III

CRITICISME PHILOSOPHIQUE ET FIDÉISME RELIGIEUX CHEZ CICÉRON (SUR LA BASE DU TRAITÉ *DE LA DIVINATION*, LIVRE II)

par Yves Lehmann
Professeur à l'Université de Strasbourg

Résumé. — *Écrit peu de temps avant la mort de César, et publié après les ides de mars, le* De diuinatione *se présente comme une conversation que Cicéron aurait eue récemment avec son frère dans la villa de Tusculum au sujet du crédit qu'il faut accorder à la divination. Question importante non seulement en elle-même, mais pour ses implications politiques. Selon la méthode de l'Académie, ce traité se compose de deux exposés en diptyque. Quintus expose d'abord, au livre I, le point de vue des stoïciens qui croient à la réalité de la divination. Quant à Marcus, il se montre au livre II nettement moins affirmatif que son frère. Et de fait, il énumère tous les arguments que les sceptiques invoquent ordinairement contre la divination. Le hasard peut expliquer beaucoup. Et l'interprétation des songes peut se plier à n'importe quelle prédiction. Les dieux n'interviennent pas dans les présages. Il convient, par-dessus tout, de se défier de la superstition, qui se glisse dans la vie entière des hommes. Cela ne signifie pas qu'il faille renoncer à la divination "politique". Les institutions divines des anciens doivent être dûment conservées, car elles reposent sur une sagesse instinctive qu'il serait déraisonnable de refuser.*

Summary. — *Written a few months before Caesar's death and published after the ides of March, the* De diuinatione *appears as an imaginary discussion - recently held between Cicero and his brother in the Tusculum villa - about the credibility of divination. A question the importance of which is valuable not only for itself, but also for it's political implications. According to the method of the academics, this treatise forming a dialogue is composed of two parts. Quintus initially expounds in Book I the standpoint of the stoics, who believe in the reality of divination. As regards Marcus, he proves in Book II to be clearly less affirmative than his brother. Indeed he enumerates all the usual arguments of the sceptics against divination. The fate can explain many circumstances. And the interpretation of dreams can apply to any prediction of future. The gods don't play a part in the presages. But it is highly right to distrust superstition, that creeps into the whole life of men. Nevertheless there's no reason to give up "political" divination. The divine institutions of the forefathers must be duly kept, because they are based on an instinctive wisdom, which it would be unreasonable to deny.*

Tout dénote qu'en dépit de la préférence formelle qu'il donne, dans le dernier livre du *De natura deorum*, au discours stoïcien de Balbus, Cicéron se sent en réalité plus proche du néo-académicien Cotta dont il partage le positivisme religieux hérité du philosophe Carnéade de Cyrène. Cette affinité élective avec un penseur opposé au naturalisme dogmatisant du Portique, et qui niait en particulier l'existence d'une relation directe entre les hommes et les dieux, suffit à expliquer que l'Arpinate assume lui-même, au second livre du *De diuinatione*, la critique de la croyance en la divination [1]. Et de fait, c'est en vain que l'on chercherait en *Diu.*, II la moindre réserve ou même la moindre restriction à l'égard des néo-académiciens et de leur chef de file Carnéade. Il s'avère cependant que Cicéron va nettement plus avant que le Cyrénéen dans la réprobation de la divination. Car le scolarque de l'Académie avait rejeté non pas la mantique, mais la manière dont les stoïciens avaient prétendu fonder philosophiquement celle-ci. Quant à Cicéron, il ne se contente pas de polémiquer contre la théologie stoïcienne, mais il entend surtout démontrer l'impossibilité absolue d'une prédiction du futur par l'intermédiaire de la mantique. Radicalisation doctrinale que C. Lévy [2] attribue à la multiplicité des prédictions fausses qui furent faites à Pompée et à César pendant la guerre civile. C'est ainsi que non seulement rien ne se réalisa de ce qui avait été prédit par les devins et notamment par les haruspices — *uides tamen omnia fere contra ac dicta sint euenisse* [3], déclare Marcus à Quintus en II, 53 — mais, en outre, des deux grands *imperatores* le vainqueur fut celui qui n'hésita pas à mépriser leurs recommandations : César, est-il rappelé au paragraphe précédent, osa passer en Afrique à un moment où cette entreprise lui avait été déconseillée par le plus éminent des haruspices (selon toute vraisemblance Spurinna), tandis que Pompée gardait une confiance inébranlable dans l'haruspicine.

L'orientation délibérément criticiste du propos de Cicéron — et qui interdit de réduire le *De diuinatione* à un exercice rhétorique de raisonnement contradictoire — s'affirme dès le début du livre II à travers l'exposé d'une problématique carnéadienne, au demeurant assez socratique, sur l'objet de la divination et sa valeur sensorielle : « De fait, ce qui me détermine, c'est la question que Carnéade avait l'habitude de poser en premier lieu : sur quel objet porte la divination ? Sur ceux que l'on peut percevoir

1. Protagoniste de ce dialogue philosophique, Cicéron condamne irrémédiablement toutes les formes de divination pratiquées par les Anciens — y compris celles qui avaient à Rome un statut officiel. Ni la divination déductive, fondée sur l'interprétation de signes mantiques, ni la divination inspirée, qui présuppose des contacts directs entre l'âme humaine et la pensée divine, ne permettent donc à ses yeux de connaître un avenir ignoré des dieux eux-mêmes : cf. F. Guillaumont, *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Latomus — Revue d'études latines, « Collection Latomus » volume n° 184, Bruxelles 1984, p. 45.

2. Cf. Cicero Academicus. *Recherches sur les* Académiques *et sur la philosophie cicéronienne*, « Collection de l'École Française de Rome » volume n° 162, École Française de Rome — Palais Farnèse 1992, p. 585 — maître livre où l'auteur situe ses propres analyses dans le prolongement de celles que J. Linderski (« Cicero and Roman divination », dans *PP* XXXVII, 1982, p. 37 *sq.*) consacre à l'exploitation politique de la divination durant la dictature de César.

3. Cic., *Diu.*, II, 53 (édition R. Giomini, Teubner, Leipzig 1975) : « tu constates cependant que tout ou presque s'est passé contrairement aux prédictions ». Allusion transparente à la lutte fratricide entre César et Pompée, qui se termina par la bataille de Pharsale (9 août 48).

par les sens ? Mais ceux-ci on les voit, on les entend, on les goûte, on les sent et on les touche. Y a-t-il donc quelque chose dans les objets que nous percevons par la prévoyance ou l'inspiration de l'esprit plutôt que par une simple sensation naturelle ? Si ce devin — quel qu'il soit — est aveugle comme Tirésias l'a été, pourra-t-il dire ce qui est blanc et ce qui est noir, ou bien, s'il est sourd, reconnaître les différentes voix ou tonalités ? Par conséquent, la divination ne concerne aucun objet perçu par les sens » [4]. En filigrane transparaît ici la critique systématique de la perception et de sa vérité par un philosophe qui se refuse à adopter le critère stoïcien de la φαντασία καταληπτική » — de la « représentation compréhensive », où les tensions de ce qui est représenté et de celui qui se représente sont en parfaite harmonie. Selon Carnéade en effet nos sens nous trompent et, en outre, toute perception est subjective ; nous ne percevons pas d'évidence et une image ne saurait être tenue pour claire par elle-même. Nous ne nous fions qu'à du probable, qu'à du vraisemblable, car jamais nous ne pouvons mener à son terme un travail critique à l'égard d'une impression venue du dehors. Les stoïciens prétendaient que c'était la tâche de la dialectique que de nous apprendre à savoir distinguer le vrai du faux ; or, pour le Cyrénéen, la dialectique ne peut qu'accroître notre embarras [5]. Il reste que ce questionnement philosophique sur le périmètre de la divination — même élargi à d'autres domaines que celui des sensations : les sciences et les techniques, la sociologie des mœurs, la philosophie première, la politologie [6] — conduit à une impasse épistémologique : *nec locus nec materia inuenitur cui diuinationem praeficere possimus* [7]. C'est pourquoi l'Arpinate — dans

