n'est qu'un combat d'arrière-garde, et non un véritable questionnement métaphysique : le dogme pla-

54 *Comm.* II, 8, 8 : *erit ingenii singulorum inuenire quid possit amplius pro absoluenda hac quaestione conferri.*

55 *Comm.* I, 15, 2 : *adiecto quid post illos aut sentire fas erat aut audere in intellectum licebat.*

tonicien de l'automotricité de l'Âme est acquis une fois pour toutes, et l'on ne se propose que de le brandir face à un adversaire délibérément aveugle ou de mauvaise foi⁵⁶. La recherche philosophique peut progresser, mais seulement par déploiement du dogme fondateur : bref, par le commentaire ; et c'est bien, en effet, le rôle que s'est donné Macrobe.

Nous pouvons maintenant conclure. Fondamentale et première est l'*auctoritas* des génies du passé, grecs mais aussi latins : face à chacune des deux grandes autorités grecques, Platon (continué par les Néoplatoniciens) et Homère, se dresse un symétrique latin, Cicéron et Virgile. Tous ont possédé en leur temps un savoir universel, qui leur a été donné au sein d'une contemplation d'ordre intuitif et, peut-on même dire, mystique. Parce qu'il est absolu et global, ce savoir est intemporel. Inutile dès lors de se soucier des barrières de la chronologie ni des doctrines : n'importe lequel de ces génies peut servir à éclairer ou compléter la pensée d'un autre, et il n'y a pas d'inconvénient à recourir à Plotin et Porphyre pour expliquer Cicéron, ni à puiser dans un commentaire au *Timée* les éléments d'un commentaire au *Songe de Scipion*. Cela n'empêche pas un certain progrès des connaissances, soit dans le domaine des savoirs concrets et des techniques, qui se perfectionnent avec le temps, soit sur des points annexes de philosophie. Mais ce sont là des savoirs secondaires, qui ne touchent pas au Vrai en soi, et qui même, dans le cas des savoirs techniques, ont entraîné une dégradation morale de l'humanité.

La pensée de Macrobe, sur ce point philosophique fondamental, à savoir la nature et l'origine de la connaissance, présente donc une solide cohérence. Nous y insistons, car cela a été contesté dans le passé. Il est arrivé que l'on ne veuille voir en notre commentateur qu'un scribe servile recopiant un ouvrage antérieur, ou, à tout le moins, un esprit de second ordre qui se contenterait de juxtaposer des fiches de lecture. Il est exact, certes, que Macrobe travaille à partir de toute une documentation parfois mal dominée, dans le domaine scientifique surtout, et qu'il lui arrive, dans ces disciplines spécialisées, de laisser passer des contradictions par incapacité à les identifier. Mais son projet d'ensemble, lui, est net, et suppose une conception quasi mystique du savoir rationnel, dont les racines, d'une façon peut-être paradoxale mais tout à fait conforme au néoplatonisme ambiant, sont à chercher dans un au-delà de la *ratio*.

56 Comment expliquer en effet, si le Vrai est absolu et s'impose par l'évidence, que tout le monde ne le reconnaisse pas ? La faute en revient à la mauvaise volonté du contradicteur. Pour exemple, une formule entre autres : « Cependant, pour débattre de ce sujet avec un contradicteur obstiné, allons, toi, qui que tu sois, qui refuses de voir cette évidence... », *tamen ut nobis de hoc sit cum pertinaciter negante tractatus, age, quisquis tibi hoc liquere dissimulas...* (Comm. I, 18, 3).

QUICQUID RATIONEM UINCIT, AFFECTUS EST : **RATIONNEL ET IRRATIONNEL** **DANS LES DÉCLAMATIONS LATINES**

Danielle VAN MAL-MAEDER
Université de Lausanne

Reine de l'éducation rhétorique antique, la déclamation est un exercice essentiellement méthodologique, qui formait les élèves à développer leur pensée et leurs arguments selon un plan logique et cohérent¹. La controverse en particulier consiste à plaider le pour et le contre d'un cas fictif, la difficulté de l'exercice augmentant en fonction de la complexité du cas. Cela explique sans doute en partie l'extravagance des sujets, qui privilégient le paradoxe et la contradiction. Plaider de tels cas relevait de l'acrobatie et devait apparaître comme un défi plutôt stimulant. La règle essentielle de ce jeu était de composer un discours persuasif et original, serti de sentences saisissantes, à l'aide d'un nombre limité d'éléments. Car selon un principe pédagogique fondé sur la répétition, ce sont toujours les mêmes éléments qui servent à diverses combinaisons, telles les lois sur lesquelles se construisent l'accusation et la défense², tels aussi les personnages (anonymes le plus souvent) mis en scène dans des conflits d'ordre public ou privé, présentant eux-mêmes peu de variations.

Si efficace fût-il – la déclamation demeura en tout cas longtemps le point central de l'enseignement rhétorique – l'exercice suscita de nombreuses critiques dès l'Antiquité, principalement en raison de son caractère fictionnel. La

1 H. Bornecque, *Les déclamations et les déclamateurs d'après Sénèque le père*, Lille, 1902 ; S. F. Bonner, *Roman Declamation in the Late Republic and Early Empire*, Liverpool, 1949 ; F. Desbordes, *La Rhétorique Antique*, Paris, 137-143 ; M. Lentano, « La declamazione latina. Rassegna di studi e stato delle questioni (1989-1998) », dans *Bolletino di Studi Classici* 29, 1999, 571-621.

2 La majorité des controverses sont précédées d'une ou deux lois, qui sont un mélange de lois grecques, romaines, réelles, déformées ou inventées : voir Bornecque, 1902, *cit.*, 59-74 ; Bonner, 1949, *cit.*, 84-132.

nature extrême des cas proposés, le caractère stéréotypé des personnages, le style recherché et grandiloquent de discours interminables, si étrangers à la réalité des vrais procès, faisaient douter de son efficacité pratique.

L'une des critiques les plus fameuses est celle qu'Encolpe, à l'ouverture du *Satyricon*, assène à la face d'Agamemnon, en commençant par accuser les déclamateurs d'être possédés par les Furies. Le malheureux professeur de rhétorique se défend tant bien que mal en rejetant la faute sur les élèves et les parents, pour la satisfaction desquels les maîtres se voient contraints à « déraisonner avec les fous » (*cum insanientibus furere*)³. Cette expression fait référence aux nombreux cas présentant des personnages atteints ou accusés de folie, qui pouvaient amener les déclamateurs à mimer cet état mental, au péril de leur propre équilibre. Sénèque signale ainsi le cas du rhéteur Vibius Gallus, devenu fou à force d'imiter la folie⁴. Cette anecdote fait référence à la technique consistant pour l'orateur à endosser la personnalité de son client (*personam induere*) pour lui prêter sa voix. Quintilien recommande même, pour parfaire l'imitation, de ressentir les sentiments de celui qu'il représente⁵. L'intérêt de ces cas résidait principalement dans la question de la responsabilité et de la culpabilité et dans la confrontation entre rationnel et irrationnel⁶ : comment argumenter de manière logique lorsqu'il s'agit d'un comportement échappant à la raison ?

Dans la *Déclamation mineure* 314, par exemple, un homme, acquitté de justesse du crime de parricide, est frappé de folie (*furor*). Il avoue alors avoir tué son père. Le magistrat le condamne et est lui-même accusé de meurtre. Tout se joue autour de la validité des paroles prononcées ou des actes commis par un *furiosus*⁷. L'argumentation du magistrat consiste à faire de ce brusque accès de folie la preuve de la culpabilité de l'homme, ce qui l'amène à y chercher une explication rationnelle (*dementiae ... rationem*), proposant d'y voir

3 Petron. 1-4. Comparer Sen. e.g. *Contr.* 9 pr. ; Quint. *Inst.* 2, 10, 2-3 ; Tac. *Dial.* 35 ; Juv. 7, 150-170. Sur ces critiques, voir Bornecque, 1902, *cit.*, 117-135 ; Bonner, 1949, *cit.*, 71-83 ; J. Fairweather, *Seneca the Elder*, Cambridge-London, etc. 1981, 132-148.