4. Cic., *Diu.*, II, 9 (trad. Gérard Freyburger et John Scheid dans *Cicéron, De la divination. Préface de Amin Maalouf*, Les Belles Lettres, collection « La Roue à Livres », Paris 1992, p. 101) : *Etenim me mouet illud, quod in primis Carneades quaerere solebat, quarumnam rerum diuinatio esset, earumne, quae sensibus perciperentur ? At eas quidem cernimus, audimus, gustamus, olfacimus, tangimus. Num quid ergo in iis rebus est quod prouisione aut permotione mentis magis quam natura ipsa sentiamus ? aut num nescio qui ille diuinus, si oculis captus sit, ut Tiresias fuit, possit quae alba sint, quae nigra dicere, aut, si surdus sit, uarietates uocum aut modos noscere ? Ad nullam igitur earum rerum, quae sensu accipiuntur, diuinatio adhibetur.*

Pour Carlos Lévy (*op. laud.*, p. 582), toute cette attaque qui ouvre l'enquête carnéado-cicéronienne rappelle les pages de Platon où Socrate demande à son interlocuteur une définition, puis, par une série de réfutations successives, lui fait prendre conscience de l'impossibilité dans laquelle il se trouve de fournir celle-ci.

5. Reprenant l'argument du sorite (mentionné dans le *De diuinatione*, II, 11) qui procède par accumulation de preuves et vise à démontrer l'inexistence de limites précises, Carnéade conclut que nous sommes incapables de dire, si nous énumérons des nombres, où cesse le « peu » et où commence le « beaucoup ». De même, quand commençons-nous d'avoir affaire à un tas si, partant d'un grain, nous ajoutons d'autres grains un à un à ce premier grain ? Quand la modification quantitative engendre-t-elle une modification qualitative ? Où le discontinu apparaît-il au cœur du continu ? Nos concepts ne nous permettent pas de rendre compte d'une évolution créatrice. Nous devons donc admettre que tout demeure ἀκαταλῆπτόν, insaisissable. Ainsi rien n'est certain et la seule attitude que commande la sagesse est de s'en tenir au vraisemblable et au probable (πιθανόν) : cf. J. Brun, « L'Académie — La Nouvelle Académie — Carnéade » dans *Histoire de la Philosophie 1 (Orient-Antiquité-Moyen âge)*, Encyclopédie de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris 1969, p. 615 *sq.*

6. C'est aux paragraphes 9, 10 et 11 que Cicéron développe sa thèse de l'incompatibilité radicale de la divination avec les arts (médecine, musique, belles-lettres, mathématiques — ces dernières à leur tour subdivisées en astronomie et géométrie), avec les objets de la philosophie (dans ses trois parties canoniques : l'éthique, la physique et la logique) et avec ceux de la science politique.

7. Cic., *Diu.*, II, 12 : « on ne trouve ni domaine propre ni objet susceptibles d'être attribués à la divination ». D'où l'avertissement conclusif adressé *ibidem* par Marcus à son frère Quintus : « Prends garde, donc, il se pourrait bien que la divination n'existe pas » (*Vide, igitur, ne nulla sit diuinatio*).

sa volonté d'éduquer le peuple et en particulier la jeunesse, séduite plus par l'action que par la contemplation [8] — se livre à un examen critique de la divination « politique » à Rome et du crédit qu'il faut lui attacher. Sa conviction raisonnée de l'impossibilité de toute prévision de l'avenir l'amène ainsi à rejeter en priorité la divination artificielle exercée par les haruspices, les devins, les observateurs de la foudre et les astrologues.

À l'arrière-plan de la thèse cicéronienne de l'inconsistance voire de l'inexistence de la divination, on trouve une réflexion collective des Romains sur la signification même de l'institution augurale. Et de fait, les « interprètes officiels de Jupiter très bon très grand » [9] avaient-ils simplement pour mission de révéler, par le décryptage des auspices, l'accord ou le désaccord du dieu souverain Jupiter — maître des signes célestes — avec telle initiative humaine, ou bien étaient-ils doués de surcroît de la faculté charismatique de prédire l'avenir ? C'est là tout l'enjeu d'un débat qui a mis aux prises les membres du collège des augures publics à l'époque précisément de Cicéron et dont le *De diuinatione* renvoie l'écho à travers l'opposition entre les opinions des augures App. Claudius Pulcher et C. Claudius Marcellus (partagées respectivement par Quintus et par Marcus Cicéron). Le premier — intimement convaincu de son pouvoir divinatoire — avait annoncé en 63 au consul Cicéron « l'imminence d'une guerre civile funeste et perturbatrice » [10] — prophétie visant la conjuration de Catilina et qui lui avait valu les moqueries de ses collègues qui le traitaient d'augure charlatan (ou, selon la terminologie contemporaine, d'« augure de Pisidie », d'« augure de Sora »). Quant au second, il estimait que « le droit augural — bien que fondé originellement sur la foi en la divination — n'aurait été maintenu et conservé ensuite que dans l'intérêt de l'État » [11]. Point de vue positiviste que l'Arpinate s'efforce de justifier « par les progrès de l'instruction et l'effet de l'évolution » [12]. Car tout se passe à ses yeux

8. Sur la fonction didactique que Cicéron assigne à son œuvre philosophique en général et au traité *De diuinatione* en particulier — satisfaction de l'amour-propre des Romains et formation politique des jeunes gens, cf. §§ 4-7.

9. *Interpretes Iouis optimi maximi* : c'est en effet la définition fonctionnelle que donne Cicéron de ces prêtres en *Leg.*, II, 20. Cf. R. Schilling, article « Divination. A Rome » du *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique (sous la direction de Yves Bonnefoy)* 1, Flammarion, collection « Mille & une pages », Paris 1999, p. 602b.

10. Cic., *Diu.*, I, 105 : *Tibi App. Claudius augur consuli nuntiauit addubitato Salutis augurio bellum domesticum triste ac turbulentum fore.*

D'où l'on voit que cette prédiction se fondait sur les incertitudes relatives à l'« augure de prospérité » — une sorte de requête adressée aux dieux pour savoir s'il était opportun de demander la prospérité pour le peuple (cf. Dion Cassius, XXXVII, 24, 2).

11. Cic., *Diu.*, II, 75 : *ius augurum, etsi diuinationis opinione principio constitutum sit, tamen postea rei publicae causa conseruatum ac retentum.* Pour l'Arpinate, tout se passe comme si, dans la Rome primitive, la science augurale avait été capable de prévision, tandis que par la suite (et jusqu'à son époque incluse) les auspices auraient été conservés uniquement par respect des convictions populaires et par souci d'utilité politique.

Sur la crise idéologique et institutionnelle de l'augurat romain à l'époque tardo-républicaine, cf. Henriette Pavis D'Escurac, « La pratique augurale romaine à la fin de la République : scepticisme, tradition », dans *Religion et culture dans la cité italienne, de l'Antiquité à nos jours (Actes du colloque du C.I.R.I. des 8-10 novembre 1979)*, Strasbourg 1981, pp. 27-39.

12. *Id.*, *Diu.*, II, 70 : *quam (sc. augurandi scientiam) uel usu iam uel doctrina uel uetustate immutatam uidemus.* L'Arpinate reprend ici un thème déjà évoqué par Quintus au livre I (voir §§ 25 ; 27-28 ; 105). Les deux frères s'accordent pour déplorer le recul de pratiques qu'ils considéraient comme indispensables au bon fonctionnement des affaires publiques. Par ailleurs, Marcus

comme si « Romulus, qui a fondé la Ville après avoir pris les auspices, [avait] pu penser que la science augurale consistait dans la prédiction (les Anciens se trompaient en fait souvent) » [13]. Et, afin de démontrer l'inanité foncière des auspices, Cicéron examine le processus de la consultation des poulets sacrés (*tripudium solistimum*) — longtemps réservée aux généraux en campagne : si les volatiles emmenés à cet effet mangeaient goulûment et laissaient tomber des boulettes de nourriture de leur bec, le présage passait pour favorable [14] ; on imagine combien il était facile de l'obtenir : il suffisait d'affamer les poulets et de leur servir ensuite une nourriture pâteuse [15]. L'Arpinate condamne en particulier le caractère mécanique des questions et des réponses échangées entre le magistrat-consultant et l'augure ; il ironise sur les résultats automatiques de ces « auspices obtenus par la contrainte » [16]. En tout état de cause, cette comédie auspiciale avait déjà été dénoncée en *Diu.*, I, 28 par Quintus, qui y fustigeait l'ignorance et la désinvolture négligente des responsables du collège des augures. Son frère Marcus, au contraire, pousse la critique beaucoup plus loin, en déniant toute valeur divinatoire à l'institution augurale elle-même : « Je ne suis pas de ces augures qui prétendent dire l'avenir par l'observation des oiseaux et des autres signes » [17]. Sévère pour les signes *ex tripudiis*, Cicéron ne l'est pas moins pour les signes *ex caelo* — les uns et les autres se réduisant, dans son esprit, à des parodies d'auspices : *simulacra sunt auspiciorum*, *auspicia nullo modo* [18]. Dans la Rome contemporaine en effet la foudre de Jupiter était une arme précieuse aux mains de qui voulait arrêter ou ajourner les comices [19] : il suffisait de prétendre l'avoir entendue. D'où l'on voit que chez l'Arpinate — en vertu du primat qu'il reconnaît à l'action sur la contemplation — l'analyse

entend suggérer que les auspices, soumis aux effets destructeurs de la temporalité, ne sauraient donc émaner de Jupiter.

13. *Id.*, *ibid.* : *Et tamen credo Romulum, qui Vrbem auspicato condidit, habuisse opinionem esse in prouidendis rebus augurandi scientiam — errabat enim multis in rebus antiquitas.* Dans sa volonté de nier que l'art augural ait jamais permis la connaissance de l'avenir, Cicéron n'hésite pas à se faire le contempteur des premiers âges de la romanité — prise de position qui ne laisse pas de surprendre chez un défenseur du *mos maiorum*.

14. Cet essai de morpho-sémantique du *tripudium solistimum* (« présage parfait ») est l'objet d'un développement caricatural et dépréciatif en *Diu.*, II, 72.

15. Cf. *Diu.*, II, 73. Dans la corruption des mœurs religieuses contemporaines, les magistrats ne manquèrent pas de se donner un instrument d'information si commode et le *pullarius* (celui qui a la garde des poulets sacrés et leur donne à manger) figure avec le *scriba*, le *lictor*, le *praeco* dans le personnel qu'énumère Cicéron (*Leg. agr.*, 2, 32).

16. *auspicia (...) coacta et expressa*, pour reprendre la terminologie même de Cicéron en *Diu.*, II, 73.

17. Cic., *Diu.*, II, 70 : *Non enim sumus ii nos augures, qui auium reliquorumue signorum obseruationes futura dicamus.* D'après S. Timpanaro (*Marco Tullio Cicerone. Della divinazione, con testo a fronte*, Garzanti, Milan 1988, p. 368 *sq.*, n. 95), l'Arpinate veut signifier ici que les augures romains ne pratiquent pas la divination comme moyen de connaissance (de l'avenir ou de la volonté divine), mais remplissent une fonction purement politique.

18. *Id.*, *ibid.*, II, 71 : « [les auspices tirés de l'observation des poulets sacrés ou du ciel] sont des simulacres d'auspices, mais en aucune manière de vrais auspices ». Ainsi Marcus ne dénie pas toute valeur à la prise d'auspices, mais soutient uniquement que ce rite n'établit pas de communication immédiate avec les dieux : cf. J. Scheid, « La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux », dans *Opus* 6-7, 1987-1989, pp. 125-136.

19. Sur cette manipulation du sacré et en particulier la falsification sans vergogne des auspices publics, cf. Jacqueline Champeaux, *La religion romaine*, Le Livre de poche/références, Série « Antiquité » dirigée par Paul Demont, Paris 1998, p. 149 *sq.*

politique précède toujours le jugement philosophique ou moral. Dernier aspect et non le moindre de cette critique cicéronienne de l'auspication : les remarques moqueuses sur l'arbitraire des conventions augurales. C'est ainsi que l'Arpinate se plaît à railler les contradictions des Grecs et des Romains sur le côté favorable : « Nous considérons la gauche comme favorable, les Grecs et les barbares en tiennent pour la droite » [20]. Et de citer un vers d'Ennius : *Tum tonuit laeuum bene tempestate serena* (« Alors il tonna du côté gauche par temps clair : heureux présage ») et un vers d'Homère traduit en latin : *Prospera Iuppiter his dextris fulgoribus edit* (« Présages favorables : Jupiter lance ses éclairs à droite »). Bien plus. D'après Cicéron, la même disparité existe à l'intérieur de la discipline augurale romaine : « Pourquoi certains oiseaux ont-ils le privilège de fournir un auspice favorable, quand ils volent à gauche, tandis que pour d'autres c'est quand ils volent à droite ? » [21]. Du reste par extrapolation Cicéron en arrive à stigmatiser d'autres traditions augurales italiques — notamment celle des « augures marses » mentionnés en *Diu.*, II, 70 comme des charlatans indignes d'être pris au sérieux et surtout comme des esprits crédules, caractérisés par une confiance aveugle en tout ce qu'ils entendent ou lisent, et donc incapables de contester (à la différence des augures romains) la validité même de l'auspication : *Sed primum auspicia uideamus. Difficilis auguri locus ad contra dicendum. Marso fortasse, sed Romano facillimus* [22]. Du reste, c'est également ce relativisme sceptique qui pousse l'Arpinate à incriminer en II, 28 les divergences et variations entre haruspices étrusques, éliens et carthaginois.