4 Sen. *Contr.* 2, 1, 25 : *nam dum insanos imitatur, dum lenocinium ingeni furorem putat, quod cotidie simulabat ad uerum redegit* ; cf. aussi *Contr. excerpta* 2, 1. Pour l'idée que les déclamateurs vocifèrent comme des furieux, cf. encore Quint. *Inst.* 2, 10, 8 ; Sen. *Contr.* 9, 2, 26 ; Ps. Longin. *Subl.* 15, 8.

5 Quint. *Inst.* 6, 1, 25-26 ; 6, 2, 27 et 36 ; 11, 1, 38-41 et 55. Sur cet aspect des déclamations, voir W. M. Bloomer, « Schooling in persona : Imagination and subordination in Roman education », *CA* 16, 1997, 57-78, et mon livre, *La fiction des déclamations*, à paraître.

6 Sur la question de la responsabilité du *furiosus* et sur l'impunité dont il pouvait jouir, voir *RE* 7.1. (1910), « *furor* », 380-382 [R. Leonhard] ; D. N. Robinson, *Wild Beasts & Idle Humours. The Insanity Defense from Antiquity to the Present*, Cambridge, 1996, 8-47 (qui cherche à établir ce qui fait d'eux des êtres non rationnels aux yeux des Anciens). Sur l'irrationalité comportementale, voir aussi F. Bonardel, *L'irrationnel*, Paris, 1996, 14-17 (« Le spectre de l'insensé »).

7 Selon les besoins de la cause, on pouvait accorder valeur de preuve aux propos d'un fou (comme à ceux tenus par un homme en état d'ivresse ou de sommeil ou à ceux d'un enfant) ou les faire passer pour des élucubrations : cf. Cic. *Top.* 75-77 ; *Diu.* 2, 121 ; Quint. *Inst.* 5, 7, 36.

une punition d'origine divine ou le résultat des tourments internes infligés par sa mauvaise conscience⁸.

La quatrième *Déclamation majeure* met en scène un héros de guerre (*uir fortis*), qui, s'étant entendu prédire par un astrologue qu'il allait tuer son père, veut se suicider pour échapper à son destin. Le père s'y oppose et la déclamation consiste en la plaidoirie du fils argumentant pour obtenir le droit d'appliquer sa résolution. Son discours joue sur le paradoxe du fils pieux qui, par amour de son père qu'il est destiné à tuer, réclame le droit de lui désobéir⁹. Cette déclamation est intéressante à plus d'un point de vue, notamment parce qu'elle contient l'une des discussions les plus fournies sur l'astrologie que l'Antiquité nous ait livrées. Au père qui refuse de croire à la possibilité de prévoir l'avenir (les arguments du père sont rapportés dans la réfutation, *refutatio*), le fils répond en démontrant que la Providence existe et que l'astrologie est une science très sérieuse. Son argumentation est fondée sur la logique, elle consiste à démontrer de manière rationnelle que l'astrologie n'a rien d'irrationnel¹⁰. En revanche, pour rendre crédible la menace pesant sur son père, le fils se présente comme un instrument des dieux, habité par une folie qui le dépasse. Dans le passage où il relate les exploits guerriers qui ont fait de lui un héros, il se décrit comme un possédé, atteint de démence (*rabies, insania*), brûlant des torches des Furies (*Furialibus ... facibus*), inconscient de ses actes et incapable de les contrôler, – tout en ayant soin de garantir ses dires en invoquant le témoignage des prisonniers rescapés de la tuerie¹¹. Comme dans l'exemple précédent, la folie est l'un des éléments sur lesquels l'argumentation construit son raisonnement.

Encolpe et Agamemnon ont beau dire, ces deux exemples révèlent que même quand ils ont affaire à la folie, les déclamateurs savent en tirer parti pour la ramener, si je puis dire, dans les bornes de la raison¹². Le fait est que, aussi fantasques et fantaisistes qu'elles puissent paraître, les déclamations demeurent profondément rationnelles. Dans la suite de ce travail, je voudrais éprouver

8 Quint. *Decl.* 314, 13-18. Ce développement conduit le magistrat à tirer un parallèle avec le mythe d'Orphée, dont il se sert comme *exemplum* pour appuyer sa démonstration : voir D. van Mal-Maeder, « *Credibiles fabulas fecimus* : Mythe, rhétorique et fiction dans les déclamations latines », in : *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito : dal teatro al romanzo*, éd. M. Goglielmo y E. Bona, Torino, 2003, 187-200.

9 Pour les réminiscences mythologiques de ce thème, voir l'article mentionné dans la note précédente. Sur la figure du *uir fortis* dans les déclamations latines, voir M. Lentano, *L'eroe va a scuola. La figura del uir fortis nella declamazione latina*, Napoli, 1998.

10 Ps. Quint. 4, 13-17 (74, 19-80, 5, éd. Håkanson, Teubner). On trouve dans le discours du fils un nombre considérable d'occurrences du mot *ratio* au sens de « principe organisateur (du monde) » ou de « raisonnement » : cf. e.g. 4, 3 (63, 22) ; 4, 12 (74, 1) ; 4, 14 (75, 15 et 77, 1) ; 4, 18 (80, 6). De tels développements portant sur l'existence ou la non-existence de la Providence et sur la valeur de la divination n'étaient pas rares : cf. Sen. *Suas.* 3, 3-4 ; 4, 1-3 ; Quint. *Inst.* 3, 5, 6 ; 5, 7, 35 ; 7, 2, 2 ; 12, 2, 21.

11 Ps. Quint. 4, 20 (82, 13-83, 2) ; cf. aussi 4, 16 (78, 10-14).

12 Je n'ai pas pu consulter à ce propos l'article de R. A. Kaster, « Controlling Reason : Declamation in Rhetorical Education at Rome », in : Y. L. Too (éd.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden, 2001, 317-337.

cette caractéristique des déclamations à l'aune de ce qui peut apparaître, en comparaison avec les exemples précités, comme un irrationnel autrement sensationnel. Mais l'emploi du terme irrationnel n'est pas sans poser quelques problèmes. Car si la notion existe dans l'Antiquité, elle n'est pas l'objet d'une définition théorique qui puisse correspondre à l'acception moderne¹³. Ce mot, qui strictement signifie « ce qui est dénué de raison », « ce qui est inaccessible ou contraire à la raison » ou, pour reprendre une formule de F. Khodoss, « ce qui s'écarte de la raison, la récite ou au moins la déconcerte »¹⁴, est aujourd'hui fréquemment employé comme terme générique pour qualifier toutes sortes de phénomènes qui dépassent la norme. L'irrationnel en vient ainsi à regrouper sous sa bannière des notions et des termes aussi divers que « surnaturel », « prodigieux », « merveilleux », « fantastique », ou encore « déraisonnable » ou « émotionnel ». Quel que soit le sens qu'on veuille lui donner, il ne faut pas méconnaître le fait que la manière dont on appréhende la réalité et l'endroit où l'on place les barrières de la raison diffèrent selon les cultures et les individus. L'irrationnel est une notion variable et multiforme, sujette à une appréciation toute subjective.