Le même parti pris antidivinatoire explique la défiance de Cicéron à l'égard des écrits prophétiques, qu'il s'agisse des *Livres sibyllins* dont l'Arpinate se plaît à souligner la facture humaine, trop humaine, et corrélativement l'absence de toute inspiration divine [23], ou bien des *carmina Marciana*, ces prédictions en vers saturniens qu'il attribue à des devins Marcius et qui représentent à ses yeux des forgeries ne méritant nulle

20. Cic., *Diu.*, II, 82 : *nobis sinistra uidentur, Graiis et barbaris dextra meliora*. Sur ce thème du *dissensus* entre spécialistes d'origines ethniques différentes, voir II, 76 (déjà à propos des auspices).

La première citation est extraite des *Annales* d'Ennius (vers 454 de l'édition E. H. Warmington des *Remains of Old Latin*, Loeb Classical Library, Londres 1967) ; quant à la seconde, elle reproduit le contenu du vers 223 du chant IX de l'*Iliade* (avec une erreur sur le nom du héros qui le prononce : Ajax au lieu d'Ulysse).

21. *Id.*, *ibid.*, II, 80 : *Cur autem aliis a laeua, aliis a dextra datum est auibus ut ratum auspicium facere possint ?* Cette question s'inscrit dans le cadre d'une réflexion plus générale sur la régularité (*constantia*) des auspices, qui se conclut de manière négative.

22. Cic., *Diu.*, II, 70 : « Mais examinons d'abord la question des auspices. — Il est difficile pour un augure de les contester. — Pour un augure marse peut-être, mais pour un augure romain, c'est très facile ». On signalera qu'en *Diu.*, I, 132, Quintus a déjà cité les augures marses (d'origine sabellique) parmi les devins qu'il estime indignes de confiance.

23. Au sujet des *Livres sibyllins*, pourtant conservés au Capitole et dûment consultés par les Romains, Cicéron s'emploie à dénoncer une tromperie caractérisée. De fait, ils ne contiendraient pas les oracles de la Sibylle, mais seraient l'œuvre d'un faussaire génial : *Callide enim qui illa composuit perfecit ut, quodcumque accidisset, praedictum uideretur hominum et temporum definitione sublata. Adhibuit etiam latebram obscuritatis, ut iidem uersus alias in aliam rem posse accommodari uiderentur* (*Diu.*, II, 110-111) = « Habilement, en effet, celui qui a composé ces vers, en supprimant toute précision sur les personnes et sur les dates, est parvenu à donner l'impression que tout ce qui arrive a été prédit. Il a eu recours aussi au subterfuge de l'obscurité, afin que les mêmes vers paraissent pouvoir s'appliquer tantôt à un événement, tantôt à un autre ».

créance, ou encore des prophéties extraites de tragédies républicaines latines (comme l'*Alexandre* d'Ennius) et qu'il tient pour de pures fictions [24].

Mais c'est à une autre technique divinatoire — l'haruspicine étrusque — que s'attaque principalement le scepticisme corrosif de Cicéron. Et de fait, l'Arpinate commence par révoquer en doute la légende fondatrice de l'*haruspicinae disciplina* — selon laquelle un laboureur de Tarquinies vit un jour surgir de terre, sous le soc de sa charrue, « un certain Tagès » qui lui révéla des vérités secrètes : « Faut-il un Carnéade pour réfuter ces histoires ? Ou un Épicure ? Qui est écervelé au point de croire que Tagès — qu'il fût dieu ou homme — a été amené à la lumière par une charrue ? S'il était dieu, pourquoi s'était-il caché dans le sol, contrairement à toute loi naturelle, en attendant qu'une charrue lui fît revoir la lumière ? Quoi ? Ne pouvait-il pas, lui, un dieu, transmettre aux hommes sa doctrine à partir d'un lieu éminent ? Si au contraire le fameux Tagès était un homme, comment pouvait-il vivre écrasé par la terre ? En outre, d'où aurait-il pu savoir ce qu'il enseignait aux autres ? Mais je suis plus fou que ceux qui croient ces contes, d'argumenter aussi longtemps contre eux » [25]. Il y a plus. Parmi les branches de cette science, Cicéron brocarde surtout l'extispicine ou examen des entrailles des victimes sacrificielles. On sait que, pour les devins étrusques, tout était lié dans le monde, en vertu d'une harmonie fondamentale (συμπάθεια) ; en particulier, le foie d'un animal offert aux dieux constituait un microcosme divisible en différentes zones qui correspondaient à autant de zones homologues du macrocosme qu'est le monde. Une consultation attentive de l'état du foie devait donc permettre de tirer des conclusions sur la situation correspondante des régions du monde [26]. Or, pour l'Arpinate, cette technique « étrangère » manquait tota-

24. Sur le blâme du caractère mensonger des oracles des frères Marcius — auteurs de prophéties qui auraient annoncé le désastre de Cannes d'après Tite-Live, XXV, 12, 2, voir § 113 (fin) : *quorum partim ficta aperte, partim effutita temere, numquam ne mediocri quidem cuiquam, non modo prudenti probata sunt* = « car toutes ces prophéties, en partie ouvertement inventées, en partie débitées à la légère, n'ont jamais trouvé grâce auprès d'un homme avisé ni même auprès d'un esprit moyen ».

Quant à la stigmatisation de l'inauthenticité des exemples prédictifs tirés du théâtre tragique, elle occupe tout le début du même paragraphe : *Num igitur me cogis etiam fabulis credere ? Quae delectationis habeant quantum uoles, uerbis sententiis, numeris cantibus adiuuentur ; auctoritatem quidem nullam debemus nec fidem commenticiis rebus adiungere* = « Est-ce que par hasard tu me contrains donc aussi à croire aux tragédies ? Qu'elles possèdent autant de charme que tu voudras, qu'elles soient appréciées pour les paroles, les phrases, les rythmes et les mélodies ! Mais nous ne devons accorder aucune valeur ni aucun crédit à des fictions ».

25. Cic., *Diu.*, II, 51 (trad. G. Freyburger et J. Scheid, *op. cit.*, p. 127) : *Num ergo opus est ad haec refellenda Carneade ? num Epicuro ? Estne quisquam ita desipiens qui credat exaratum esse deum dicam an hominem ? Si deum, cur se contra naturam in terram abdidit, ut patefactus aratro lucem aspiceret ? Quid ? idem nonne poterat deus hominibus disciplinam superiore e loco tradere ? Si autem homo ille Tages fuit, quonam modo potuit terra oppressus uiuere ? unde porro illa potuit, quae docebat alios, ipse didicisse ? Sed ego insipientior quam illi ipsi, qui ista credunt, qui quidem contra eos tam diu disputem.* On ne perdra pas de vue que si l'Arpinate se comporte ici comme un esprit fort et tourne en dérision l'anecdote de Tagès — cet enfant-vieillard surgi d'un sillon creusé par un laboureur près de Tarquinia et qui aurait entrepris de prophétiser devant la foule accourue à l'annonce du miracle —, c'est avec l'intention évidente d'ôter son crédit à la science religieuse toscane.