Les déclamateurs avaient par exemple fréquemment recours à des couleurs faisant intervenir des songes et des superstitions, avec une facilité, dit Quintilien, qui leur avait fait perdre leur autorité¹⁵. Avec l'ironie qui le caractérise, Sénèque le rhéteur qualifiait déjà Junius Othon de « songeur » (*somniator*) : toutes les fois que ce déclamateur ne trouvait pas d'autre couleur, il racontait un songe¹⁶. Il avait d'ailleurs publié quatre livres sur les couleurs, qui furent surnommés par dérision « les livres d'Antiphon », tant ils étaient pleins de songes. La raison moderne aurait tendance à taxer ce type de couleurs d'irrationnelles, avec tout ce que le mot comporte de péjoratif. Pourtant, ni la formulation de Quintilien ni celle de Sénèque ne remettent en question leur valeur intrinsèque. Le fait que les déclamateurs s'en servaient volontiers semble plutôt indiquer qu'elles étaient perçues par beaucoup comme relevant de la normalité. L'auteur des *Topiques* admet d'ailleurs les songes parmi les types de preuves, en précisant que leur valeur dépend de

13 Pour les problèmes de définition, voir la contribution de O. Thévenaz dans ce volume. Le principal ouvrage traitant de manière globale du non-rationnel dans l'Antiquité est bien sûr celui de E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1977 (traduction de *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1959) ; cf. aussi A. Dihle, « Ethik », dans *Reallexikon für Antike und Christentum* 6, 1966, 675-678 (3. Rationalismus u. Irrationalismus) ; N. S. Mudragej, « Le problème du rationnel et de l'irrationnel : Antiquité et Moyen Age », *Voprosy Filosofii* 9, 1982, 107-116.

14 F. Khodoss, « Irrationnel », dans *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques*, Paris, 1990, 1376. Pour une analyse critique de cette définition, voir Bonardel, 1996, *cit.*, 3-10.

15 Cf. Quint. *Inst.* 4, 2, 94 *somniorum et superstitionum colores ipsa iam facilitate auctoritatem perdidit*. Les couleurs (*colores*) sont les motivations particulières prêtées aux personnages mis en cause, sur lesquelles jouent l'accusation et la défense.

16 Cf. Sen. *Contr.* 2, 1, 33 ; 7, 7, 15.

l'autorité (*auctoritas*) du témoin¹⁷. Les songes, comme les oracles ou les présages, sont susceptibles d'être ou non interprétés comme des *diuina testimonia* obéissant à une raison divine plus ou moins déterministe¹⁸. On pense au Quintus du *De Diuinatione* qui s'applique à convaincre son frère que les songes ont une origine divine et une fonction déterminée, ce que la réponse de Marcus a soin de réfuter¹⁹. On n'est pas loin de l'opposition entre foi et raison. Or douter de l'existence de la Providence divine peut sembler aussi irrationnel qu'y croire. Tout est question de point de vue. La position de l'orateur n'a naturellement pas à traduire une conviction personnelle : son art doit lui permettre de soutenir l'une ou l'autre thèse selon les besoins de la cause, afin de dire « un jour blanc, l'autre jour noir »²⁰.

Parmi les déclamations, on trouve quelques exemples de couleurs faisant intervenir des phénomènes surnaturels tout à fait spectaculaires, qui illustrent cette ambivalence. L'une des controverses de Sénèque le rhéteur met en scène une vierge qui fut capturée par des pirates et vendue à un proxénète ; alors qu'elle s'efforçait de préserver sa chasteté, elle tua un soldat qui voulait la violer. Acquittée, elle brigue le sacerdoce. Un tel thème ne pouvait qu'inviter les défenseurs de la jeune fille à faire appel à des couleurs religieuses. Et en effet, le déclamateur Triarius fait dire à la jeune fille qu'une divinité était apparue pour terrasser l'agresseur. Cette couleur permet d'expliquer l'incroyable fait qu'un soldat ait pu être écrasé par une faible femme, elle permet surtout de décharger celle-ci de la responsabilité du meurtre²¹.

Une autre controverse de Sénèque met en scène un vaillant soldat (*uir fortis*) qui se retrouve désarmé au cours d'une bataille. Il se saisit alors des armes qu'il trouve dans le tombeau d'un héros de guerre, retourne au combat, dont il sort victorieux, puis remet à leur place les armes qu'il avait empruntées au mort. Malgré cet acte de bravoure, le soldat est accusé de violation de sépulture : on a là un exemple de situation paradoxale caractéristique des

17 Voir note 7.

18 Sur ces *diuina testimonia*, cf. Quint. *Inst.* 5, 7, 35-36, avec les notes de J. Cousin *ad loc.* dans l'édition « Les Belles Lettres », 230-231. Cf. Cic. *Har. resp.* 20 et 62, où les prodiges mentionnés sont dits paroles divines (*deorum immortalium uox*). Sen. *Suas.* 4, 4 rapporte comment Arellius Fuscus souleva les applaudissements de son auditoire lorsque, dans un développement contre les songes et la Providence divine (*cum ... tractaret locum contra somnia et deorum prouidentiam*), il cita un vers de Virgile (*Aen.* 4, 379) : *scilicet is superis labor est, ea cura quietos/sollicitat*. Sur l'utilisation des songes dans la rhétorique antique et en général, voir P. Kragelund, « Epicurus, Pseudo-Quintilian and the rhetor at Trajan's Forum », *Classica et Mediaevalia*, 42, 1991, 259-275 (en particulier pp. 259-263), avec références.

19 Cic. *Diu.* 1, 39-69 ; 2, 119-150.

20 La formule est de J. P. Levy, « La formation de la théorie romaine des preuves », dans *Studi in onore di Siro Solazzi*, Naples, 1948, 418-438 (428), qui s'indigne de cet état de faits.

21 Cf. Sen. *Contr.* 1, 2, 21 *negabat illum suis cecidisse manibus* : « *altior, inquit, humana uisa est circa me species eminere et puellares lacertos supra uirile robur atollere* ». Le motif est repris dans la Vie de Sainte Agnès, qui est sauvée par l'intervention d'un ange et d'un démon, frappant à mort son agresseur : cf. Ps. Ambros. *Epist.* 1, 8-9 (où l'on observe aussi l'emploi du discours direct).

déclamations²². La première sentence citée fait état d'un prodige permettant au soldat de réfuter l'acte de profanation : les armes du mort, dit-il, le suivirent spontanément, sans qu'il ait eu à peine besoin de les toucher²³. Ce sujet de controverse apparaît aussi dans le corpus des *Déclamations mineures* du Pseudo-Quintilien et l'on y trouve une couleur du même genre. Pour sa défense, le soldat rapporte en effet (parmi d'autres arguments) avoir vu le héros de guerre sortir du tombeau²⁴. L'extrait de la déclamation s'arrête là, si bien qu'on est obligé d'extrapoler. Mais le sens de cette couleur est clair. L'apparition surnaturelle permet d'innocenter le soldat : il n'a pas pillé le tombeau, les armes lui ont été confiées par un fantôme et qui plus est, par le fantôme d'un homme des plus respectables. Et voilà parée l'accusation de violation de sépulture.

La déclamation 299, intitulée « les os déterrés du parricide », fait intervenir quant à elle un fantôme et un prodige. En voici le thème :

PARRICIDAE INSEPLTI ABICLANTUR. SEPULCRI UIOLATI SIT ACTIO. Decedens pater mandauit filiae ultionem, dicens se duorum filiorum ueneno perire. Puella reos postulauit. Inter moras unus se occidit et sepultus est in monumentis maiorum. Alterum cum damnasset et insepultum proiecisset, eius quoque qui sepultus fuerat ossa eruit et abiecit. Accusatur uiolati sepulcri.

LES PARRICIDES SERONT ABANDONNES SANS SEPULTURE ; IL Y AURA UNE ACTION POUR VIOLATION DE SEPULTURE. Un père mourant confia à sa fille le soin de le venger, disant qu'il mourait empoisonné par ses deux fils. La jeune fille les cita en justice. Au cours du procès, l'un se suicida et fut enseveli dans le tombeau familial. Après avoir fait condamner l'autre et l'avoir abandonné sans sépulture, la jeune fille déterra les os de celui qui avait été enseveli et les dispersa. Elle est accusée de violation de sépulture.

L'accusée se trouve dans une situation conflictuelle. D'un côté, elle est contrainte d'obéir à son père. Elle doit priver de sépulture ses deux frères reconnus coupables. Pour cela, il lui faut violer la loi, en déterrant un cadavre déjà enseveli. Lorsqu'il s'agit de justifier le choix de la jeune fille, l'avocat qui plaide pour elle lui cède ostensiblement la parole en l'invitant à raconter elle-même l'incroyable vérité²⁵. La jeune fille rapporte alors, au discours direct, de quelle manière l'ombre de son père la harcela jour et nuit pour l'obliger à déterrer le cadavre de son frère. Pour rendre ses dires plus pathétiques et plus véridiques, elle va même jusqu'à citer, également au discours direct, le contenu exact des objurgations de son père²⁶. L'avocat reprend ensuite la

22 Sen. *Contr.* 4, 4.

23 Sen. *Contr.* 4, 4, 1 *arma uix contigeram ; secuta sunt.*

24 Quint. *Decl.* 369, 5 *uisus est mihi emergere tumulo uir fortis.*

25 Quint. *Decl.* 299, 5 *tu uero, puella tam honesti adfectus, quidquid tacita pietate suggeris uel his audientibus refer. Mihi crede, modo adprobasti nihil te de fratribus tuis solere mentiri.*

26 Parmi les différents types d'éthopées, les rhéteurs avaient réservé une rubrique spéciale aux discours des morts, *eidolopoia* : cf. Hermog. *Prog.* 9. Sur cet épisode, voir A. Stramaglia, *Res inaudita, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari, 1999, 300-307 (commentaire de ce passage).

parole pour relater le prodige qui se produisit lorsque la jeune fille s'approcha du tombeau pour exécuter les ordres de son père : l'amoncellement de pierres se défit de lui-même et la terre rejeta de ses entrailles les cendres qui la contaminaient²⁷. Cette nouvelle couleur permet de décharger la jeune fille de l'accusation de violation de sépulture²⁸.

Je ne classerais pas sans hésitation ces couleurs dans la catégorie de l'irrationnel. Si les avocats de la défense les jugent dignes de leur arsenal argumentatif et persuasif, c'est qu'elles faisaient appel d'une manière ou d'une autre à la raison de l'auditoire. Un fait paraît pourtant indiquer qu'elles étaient de nature à déconcerter et qu'elles pouvaient susciter le doute : les déclamateurs ont soin de les placer dans la bouche de leurs clients, comme pour donner plus de poids à leur témoignage, – ou serait-ce pour s'en distancer ? Il convient d'examiner cette hypothèse avec la dixième *Déclamation majeure*, dont le thème fantasmagorique donne lieu à une confrontation entre rationnel et irrationnel et dans laquelle on observe la même technique narrative.

La déclamation oppose une femme à son mari au sujet de leur enfant. Le couple avait perdu son fils, mais celui-ci apparaissait la nuit à sa mère. Mis au courant du phénomène, le père fait appel à un magicien pour emprisonner l'ombre dans le tombeau et faire cesser ces apparitions. Privée des visites nocturnes de son fantôme de fils, la mère accuse alors son mari de mauvais traitement²⁹. L'avocat plaidant pour la femme a soin de présenter sa cliente comme une mère exemplaire, un être passionnel, dont les sentiments constituent la valeur suprême. Pour justifier la violence de son chagrin, la mère dit d'ailleurs :

Non est ratio fortasse ; adeo quicquid rationem vincit, affectus est. Nihil est sceleratius prudenti orbitate.

Ça n'est peut-être pas raisonnable ; tant il est vrai que la raison est vaincue par les sentiments ; rien n'est plus criminel qu'un deuil modéré³⁰.

Le mari est au contraire dépeint comme un être insensible et un mauvais père, qui justifie son acte par la raison. Il ressort de la partie du discours, où sont réfutés les arguments du père, que celui-ci est un représentant de la doctrine épicurienne, désireux de délivrer sa femme de la terreur d'apparitions trompeuses³¹. Face à un phénomène surnaturel, deux attitudes se font face : la raison de l'homme s'oppose aux émotions de la femme, selon l'antagonisme antique traditionnel³². Mais contrairement à la tradition, le point de vue sub-

27 Quint. *Decl.* 299, 7.

28 On peut voir dans cette controverse une transposition inversée du mythe d'Antigone dans la version qu'en donna Sophocle : voir van Mal-Maeder, *cit.*

29 Voir Stramaglia, 1999, *cit.*, 308-323 (commentaire de quelques morceaux de cette déclamation).

30 Ps. Quint. *Decl.* 10, 12 (210, 21-23). Il ne s'agit pas du seul cas de confrontation entre *ratio* et *affectus* dans l'univers déclamatoire : voir Lentano, 1998, *cit.*, 79-84.

31 Voir Kragelund, 1991, *cit.*

32 Voir P. von Gemünden, « La femme passionnelle et l'homme rationnel ? Un chapitre de psychologie historique », dans *Biblica* 78, 1997, 457-480.

jectif mis en valeur dans cette déclamation présente les passions, avec tout ce qu'elles peuvent comporter d'irrationnel, comme plus honorables. Du moins est-ce là le discours de la mère. Car ce n'est certainement pas par hasard si une telle sentence est placée dans sa bouche.

Au cours de sa plaidoirie, l'avocat cède plusieurs fois la parole à la mère explorée, afin de susciter la pitié. Il le fait avant tout lorsqu'il s'agit de raconter le plus extraordinaire, c'est-à-dire l'apparition du fils. Ce changement de voix (ou de rôle) est mis en évidence avec un pathos tout théâtral :

Reliqua, mater infelix, tu ad iudices referre debebas, et, nisi orbitate, nisi lacrimis uox mutaretur in gemitus, noctes tuas quanto melius tuo ore lugeres ! Ego, utcumque potero, perferam.

Le reste, mère malheureuse, c'est toi qui devais le raconter aux juges et, si ton deuil et tes larmes ne changeaient pas ta voix en gémissements, comme tu déplorerais mieux de ta propre bouche ce que sont tes nuits ! Moi, j'en ferai le récit du mieux que je le pourrai³³.

Suit alors le récit de la mère, à la première personne, cité par l'avocat³⁴. Il s'agit en fait du premier récit de l'apparition surnaturelle. Car un fantôme venant rendre visite à sa mère la nuit est un événement suffisamment incroyable pour être narré une seconde fois. Aussi l'avocat invite-t-il la femme à raconter à nouveau les visites de son fils. Le deuxième récit de la mère offre une description beaucoup plus détaillée et plus dramatique de l'apparition du fantôme³⁵. Les détails qui y sont donnés ont d'abord pour fonction de susciter les émotions, mais ils servent aussi à prouver la véracité des faits. Nous touchons là à un point important, celui de la crédibilité. Le deuxième récit de la mère est précédé d'un échange entre l'avocat et sa cliente, l'avocat cherchant à s'assurer qu'elle dit bien la vérité, qu'elle n'avait pas rêvé ou qu'il ne s'agissait pas d'hallucinations³⁶. Répondant aux doutes de son avocat, la femme avoue avoir elle-même eu de la peine à croire ce qu'elle voyait. Ce n'est qu'en touchant le fantôme de son fils (un fantôme en quelque sorte matériel) qu'elle avait pu vérifier qu'il ne s'agissait pas d'une illusion.