26. Sur cette question, on renverra à l'étude très dense de F. Guillaumont : « Cicéron et les techniques de l'haruspicine », dans *La divination dans le monde étrusco-italique* (Supplément 54 à *Caesarodunum)*, Tours 1986, pp. 121-135 — recueil qui étudie, à l'initiative de D. Briquel et Ch. Guittard, les divers témoignages de Cicéron sur l'*Etrusca disciplina*.

lement de crédibilité : « Comment les haruspices ont-ils pu convenir que telle partie du foie appartenait à l'ennemi, telle autre au consultant ; que telle lésion présageait un péril, telle autre un avantage ? » [27] D'où la citation du mot célèbre de Caton l'Ancien sur les haruspices qui ne peuvent pas se regarder l'un l'autre sans rire [28]. Encore convient-il de ne pas oublier que Cicéron s'est exprimé avec cette liberté de langage uniquement parce qu'il se trouvait dans un cercle de familiers en veine de débat : *soli sumus : licet uerum inquirere sine inuidia, mihi praesertim de plerisque dubitanti* [29]. Cette incise renvoie à l'idée que — dans une optique néo-académicienne — la libre discussion des traditions religieuses ne doit se faire qu'au sein d'une élite restreinte capable de comprendre qu'il ne s'agit en aucune manière de porter atteinte aux traditions mêmes. Tant il est vrai que l'Arpinate a pris soin de préciser en amont « qu'il fallait respecter l'haruspicine eu égard aux intérêts de l'État et aux pratiques religieuses communes » [30].

Autre thème majeur de la polémique antidivinatoire engagée par l'Arpinate : la critique en II, 49-69 des prodiges, qui occupaient une place très importante dans la vie religieuse des Romains [31]. D'emblée Marcus (Cicéron) reprend un des exemples allégués par son frère Quintus : celui de la mule féconde par exception. Ce qui fait croire ici au prodige, c'est la rareté du phénomène et l'ignorance relativement à ses causes. Pourtant un phénomène qui a pu se produire ne devrait pas susciter l'étonnement, car il appartient à la nature des choses. Dans la discussion subséquente, Marcus s'attache à montrer que les prodiges — avertissements aussi abstrus que superflus en tant qu'ils annoncent des malheurs inévitables — ne peuvent pas être d'origine divine, mais sont causés par la nature ou le hasard : ainsi le chant ininterrompu des coqs (comme celui qui se fit entendre avant la bataille de Leuctres en 371 av. J.-C.) — pseudo-prodige auquel Démocrite, l'inventeur du maté-

27. Cic., *Diu.*, II, 28 : *quo modo est collata inter ipsos (s. haruspices), quae pars inimica, quae pars familiaris esset, quod fissum periculum, quod commodum aliquod ostenderet ?*

Dans ce passage transparaît l'allergie de Cicéron à l'extispicine étrusque, qu'il assimilait à une pseudo-science postulant que les diverses portions du foie d'une bête de sacrifice possédaient, d'après leur conformation anatomique, une signification hautement précise. Pour une mise au point des rapports de l'Arpinate avec la pensée, la religion et la culture des plus anciens Toscans, voir l'excellente synthèse de D. Briquel : « Cicéron et les Étrusques », parue dans *ACD* 31, 1995, pp. 21-32.

28. Cic., *Diu.*, II, 51 : *Vetus autem illud Catonis admodum scitum est, qui mirari se aiebat, quod non rideret haruspex, haruspicem cum uidisset* = « Ce vieux mot de Caton est tout à fait spirituel : il s'étonnait, disait-il, qu'un haruspice ne se mît pas à rire quand il voyait un autre haruspice ». Cf. également *ND*, I, 71, où l'Arpinate mentionne la même pointe moqueuse, mais sans faire référence à Caton. Du reste, cette pique a souvent été faussée par les Modernes qui ont substitué ainsi l'augure à l'haruspice. R. Schilling (dans son article « Divination. À Rome », allégué supra, du *Dictionnaire des mythologies, 1*, p. 616a, n. 20) y voit « un contre-sens qui pèche encore plus sur l'« esprit » que sur la « lettre » du texte cicéronien ».

29. Cic., *Diu.*, II, 28 : « nous sommes entre nous, libres de chercher le vrai dans la bonne humeur — moi surtout qui doute de la plupart des choses ». Concernant la forme littéraire du traité : un dialogue a priori sur la possibilité et la valeur de la divination, cf. J.-M. André, *La philosophie à Rome*, PUF, collection « littératures anciennes », Paris 1977, p. 91.

30. *Id., ibid.* : *haruspicinam (...) rei publicae causa communisque religionis colendam*. Même réflexe conservateur prônant le maintien du système des auspices publics en II, 43 ; II, 70-71 ; II, 74 ; II, 75.

31. À propos de la forme de ces phénomènes anormaux voire paranormaux (sur lesquels l'homme n'a pas de prise ou qu'il ne parvient pas à s'expliquer) et de leur fonction d'avertissement — visant à signaler qu'une faute de nature rituelle a été commise, que la *pax deorum* se trouve rompue et qu'il convient de la rétablir dans les meilleurs délais, cf. J. Champeaux, « Pontifes, haruspices et décemvirs. L'expiation des prodiges de 207 », dans *REL* 74 (1995), 1996, pp. 67-91.

rialisme, dénie toute valeur prophétique (cf. II, 57). Des phénomènes en apparence plus mystérieux (pluies de sang, fleuves charriant du sang, statues en sueur) doivent pareillement être démystifiés — avec, le cas échéant (cf. II, 58) la caution des *physici* Anaxagore et Thalès : il ne s'agit pas réellement de sang ou de sueur, et c'est uniquement l'angoisse ou le péril en temps de guerre qui incite les masses à y voir des prodiges. Par ailleurs, la croyance aux signes s'est généralisée au point que l'on tient pour un prodige redoutable le rongement par des souris d'un objet quelconque. Enfin il existe d'autres phénomènes étranges comme les naissance monstrueuses. Marcus fait observer que tout événement, même le plus rare, a des causes naturelles. Par conséquent, il n'y a pas de prodiges et tous les phénomènes susceptibles de se produire obéissent aux lois de la nature. Il faut dès lors conclure à la totale ineptie de la notion de prodige.