Si le texte insiste ainsi sur des questions de véracité³⁷, c'est que le noyau de la déclamation concerne la croyance en des manifestations surnaturelles et

33 Ps. Quint. *Decl.* 10, 4 (203, 13).

34 *Ibidem* 10, 5-6 (203, 14-204, 23).

35 *Ibidem* 10, 13-14 (211, 18-213, 14). Quint. *Inst.* 4, 2, 128 mentionne la possibilité d'une deuxième narration (*epidiegesis*), pratiquée moins au forum que dans les écoles de déclamation, qui permet d'exposer les faits avec plus d'abondance et de brillant (*fusius et ornatus*), afin d'exciter l'hostilité ou la pitié.

36 *Ibidem* 10, 12 (211, 3-14) : *uidere ergo tibi continebat, o mulier, uultum, habitum, corpus, incessum ? Non crederem, nisi te perdidisse sentires [...]. Videbas ergo, mulier, ac praesentia fruebaris ?* ; 10, 13 (212, 6-8) *confitèrè simpliciter, an soporis pondus illud et nesciae quietis uanitas fuerit.*

37 Dans le passage décrivant le magicien à l'œuvre devant le tombeau du fils – épisode auquel ni l'avocat, ni sa cliente n'ont assisté – il est question de témoins qui étaient présents

en la fiabilité des songes. Et si l'avocat cède la parole à sa cliente pour raconter l'apparition du fantôme, s'il choisit la forme narrative du « je », c'est non seulement pour rendre son discours plus pathétique, mais aussi pour en renforcer la crédibilité. Le récit de la femme est un récit vécu, et, comme dans les exemples cités précédemment, le « je » est témoin et garant de l'extraordinaire, – de ce qui déconcerte la raison. Pourtant, l'utilisation de cette forme narrative est très ambiguë. J'ai eu l'occasion de montrer ailleurs que les récits à la première personne dans la littérature de l'époque impériale émettent souvent une aura de « fictionnalité »³⁸. Je rappellerai ici simplement que les plus célèbres récits de magie de la littérature narrative latine sont narrés à la première personne et qu'ils sont d'intention clairement parodique³⁹. Cela soulève la question du sérieux des *Déclamations majeures*. Peut-être faudrait-il envisager la possibilité de lire les excès de ces textes (de certains d'entre eux, tout au moins) comme étant intentionnels. L'humour qu'on pourrait y déceler permettrait alors de les apprécier autrement.

Quoi qu'il en soit, le fait que l'avocat laisse à sa cliente le soin de narrer le plus invraisemblable pourrait aussi apparaître comme une manière de se « déresponsabiliser ». On l'a vu, il insiste bien sur le fait que ce « je » n'est qu'un masque, un rôle qu'il doit endosser parce que la femme, secouée de larmes, est incapable de prononcer le moindre mot. Un fantôme est apparu à une femme bouleversée, une femme qui place les émotions au-dessus de la raison : une telle attitude ne saurait convenir à un Romain déclamant devant un auditoire de citoyens dans un exercice « civique »⁴⁰. L'avocat choisit de faire dire – et redire – l'incroyable à une telle femme, évitant de la sorte d'avoir à endosser le poids des mots. En d'autres termes, on peut se demander si la manière dont il présente sa cliente (et l'éthopée est un moyen de caractérisation) n'est pas elle aussi une forme de rationalisation... Cette confrontation du rationnel et de l'irrationnel autour du « je » narratif illustre en tout cas toute la difficulté qu'il y a à les distinguer l'un de l'autre, tâche rendue plus délicate encore du fait du caractère partial de la déclamation.

sur les lieux, des témoins capables de garantir l'authenticité de la chose : cf. *ibidem* 10, 15 (213, 22-214, 2).

38 « Au Seuil des romans grecs : Effets de réel et effets de création », dans *Groningen Colloquia on the Novel 4*, éd. H. Hofmann, Groningen, 1991, 1-33 (en particulier 10-13).

39 Cf. Petron. 61-63 ; Apul. Met. 1, 5-19 ; 2, 21-30 ; voir D. van Mal-Maeder, *Groningen Commentaries on Apuleius. Metamorphoses, livre II. Texte, traduction et commentaire*, Groningen, 2001, 13-21 ; 417-422 ; N. Holzberg, *Der antike Roman. Eine Einführung*, Düsseldorf-Zürich, 2001, 83-115.

40 Voir W. M. Bloomer, « A preface to the history of declamation : whose speech ? whose history ? », dans Th. Habinek et A. Schiesaro (éd.), *The Roman Cultural Revolution*, Cambridge, 1997, 199-215 ; A. Richlin, « Gender and rhetoric : Producing manhood in the schools », dans W. J. Dominik (éd.), *Roman Eloquence. Rhetoric in Society and Literature*, London-New York, 1997, 90-110.

L'analyse qui précède aura montré que lorsque l'irrationnel fait irruption dans les déclamations, c'est avant tout parce qu'il est logiquement irréfutable, mais aussi parce qu'il est de nature à fasciner et à plaire, et qu'il offre matière à des développements sensationnels. Pourtant, la raison des déclamateurs tente toujours sinon de l'expliquer, du moins de le justifier ou de le maîtriser, quand ils ne cherchent pas à s'en distancier, se servant pour cela des techniques narratives fournies par la rhétorique. Mais ce qui ressort surtout des exemples cités – au-delà de toutes les difficultés de définition auxquelles on peut se heurter – c'est que s'il existe une limite entre rationnel et irrationnel dans l'univers des déclamations, cette limite dépend du seul principe organisateur (*ratio*) immuable qui y règne : la persuasion.

LACTANCE ET LA *RATIO* ROMAINE ET CHRÉTIENNE

Michel PERRIN

Université de Picardie – Jules Verne

Lactance (250-325) est classiquement présenté comme le dernier apologiste latin ; il a vécu la persécution de Dioclétien, qui peut être considérée comme l'effort suprême de l'empire romain pour éradiquer la nouvelle foi. Lactance prend donc la suite d'autres Africains, comme Tertullien, Minucius Felix, Cyprien et Arnobe. On sait aussi qu'il se démarque d'eux dans un passage fort connu du début du cinquième livre des *Institutions* (sauf d'Arnobe qu'il n'a pas lu quoi qu'il ait été son élève, sans doute parce que, vivant à Nicomédie et en Gaule, Lactance n'a pas eu connaissance de l'œuvre de son maître). L'argument essentiel de Lactance dans ce passage de critique littéraire vise l'aspect pédagogique de l'œuvre de ses prédécesseurs ; il dirait aujourd'hui qu'ils ne se sont pas montrés de bons « communicants » en ne se mettant pas à la place de leurs interlocuteurs supposés. En un mot, foin du style contourné et des arabesques obscures de Tertullien, et adieu au style de prédicateur s'adressant à des ouailles convaincues sur le fond et pour qui la Bible a valeur d'autorité reconnue (on pense ici à Cyprien). Par voie de conséquence, retour au grand style noble de l'Orator par excellence, qui était aussi celui qui avait le plus fait pour faire accéder les Latins aux mondes de la philosophie grecque. Je veux dire Cicéron. Et au lieu de la Bible, usage des philosophes (pourtant durement critiqués par ailleurs) ou plus exactement de l'outil des philosophes, c'est-à-dire de la raison, la *ratio*. On s'explique mieux ainsi la pratique de la rétorsion d'arguments par Lactance : il s'agit d'user, à partir d'un stock doxographique connu des lettrés et parfaitement admis par eux, d'arguments reconnus et identifiés dans le cadre d'une problématique nouvelle. Et cela, pour montrer que, très souvent, les païens sont chrétiens sans le savoir. On voit donc la place de la raison dans la méthode de Lactance. Que devient-elle ? Tout est-il rationnel chez Lactance ? Pourquoi ? Comment ? Voilà les questions auxquelles nous voudrions maintenant esquisser quelques réponses.

1. Le vocabulaire de la raison en général chez Lactance et sa signification

1.1. Nous avons abordé ce point dans notre thèse, *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance – 250-325 = Théologie Historique* 59, Paris, Beauchesne, 1981, surtout aux pages 394-395 et 455, à propos de l'être humain. Schématiquement, nous avons essayé de montrer que l'anthropologie était au centre de la démonstration de Lactance (précisément parce que les païens ne pouvant pas aborder le christianisme par le biais d'une théologie qui leur était étrangère, Lactance veut les amener à sa foi par le biais d'une problématique empruntant le langage commun des lettrés de son temps, langage qui est celui d'une anthropologie philosophique comprenant de fortes composantes religieuses). La philosophie de Plotin, et plus encore celles de Porphyre et de Jamblique, se rapprochent de ce que nous appellerions volontiers théologie.

En effet, l'homme est défini comme un être doué de raison : définition aristotélicienne reprise en latin classique par Cicéron et qui revient huit fois chez Lactance¹. L'homme est *rationale animal, rationis capax* (avec éventuellement diverses variantes) conformément à l'usage ancien : Cicéron, Sénèque, Quintilien, Aulu-Gelle, mais aussi le Corpus Hermeticum, Tertullien, Jérôme et Augustin. Pour Lactance, langage et station droite, qui définissent également le composé humain sont en rapport étroit avec l'aspect rationnel de l'homme. Il va même plus loin que les Anciens en appelant l'homme *sapiens animal*. Entendons-nous bien : que l'homme soit dit *sapiens* n'avait rien en soi de surprenant. Mais il s'agissait de certains hommes, qui mettaient en quelque sorte la raison parfaitement en acte dans leur pensée et dans leur vie. Ainsi le sage stoïcien peut-il être dit *sapiens* ; l'homme en général est doué de raison, mais certains seulement (et fort rares) mettent en pratique cette raison et aboutissent à la sagesse. Pour Lactance, Dieu dans sa bonté a donné aux hommes par la Révélation sa sagesse : c'est une manière d'insister sur la grandeur de l'homme, créature de Dieu. Cela se voit particulièrement au livre II des *Institutions*, où Lactance parle justement de la Création². Il raisonne à partir d'une citation du *De legibus* cicéronien : l'homme est doué de raison, il a une origine divine, il est supérieur aux animaux. « Si rien ne peut être ni naître sans raison, il est évident qu'il existe une divine providence, à laquelle appartient en propre ce que l'on appelle la raison. Par conséquent, Dieu, le Créateur du monde, a fait l'homme. Bien qu'il fût dépourvu des Écritures divines, Cicéron a bien vu cela. Il a rapporté dans le premier livre de ses *Lois* la même chose que les prophètes. Voici ses paroles... »³. C'est donc Cicéron qui est mis en vedette, mais parce que Lactance juge qu'il dit la même chose que les prophètes, c'est-à-dire ici la Genèse.

1 Voir les références dans *L'homme*, note 86, pp. 394 et 87, p. 395.

2 2,11,16.

3 2,11,14-15.

1.2. La *ratio* et la connaissance en général ont partie fortement liée avec la religion⁴. Lactance considère que la vraie philosophie, c'est la religion (cette sorte de fusion des concepts était déjà présente chez Clément d'Alexandrie). Le simple tableau statistique que nous avons proposé il y a maintenant vingt ans le montrait sans équivoque :

sapientia, sapiens, sapienter, sapio : 585
ratio, rationabilis, rationabiliter : 517
religio, religiosus : 395
philosophia, philosophus, philosophari, philosophe : 388
ueritas : 303
scientia : 114

Et, par comparaison, l'irruption d'autre chose, qui est irréductible à la raison humaine :

reuelatio, reuelo : 17.

Comme nous l'écrivions alors, on retire de ces textes l'impression que, pour Lactance, il y a en toutes choses une profonde rationalité. Un païen ayant lu et médité le second livre stoïcien du *De natura deorum* de Cicéron pouvait aboutir à des réflexions analogues à propos de la providence stoïcienne (on lira sur cette question l'article si éclairant et si savant d'A. S. Pease, *Caeli enarrant gloriam Dei*)⁵. Chez Lactance, cela est en rapport avec le thème de la Providence divine universelle : tout a une *ratio* : Dieu comme tout ce qu'Il a créé : le monde, les animaux, l'homme, pour suivre l'ordre de la Genèse. D'une certaine manière, tout est rationnel et cohérent, même le mal. On le voit, dans un cas poussé à la limite, dans le livre V des *Institutiones* : il s'agit de la persécution et des persécuteurs. Bien entendu, ils ne sont pas bons (et condamnés à juste titre). Mais aussi bien eux-mêmes que leurs actions et leur châtement inéluctable entrent dans le plan de Dieu. En ce sens, même si tout n'est pas bon, tout est dans l'ordre divin qui baigne tout ; cela est conforme à la tradition « panenthéiste » paulinienne. Et à la limite, tout serait intelligible, et l'absurde inexistant. La vérité existe en tant que telle, même si l'homme ne peut l'appréhender complètement par lui-même, puisqu'il a besoin de la Révélation.

2. La raison et la divinité

La *ratio* est accompagnée de *deus, dei*, ou de l'épithète *diuina*. Dans l'œuvre de Lactance, on ne trouve pas *rationabilis, rationabiliter* ou *rationalis* faisant couple avec *deus*. Mais Lactance considère le plan divin ou l'économie divine, dans une perspective stoïcisante (c'est la raison divine qui organise l'univers), qu'il exprime ainsi :

4 Voir *L'homme*, pp. 454 sq.

5 Dans *Harvard Theological Review*, 34, 1941, 163-200.

ratio diuina : *inst.* 1,1,6 ; *ira* 10,32 ;
diuina ratio : *inst.* 1,2,2 ; 1,5,20 ; 4,16,1 ;
ratio diuinitatis : *inst.* 4,26,8 ; 6,25,6 ;
diuinitatis ratio : *inst.* 6,1,6 ;
diuinae rationis dispositio : *opif.* 6,14.

On est ici tout proche, dans l'expression tout au moins, de Cicéron et du rationalisme stoïcien : *de natura deorum* 1,4 : « deorum mente atque ratione » (voir l'édition Pease, p. 131), et *de legibus* 1,7,21 : « nihil est ratione melius ... in homine et in deo ». Au total, Dieu est rationnel, en tant qu'il est *logos*. On glisse de la fonction ontologique du *logos* stoïcien à un prédicat de l'Être divin, d'autant plus facilement que le contexte est stoïcisant, et que Lactance est un grand lecteur de Cicéron.

3. Le vocabulaire de l'irrationnel et sa signification

3.1. Négativement

Dans l'œuvre de Lactance, six exemples seulement d'*inrationalis*, un de *inrationaliter*, ce qui confirme que le monde de Lactance (au moins dans sa méthode d'exposition aux lettrés païens : nuance importante, à ne jamais oublier) est pour l'essentiel un monde rationnel. Quelques exemples donc. Mieux vaut la fragilité humaine que la force des animaux dépourvue de raison (« inrationabilem firmitatem » : *opif.* 3,12). Les animaux sont des êtres dépourvus de raison (« quod animal inrationale facere non potest » : *inst.* 5,17,31 ; « rationale animal cum mutis et inrationabilibus coaequavit » : *ira* 7,2). Les persécuteurs haïssent les chrétiens sans raison (« inrationaliter oderunt » : *epit.* 47,5). Comme les « imperiti » et les « insipientes », ils sont animés d'une fureur aveugle et irrationnelle (« caeco et inrationabili furore » : *inst.* 5,21,11 ; 6,18,22) ; les statues des dieux sont dépourvues de raison (« adorant ... inrationabilia qui sapiunt » : *inst.* 2,2,17 ; « ac uerae maiestatis oblitii ... inrationabilia rationabiles ... colenda sibi ... duxerunt » : *epit.* 20,15).