Le discrédit jeté par Cicéron sur les tablettes prophétiques (*sortes*) en vogue dans l'Italie primitive et notamment à Préneste participe du même dénigrement systématique des instances comme des pratiques divinatoires. Et c'est ainsi que l'Arpinate rappelle avec une certaine distanciation critique la légende qui était attachée à l'origine de la découverte des sorts prénestins. Un personnage honorable et de famille noble, Numerius Suffustius, s'était vu ordonner en songe d'aller entailler une roche d'un endroit désigné. De la cassure jaillirent des tablettes de chêne gravées de caractères archaïques. À la suite d'une intervention des haruspices, ces sorts furent enfermés dans un coffre en bois d'olivier. Quand un consultant avait reçu un avertissement de la Fortune, on procédait au tirage : un enfant mélangeait de la main les tablettes et les retirait du coffre [32]. Et Cicéron s'empresse d'ajouter, sous la forme d'une interrogation rhétorique, ce commentaire hautement dubitatif quant à la fiabilité divinatoire des *sortes* : « Que peut-il y avoir de sûr dans ces sorts que, sur l'inspiration de Fortune, la main d'un enfant mélange et tire ? Comment furent-ils placés en ce lieu ? Qui a coupé, équarri et gravé ce chêne ? » [33]. On ne manquera pas non plus de relever le jugement humoristique de l'académicien Carnéade — dont la doctrine avait été diffusée par Clitomaque, lui-même auteur d'un traité *Sur la mantique* qui fut l'une des sources documentaires de Cicéron [34] — sur le prestige quasi insolent de l'oracle de Préneste en regard du déclin qui affectait l'ensemble de ses homologues dans le monde gréco-romain : « Carnéade répétait, selon Clitomaque, que nulle part il n'avait vu Fortune plus fortunée qu'à Préneste » [35].

32. Sur ce récit étiologique et critique (consigné en *Diu.*, II, 85-87) de l'origine prétendument miraculeuse des sorts de Préneste, cf. l'ouvrage fondamental de Jacqueline Champeaux, Fortuna. *Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain, des origines à la mort de César, I* : Fortuna *dans la religion archaïque*, Collection de l'École Française de Rome nº 64, École Française de Rome — Palais Farnèse 1982, p. 9 et n. 33.

33. Cic., *Diu.*, II, 86 (trad. J. Champeaux, *op. laud.*, *ibid.*) : *Quid igitur in his potest esse certi, quae Fortunae monitu pueri manu miscentur atque ducuntur ? Quo modo autem istae positae in illo loco ? quis robur illud cecidit, dolauit, inscripsit ?*

34. Sur ce disciple de Carnéade — à qui il succéda dans la direction de l'Académie et dont il répercuta l'idéologie antidivinatoire, cf. Jean Brun, *op. cit.*, p. 616.

35. Cic., *Diu.*, II, 87 : *Quod Carneadem Clitomachus scribit dicere solitum, nusquam se fortunatiorem quam Praeneste uidisse Fortunam.*

Pour J. Champeaux (*op. laud.*, p. 124, n. 549) le trait rapporté ici par Cicéron était l'une des formules de prédilection du philosophe, qui reposait en grec aussi bien qu'en latin sur le même jeu de mots étymologique.

Pareillement, on notera la suspicion instinctive de l'Arpinate envers les *omina*, ces paroles fortuites prononcées dans des circonstances décisives et que les Romains considéraient comme des présages vrais, des signes du destin [36]. À preuve, l'exemple célèbre d'*omen* mentionné par Cicéron en *Diu.*, II, 84. Alors que Crassus embarquait son armée à Brindes (pour l'expédition contre les Parthes qui devait aboutir au désastre de Carrhes en 53 av. J.-C.), il entendit un marchand vanter ses figues de Caunus (une ville de Carie) en criant : *Cauneas !* (« figues de Caunus »). S'il avait saisi l'*omen*, Crassus aurait dû comprendre *caue ne eas* (« garde-toi d'y aller ! »). Mais Cicéron, qui — on ne saurait l'oublier — s'adonne dans le traité *De diuinatione* à une libre réflexion critique entre amis sur la question de la prescience du futur, ne peut s'empêcher d'ajouter cette remarque incidente et insidieuse où transparaît son aversion pour toutes les formes d'obscurantisme : « Si nous entrons dans cette voie, un heurt de pied, une rupture de courroie, un éternuement deviendront matière à présages » [37]. Encore convient-il de souligner que les propos de l'Arpinate ressortissent à une volonté ferme d'écraser « la superstition, cette infâme » [38]. Et de fait, ses protestations d'intellectuel visent à flétrir les croyances irraisonnées de la foule d'après lesquelles certains actes entraînent, d'une manière occulte et automatique, des conséquences bonnes ou mauvaises.

Dans le deuxième volet du diptyque cicéronien sur la divination, il apparaît ainsi que l'auteur sourit des haruspices, accueille avec circonspection les recommandations des *Livres sibyllins* et se montre rétif aux « présages véridiques » (*omina*), dont la crainte morbide lui semble relever davantage de la superstition que de la religion. Or nul n'ignore que l'Arpinate pourfend la première et défend la seconde. Tel est en effet le sens du programme théologique qu'il préconise en *Diu.*, II, 149 : *ut religio propaganda etiam est, quae est iuncta cum cognitione naturae, sic superstitionis stirpes omnes eiiciendae. Instat enim et urguet et quo te cumque uerteris persequitur, siue tu uatem siue tu omen audieris, siue immolaris siue auem aspexeris, si Chaldaeum, si haruspicem uideris, si fulserit, si tonuerit, si tactum aliquid erit de caelo, si ostenti simile natum factumue quippiam* [39]. En somme, tout se passe à ses yeux comme si le prophétisme

36. Sur cette définition des *omina* comme phrases dites au hasard, mais opportunément comprises, cf. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque (avec un appendice sur la religion des Étrusques)*, Payot, 2e édition revue et corrigée, Paris 1987, p. 589 — qui se réfère en l'occurrence à l'étymologie la plus probable d'*omen* : la racine du hittite *hā* — « tenir pour véridique ».

37. Cic., *Diu.*, II, 84 : *Quae si suscipiamus, pedis offensio nobis et abruptio corrigiae et sternumenta erunt obseruanda.*

Sur ces mauvais présages (symbolisme de l'achoppement, par exemple sur le seuil de la maison qu'on s'apprête à quitter, ou du lacet de soulier qui se casse concomitamment), cf. *Cicéron, De la divination. Traduit et commenté par Gérard Freyburger et John Scheid. Préface de Amin Maalouf*, Les Belles Lettres, collection « La Roue à Livres », Paris 1992, p. 221, n. 159.

38. Pour reprendre une formule célèbre de Voltaire et tirée de l'article « Superstition » du *Dictionnaire philosophique* (Éditions Garnier, Paris 1967, p. 398).

39. Cic., *Diu.*, II, 149 : « de même qu'il faut aller jusqu'à propager la religion, qui est liée à la connaissance de la nature, de même il faut arracher toutes les racines de la superstition. Car cette dernière nous menace et nous presse ; de quelque côté que tu te tournes, elle te poursuit, que tu aies entendu un devin ou un présage, que tu aies accompli un sacrifice ou observé un oiseau, si tu as rencontré un Chaldéen ou un haruspice, s'il a fait des éclairs, s'il a tonné, si un objet a été frappé par la foudre, si une naissance ou quelque phénomène assimilable à un prodige ont eu lieu ». Ce passage capital de la première partie de la