Au total, cette liste n'est pas sans intérêt ; elle manifeste que sont au ban de l'humanité et ne sont même pas vraiment des hommes les animaux, les persécuteurs, les non-sages, et les dieux du paganisme (à travers leurs statues qui ne sont que matière inanimée : très ancienne critique païenne trouvant ici une nouvelle jeunesse).

A ajouter à cette rubrique classée par ordre décroissant de fréquence, des termes ou des expressions comme :

Ineptus (-tius, -tissimus, -tissime, -tia, -ae) : 64 occurrences et *absurdus* : 9 occurrences stigmatisent les erreurs des philosophes, leurs incohérences, celles des tenants du paganisme, et leurs thèses théologiques. Ce sont des termes de polémique, qui visent la personne même des adversaires de Lactance, pour les discréditer sans remède. A titre de parenthèse, notons aussi que l'irénisme de Lactance a des limites ; parce que le ton qu'il adopte est plus détendu (entre autres par son cicéronianisme et par son appel à la raison) que celui de Tertullien, on a tendance à voir en Tertullien un extrémiste et en

Lactance un modéré. Posée ainsi, l'idée est sinon totalement fausse, du moins très excessive.

Sine ratione : 6 occurrences. *Opif.* 3,12 : contrairement aux hommes, les animaux ont « firmitatem sine ratione ». *Inst.* 2,11,14 : la providence divine est raison = « quodsi neque fieri quicquam sine ratione neque nasci potest » ; 3,16,15 : d'après les païens eux-mêmes, avant l'invention de la philosophie, « multis igitur saeculis humanum genus sine ratione uixit ». *Ira* 10,22 : tout chez les êtres vivants est conforme à la raison (thèse soutenue entre autres par les stoïciens. Cf. Cicéron, *de natura deorum* 2). Lactance va s'appuyer au départ sur les stoïciens pour détruire ensuite leur thèse de l'impassibilité divine qui est au cœur de son *de ira*) : « in quorum (= animalium) corporibus nihil sine ratione, sine ordine, sine utilitate, sine utilitate, sine specie figuratum uidemus » ; 10,25 : une création irrationnelle ne pourrait produire que de l'irrationnel : « quomodo ergo sine ratione coentia possunt aliquid efficere rationale ? ». *Epit.* 1,4 : le monde qui est rationnel a commencé avec une raison : « non potest igitur quod ratione constat sine ratione coepisse ».

Contra rationem : 3 occurrences. *Inst.* 2,6,11 : les ancêtres <des Romains> se sont faits les esclaves de religions (polythéistes) imaginées contre la raison : « excogitatis contra rationem religionibus seruierunt » ; 4,3,19 : le polythéisme est contraire à la raison, avec un rapprochement entre *ratio* et *natura* riche de sens : « contra rationem contraque naturam sunt religiones multorum deorum ». *Epit.* 31,1 : incohérence d'Épicure qui refuse la Providence et admet en même temps l'existence des dieux : « utrumque contra rationem ».

Vltra rationem et *supra rationem* sont absents de l'œuvre de Lactance, ce qui laisse penser que le concept n'existe pas non plus.

3.2. Positivement : la Révélation

La raison humaine à elle seule étant impuissante, Dieu, dans sa bonté, a révélé aux hommes la vérité. Dix-huit occurrences de *reuelare/reuelatio* se relèvent dans l'œuvre de Lactance, avec à chaque fois une valeur religieuse. Deux exceptions cependant : Lactance révélera les artifices des divinités païennes = « has omnes simulati numinis praestigias reuelabo »⁶. Et *inst.* 1,12,1 : « quoniam reuelauimus mysteria poetarum » : Lactance a « mis à nu » les secrets des poètes.

Mais tous les autres exemples vont dans le même sens : c'est Dieu qui révèle la vérité/la religion aux hommes et plus précisément aux chrétiens, et un livre de la Bible s'appelle même l'*Apocalypse* en grec, c'est-à-dire *reuelatio* en latin :

opif. 18,11 : « ut imminens bonum aut malum hac reuelatione discamus » (Dieu révèle l'avenir aux hommes par les rêves)

inst. 1,1,19 : « cum sit ueritas reuelata diuinitus » (parce que Dieu est « doctor sapientiae » et « dux uirtutis »)

6 *Inst.* 2,8,1.

inst. 4,2,5 : « <religionem dei ueri iustitiamque> perfido populo ablatam
 exteris nationibus reuelaret » (il s'agit du Christ à la Parousie)
inst. 4,8,8 : « ille (= le Christ) uocem dei ac uoluntatem nobis reuelaret »
inst. 4,12,11 : le Christ est envoyé par Dieu pour « singularis et ueri dei
 sanctum mysterium reuelaret »
inst. 4,12,15 : « (le Christ) ueritatem gentibus reuelasset »
inst. 4,16,15 : « brachium dei (= le Christ) cui reuelatum est ? »
inst. 4,20,3 : « aperiri testamentum id est reuelare et intellegi mysterium dei
 non potuisset »
inst. 4,26,13 : « (le Christ) arcana mortis reuelasse »
inst. 5,15,1 : « <uerum illud bonum> nostro populo reuelatum est » ; la vérité
 a été révélée aux chrétiens et non aux païens
inst. 6,18,2 : « quibus solis (= les chrétiens) a deo ueritas reuelata et caelitus
 missa sapientia est »
inst. 7,1,11 : « quod (la fin du monde) quoniam nobis deus reuelauit » ; c'est
 une allusion transparente à l'Apocalypse de Jean
ira 1,3 : « qui (= deus) scire solus potest et reuelare secreta » ; l'homme n'a pas
 la science tout seul
epit. 35,5 : « qui (= deus) eam (= diuinam sapientiam) nobis et reuelauit et
 tradidit »
epit. 37,8 : « sicut docet Iohannes in reuelatione » (il s'agit de l'Apocalypse
 de Jean)
epit. 55,1 : « deus reuelauit se nobis et ostendit ».

Autrement dit, le vocabulaire manifeste au total très logiquement la conception que Lactance se fait du rapport entre la raison et la religion. La révélation religieuse vient compléter la raison humaine, impuissante sans elle à discerner le vrai du faux.

4. L'expression de la transcendance avant et après Lactance

Le *Thesaurus Linguae Latinae* permet de voir que ces adjectifs et cet adverbe négatifs sont de création relativement tardive.

Irrationabilis apparaît avec Quintilien *inst.* 10,7,11, pour qualifier des actes humains inconsidérés, puis Apulée, *de Platone* 2,16. Mais c'est un mot des Pères de l'Église, utilisé pour désigner certains hommes, leurs actes, les bêtes (ou les hommes qui se conduisent comme des bêtes, comme les persécuteurs).

Irrationabiliter commence avec les Pères de l'Église (même remarque).

Irrationalis commence un peu plus tôt (Celse, Quintilien), pour désigner les animaux (par opposition à l'homme) ou, chez Sénèque, pour désigner certains hommes et leurs actions contraires à la raison. Mais l'essentiel des références vient encore de la latinité tardive, comme on pouvait s'y attendre.

4.1. *contra rationem* est fréquent : 67 occurrences dans la base de données CLCLT 4. Outre Lactance, l'Ambrosiaster, Rufin (traducteur d'Origène), Augustin et Pseudo-Augustin, Jérôme, Jean Cassien, Cassiodore, Césaire d'Arles, etc. Par rapport à Lactance, la référence la plus intéressante est celle de Jean Cassien (360-435), *de incarnatione domini* 7,4 : « quod si haec omnia

incredibilia utique et contra rationem uidentur nisi adeo facta credantur », on voit poindre ici l'idée (paulinienne entre autres) que ce que fait Dieu peut paraître contraire à la raison (tout au moins la raison humaine) : sagesse des hommes, folie aux yeux de Dieu.

4.2. que devient la notion de *supra rationem, ultra rationem* ? Elle apparaît à la fin du IV^e siècle, avec Augustin, *de libero arbitrio* 2,6,1. 52 (= *BA* 6, pp. 240-241) : Dieu est une réalité supérieure à la raison : « quare siue supra <rationem> sit aliquid, siue non sit, manifestum erit Deum esse, cum ego quod promisi, esse supra rationem, eodem ipso adiuuante monstrero ».

Et avec l'Ambrosiaster, *comm. in Pauli epist. ad Romanos* 4, v. 22 : « 1a. pro certo enim habet deum ultra rationem mundi esse ; nemo enim intra id esse dicendus est quod creauit ». Dans ce contexte paulinien, Dieu apparaît comme le Tout-autre, le radicalement transcendant.

4.3. Le « credo quia absurdum » de Tertullien. Précisons d'abord avec Jean-Claude Fredouille⁷ que l'expression n'est pas de Tertullien lui-même. Tertullien a exactement écrit « credible quia ineptum est ». Que signifie-t-elle ? D'abord le paradoxe de l'inintelligibilité et de la transcendance de Dieu. Le chrétien est dans une situation de « docta ignorantia », qui exprime sous une forme rhétorique l'incommensurabilité de la grandeur divine. Ce qui est folie pour le monde est raison pour Dieu (et vice-versa, voir saint Paul). Le texte capital est dans le *de carne Christi* 5,4, qui mérite d'être cité. Tertullien y exprime le scandale de l'Incarnation et de la croix pour la raison humaine : « crucifixus est dei filius ; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius ; credible, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit ; certum est, quia impossibile ». L'expression n'est donc pas à prendre isolément, elle fait partie d'un climax ascendant, où l'on va de ce qui n'est que honteux vers l'impossible, en passant par le moins croyable. A chaque fois, on change de registre : d'abord la morale, ensuite le vraisemblable (la *doxa*), enfin la matérialité des faits. A juste titre, J.-Cl. Fredouille y voit une rétorsion d'arguments : les Écritures ont annoncé la folie de la croix ; elle comporte l'humiliation de l'Incarnation et de ce supplice d'esclave subi par un dieu ; l'Incarnation et la croix sont donc vraies et nécessaires. La distinction entre le vrai et le vraisemblable est ancienne. J.-Cl. Fredouille évoque un passage d'Aristote, *Rhétorique* B. (24) 1402 a 6-10 : « il est vraisemblable qu'il arrive aux hommes beaucoup d'invraisemblable ». L'expression de Tertullien n'exprime donc pas une profession de foi anti-rationaliste, mais l'adaptation d'un type d'argument rhétorique. J'ajouterais d'abord que le mouvement est en trois temps qui constituent une unité de raisonnement indissociable, qu'il faut considérer le tout dynamiquement et non pas statiquement, et qu'on ne peut isoler une de ses parties. Et ensuite, que c'est une variante de ce qu'on appelle la « théologie négative ».

7 Tertullien et la conversion de la culture antique, Paris, 1972, surtout pp. 326-337.

4.3.1. On ne trouve pas l'équivalent exact de cette pensée chez Lactance, mais l'idée que la sagesse humaine est folie aux yeux de Dieu sous-tend par exemple le livre V des *Institutions*, quand il parle de la manière dont les persécuteurs ne comprennent pas l'attitude des chrétiens, lorsqu'ils préfèrent subir les tortures et la mort plutôt que faire quelques gestes matériellement dérisoires comme brûler quelques grains d'encens devant une statue.

4.3.2. Pourquoi cette absence ? Lactance a abandonné la « stratégie de rupture » de Tertullien parce qu'il la trouvait inutile, sinon même contre-productive (voir le texte de critique littéraire du début *d'inst.* V). De plus, l'usage de la raison possède une valeur protreptique et apologétique qui « dépassionne » le débat et permet de trouver un terrain commun pour débattre. On évoquera ici les perspectives ouvertes par le beau petit livre d'E. R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Paris, 1979 (pour la traduction française) : « Origène et ses successeurs s'efforcent de renforcer l'autorité par la raison » (p. 139). Il y a un dialogue réel, qui implique que les acteurs de ce dialogue passent au moins de temps à autre de l'invective à l'argumentation, c'est-à-dire à la raison et à un minimum de considération mutuelle. A cet égard, il est symptomatique que Lactance ait renoncé (contrairement à ses prédécesseurs) à la théorie de l'emprunt par les païens de ce qu'ils pouvaient savoir aux prophètes et à l'Ancien Testament ; cette théorie était évidemment très dévalorisante, voire insultante pour les païens⁸. L'abandonner ne peut que signifier une certaine considération, logique à partir du moment où Lactance veut montrer aux lettrés païens que l'obstacle à franchir pour passer au christianisme n'est pas infranchissable.

Deux mots encore en guise de conclusion. La place de la théologie négative chez Lactance aurait pu être grande. Rappelons qu'il s'agit de la manière de penser ou de dire Dieu par voie négative : comme Dieu est au-delà de tout être créé, aucune intelligence ne peut le concevoir tel qu'il est, aucun énoncé n'est adéquat⁹. Chez Lactance, les prédicats négatifs de Dieu sont à classer sous cette rubrique et signifient la transcendance divine¹⁰. Malgré des prédécesseurs sûrement connus de lui, comme Théophile d'Antioche et Minucius Felix, il n'insiste pas sur cet aspect de sa théologie. C'est sans doute pour des raisons apologétiques, protreptiques et pédagogiques qu'il a voulu donner à la raison toute sa place, au risque de « gommer » l'aspect scandaleux et paradoxal de la foi chrétienne, en un sens irréductible à la raison humaine.

Ensuite, Lactance ne distingue pas entre la raison et la foi, tout comme il réunit religion et philosophie ; encore une fois, la vraie philosophie, c'est la religion. Cela peut nous sembler surprenant. Mais Goulven Madec¹¹ a eu bien raison de souligner que cette distinction est médiévale et n'a donc pas vraiment de sens au IV^e siècle, chez Lactance comme chez Augustin.

8 Voir *L'homme*, pp. 460-461.

9 Article d'A. Solignac dans le *Dictionnaire de Spiritualité* 15, 509-516.

10 V. Loi, *Lattanzio*, Zürich, 1970, op. 31-47. Voir aussi J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, t. 2, p. 110 et t. 3, pp. 162-163 : l'indicibilité de Dieu.

11 Dans *Chez Augustin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998.

Ouvrage composé par
le Service Commun de Composition
de l'Université Charles-de-Gaulle – Lille 3

Achevé d'imprimer
sur les Presses de l'Université Charles-de-Gaulle – Lille 3

Dépôt légal : 1^{er} trimestre 2004
I.S.B.N. 2-84467-059-8

Adresser votre commande au :
CeGes
Centre de Gestion de l'Édition Scientifique
Bâtiment extension – 3^e étage
Université Charles-de-Gaulle – Lille 3
B.P. 149 – 59653 Villeneuve d'Ascq Cedex
Tél. 03.20.41.64.67 – Fax 03.20.41.61.91
E-mail : ceges@univ-lille3.fr