des acteurs de la divination tant officielle que sauvage reposait sur une imposture qu'il s'agit d'éradiquer dans son principe même. Encore cette négation de la foi aussi bien populaire que savante en la divination ne procède-t-elle pas seulement du scientisme ambiant qui marque de son empreinte les penseurs romains les plus éclairés et se traduit notamment par une rationalisation des mythes et des rites [40]. Car il convient également d'invoquer, dans le cas du philosophe Cicéron, l'influence de la doctrine académicienne — selon laquelle, dans le domaine de la connaissance, l'esprit humain ne peut parvenir qu'à des propositions probables et non à la certitude [41]. C'est dans un tel contexte de relativisme cognitif exacerbé que s'inscrit la critique cicéronienne de l'astrologie et de ses implications divinatoires. De fait tout suggère que cette critique remonte à Carnéade de Cyrène, dont l'aporétisme scepticisant n'avait pas même épargné la religion ni a fortiori l'astrologie divinatoire. Car pour le scolarque de l'Académie on ne saurait prétendre, à l'instar des stoïciens, que l'ordre et la beauté du monde permettent la prévision et qu'un futur déjà déterminé se laisse

conclusion du *De diuinatione* — où l'Arpinate condamne la superstition avec une éloquence pleine de véhémence — n'a pas manqué de susciter l'intérêt des commentateurs qui y ont vu une des clefs interprétatives permettant de comprendre le propos créateur de Cicéron. C'est ainsi que, pour Arthur Stanley Pease (*M. Tullii Ciceronis de diuinatione libri duo*, University of Illinois Press, Urbana 1920-1923 ; réimpr. Darmstadt 1977), le but de Cicéron est de supprimer la superstition, tout au moins dans le cercle étroit de ses lecteurs. Robert J. Goar (« The Purpose of the *De diuinatione* », dans *TAPhA* 99, 1968, pp. 241-248) se fonde sur les mêmes paragraphes pour déterminer le dessein du philosophe romain : l'élimination ou plutôt l'extirpation des croyances superstitieuses. Récemment, tout au contraire, Mary Beard (« Cicero and Divination : the Formation of a Latin Discourse », dans *JRS* 76, 1986, pp. 33-46) a mis l'accent sur les dernières phrases du traité qui valorisent le recours à l'*époché* : au terme d'un « exposé contradictoire » (*disputatio in utramque partem*), l'auteur suspendrait son jugement — avec la conviction qu'il lui serait particulièrement difficile d'opérer une synthèse entre la tradition romaine et la pensée philosophique grecque. À tous égards, on préférera l'explication finement argumentée de François Guillaumont (*Le* De diuinatione *de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Éditions Latomus, « Collection Latomus » volume 298, Bruxelles 2006, p. 328 *sq.*), selon laquelle l'Arpinate entendrait affirmer son refus de la mantique et combattre par tous les moyens la superstition.

40. Thématique précisément du chapitre IV de la troisième partie de mon livre : *Varron théologien et philosophe romain*, Latomus — Revue d'études latines, « Collection Latomus » volume 237, Bruxelles 1997, pp. 342-367.

Pour une mise en perspective du rationalisme cicéronien au sein de la trilogie théologique *De natura deorum*/*De diuinatione*/*De fato*, on consultera l'ouvrage de Michel Rambaud : *Cicéron et l'histoire romaine*, Les Belles Lettres, « Collection d'Études Latines » série scientifique XXVIII, Paris 1953, pp. 84-87. L'auteur relève ainsi dans le *De diuinatione* l'affirmation d'un véritable « déisme scientiste » qui prône, face au merveilleux, l'usage des lumières de la raison (cf. II, 89) et, contre les sornettes, le recours au simple bon sens (cf. II, 113). M. Rambaud note également que l'Arpinate n'hésite pas à rejeter comme invraisemblables un certain nombre de faits « religieux » — par exemple la prétention des devins à s'appuyer sur 470 000 années d'observations (cf. II, 97) ou la réponse de l'oracle d'Apollon à Pyrrhus qui ne pouvait pas être en latin (cf. II, 116). Le plus souvent d'ailleurs, Cicéron se borne à nier leur interprétation surnaturelle pour tout ramener à des causes naturelles et psychologiques. Pas de motif d'étonnement, d'après lui, dans une pluie de sang ou dans un bronze qui transpire : rien que de la terre colorée dans l'eau ou de l'humidité atmosphérique qui se condense, et des hommes impressionnés par les événements au point d'attribuer un sens à des phénomènes rares, mais explicables : cf. II, 58 ; 62 ; 65 ; 68.

41. Pour les néo-académiciens notamment il est impossible d'établir une séparation nette entre l'opinion et la vérité. Le sage suspendra donc son jugement. Mais la vie le sollicite, et si nulle vérité ne peut servir de critère pour l'action, cependant l'homme doit agir, non point arbitrairement, mais en fonction de ce qui lui paraît le plus vraisemblable : cf. H. Damisch, notice « Nouvelle Académie/Arcésilas » afférente à la section 2 « Les fondateurs/Platon et le platonisme » de l'ouvrage : *Les philosophes de l'Antiquité au XX^e^ siècle. Histoire et portraits (sous la direction de Maurice Merleau-Ponty)*, Nouvelle édition révisée et augmentée (sous la direction de Jean-François Balaudé) « Encyclopédies d'aujourd'hui », La Pochothèque/Le Livre de poche, Paris 2006, p. 195a-b.

deviner par des signes [42]. Mais les travaux de F. Guillaumont ont eu l'immense mérite de révéler que la condamnation des *Chaldaeorum monstra* — à laquelle s'applique l'Arpinate du paragraphe 87 au paragraphe 99, dans un compte rendu méthodique des opinions des philosophes grecs adversaires d'une prédiction astrale qu'ils tiennent pour du charlatanisme — provient surtout de Panétius [43]. C'est ainsi que dans cet excursus doxographique Cicéron est amené à valoriser successivement l'opposition radicale du pythagoricien Eudoxe de Cnide aux calculs généthliaques des mages « chaldéens », la défiance de Panétius en personne à l'égard de la mantique (dont il est le seul stoïcien à mettre en doute le bien-fondé) et l'hostilité foncière des astronomes Anchialus, Cassandre et Scylax d'Halicarnasse — trois contemporains du Rhodien — à la dérive astrologique de leur science. Corrélativement, l'Arpinate ne manque pas de blâmer la compréhension atavique, voire la complaisance empathique du stoïcien Diogène de Babylone pour les horoscopes des « Chaldéens », ces prêtres spécialisés dans l'étude de la destinée (d'un individu) d'après le ciel de (sa) naissance.

Du reste, c'est encore la méthode carnéadienne de contestation qui — comme le démontre magistralement J.-M. André dans l'introduction à son édition du *De diuinatione* [44] — sous-tend l'exposé de Cicéron sur la fausseté de la divination naturelle directement inspirée par les dieux dans les oracles et les songes. C'est ainsi que les exemples grecs de défaillance ou de faillite des systèmes oraculaires établis (tous afférents à la mantique apollinienne de Delphes et qui illustrent les §§ 115-118) proviennent sans doute de Carnéade — à preuve la mention en *Diu.*, II, 87 du prophétisme prénestin que le philosophe grec récuse avec ironie.

De même, la critique subséquente des songes — fondée sur toute une dialectique de l'aporie et du dilemme — porte indéniablement la marque du Cyrénéen — en particulier la réfutation de l'existence d'une force divine (*uis diuina*) génératrice des rêves et qui favoriserait par ce biais la communication entre le monde céleste et le monde d'ici-bas. Mais il y a plus. Celle-ci est comparée au délire de l'état de veille caractéristique des fous et des ivrognes, et cette « illusion », qualifiée d'« erreur », ébranle les bases mêmes de la théorie stoïcienne de la συμπάθεια, de l'harmonie naturelle censée joindre entre elles toutes les parties de l'univers — notamment

42. Cf. *Id.*, notice « Nouvelle Académie/Carnéade » afférente à la section 2 « Les fondateurs/Platon et le platonisme » de l'ouvrage : *Les philosophes de l'Antiquité au XX^e siècle. Histoire et portraits (sous la direction de Maurice Merleau-Ponty)*, Nouvelle édition révisée et augmentée (sous la direction de Jean-François Balaudé) « Encyclopédies d'aujourd'hui », La Pochothèque/Le Livre de poche, Paris 2006, p. 195b. On y apprend que pour ce terrible raisonneur le critère de l'évidence n'est plus cherché du côté de l'objet, mais dans le sujet lui-même : l'homme parvient en effet à une vérité probable par un effort d'analyse critique, de synthèse et de comparaison de ses représentations des êtres et des choses.

43. On consultera la monographie issue de sa thèse de doctorat d'État et mentionnée supra : *Le* De diuinatione *de Cicéron et les théories antiques de la divination*, p. 72 *sq.* — où l'universitaire français recense huit arguments anti-astrologiques qui tous remonteraient au Rhodien.

44. Cf. *Cicéron, De la divination, livres I et II. Introduction par Jean-Marie André (maître d'œuvre), texte établi par François Guillaumont, traduit par François Guillaumont (livre I), Yves Lehmann et Cécile Merckel (livre II) et commenté par Gérard Freyburger et Anne-Laure Gallon-Sauvage (livre I) et Yves Lehmann (livre II)*, deux volumes à paraître aux Belles-Lettres dans la série latine de la Collection des Universités de France que dirige Jean-Louis Ferrary.

le ciel et la terre — et de son corollaire, le principe de la sollicitude divine inscrite dans les avertissements oniriques [45].

Toutefois une précision doctrinale s'impose en ce qui concerne le traitement des sources philosophiques dans la critique cicéronienne de la divination « naturelle ». C'est un fait désormais bien établi que la réfutation des songes prophétiques, avec leurs cortèges d'obscurités impénétrables et d'espérances vaines, plonge ses racines dans l'académisme de Carnéade et de son disciple Clitomaque de Carthage — qui considèrent la divination comme un ensemble de traditions religieuses, de préjugés contraires à la raison, dont la piété authentique a tout intérêt à se débarrasser. Car, pour ces penseurs néo-académiciens, du moment que rien n'est vrai de toute éternité et que personne ne peut connaître les événements futurs avec une réelle certitude, l'avenir est vrai ou faux mais ne peut être connu [46]. Or il se trouve que paradoxalement le platonisme originel — associé en l'occurrence au pythagorisme — sert de caution à la divination par les songes dans un passage de II, 119 qui admet sans réserve le dualisme platonicien (et l'autonomie spirituelle qu'il apporte) comme fondement du rêve : « Déjà Pythagore et Platon, les plus éminentes autorités, prescrivent, pour que nous percevions en songe des informations plus fiables, d'aller se coucher, préparés par un mode de vie et une nourriture adéquats » [47]. Et de fait, le texte — marqué au coin d'un certain ascétisme éthique et diététique — définit le régime idéal susceptible de rendre le corps plus réceptif aux messages prophétiques des dieux. Revirement ? Reniement ? Rien n'est moins sûr, et tout engage à voir dans cette parenthèse pythagorico-platonicienne un témoignage de la complicité intellectuelle de Cicéron avec un Nigidius

45. En fait, la discussion serrée qui couvre les paragraphes 124 à 146 examine trois hypothèses susceptibles de justifier l'oniromancie et qui vont être écartées l'une après l'autre. Contre la première — celle de l'origine divine des songes (§§ 124-142) Marcus Cicéron formule quatre objections dirimantes : 1) la négligence humaine à l'égard des songes ; 2) le non-recours des dieux aux rêves éveillés ; 3) l'existence de songes signifiants et d'autres dépourvus de toute signification ; 4) l'obscurité impénétrable des songes. Pour lui, tout se passe comme si le rêve était un phénomène naturel. Car, lorsque le corps est assoupi, l'âme ne peut se servir ni des membres ni des sens : elle est alors en proie à des visions diverses et confuses qui naissent du « reliquat » — comme le dit Aristote en *De insomniis*, 461a 18-19 et 461b 21-22 — des actions ou des pensées de la veille. La seconde hypothèse — celle de la « sympathie » naturelle — ne contribue pas davantage à rendre compte de la divination par les rêves. Sans doute les médecins font-ils des pronostics sur l'apparition et le développement des maladies ; quelquefois même ils utilisent les rêves comme symptômes. Mais en ce qui concerne les rêves mantiques, Cicéron ne voit pas le lien naturel qui pourrait exister entre le signifiant (l'image onirique) et le signifié (l'événement annoncé). Il n'y a donc pas de parenté naturelle (*naturalis cognatio*) entre le rêve et la prédiction. La troisième et dernière hypothèse — celle de l'*obseruatio diuturna*, de l'« observation de longue durée » comme fondement de l'interprétation des rêves — se révèle tout aussi peu pertinente, en raison de l'infinie diversité des rêves. Cf. F. Guillaumont, *Le* De diuinatione *de Cicéron et les théories antiques de la divination*, pp. 76-80.

46. En réalité, ce sont les théories stoïciennes sur le destin (cf. *De fato*, XI) que combattent Carnéade et ses élèves. L'erreur d'un Chrysippe, selon eux, est d'avoir admis qu'une proposition concernant l'avenir ne saurait être vraie si cet événement n'est pas déterminé à l'avance comme l'aboutissement d'une série de causes antécédentes, et comme tel prévisible et fatal. Cf. *Dictionnaire des philosophes antiques*, édition Richard Goulet, t. 2, Paris 1994, pp. 365-395 : article *M. Tullius Cicero*.

47. Cic., *Diu.*, II, 119 : *Iam Pythagoras et Plato, locupletissimi auctores, quo in somniis certiora uideamus, praeparatos quodam cultu atque uictu proficisci ad dormiendum iubent*. Cet appendice vient clore le paragraphe 119 où Marcus rappelle brièvement la théorie des rêves fondée sur l'origine divine de l'âme et la met en contradiction avec l'explication du sommeil fournie par Zénon.

Figulus et un Caecina, maîtres ès sciences divinatoires et très entichés d'ésotérisme [48].

Force est donc de constater que l'Arpinate, au terme de son enquête philosophique sur les fondements et la valeur de la divination aussi bien artificielle (par l'interprétation de signes) que spontanée (par liaison directe avec la divinité), est parvenu à un point d'équilibre, à mi-chemin du fidéisme le plus conservateur (qui s'incline devant l'apparence des phénomènes sans aucun souci de leur vérité cachée) et du scepticisme subversif d'un Arcésilas — promoteur de cette Nouvelle Académie, qui avait érigé la haine du dogmatisme (stoïcien) en méthode universelle de pensée [49]. Car l'ultime conclusion du dialogue se présente comme une profession de foi néo-académicienne cautionnée par Carnéade et par toute la tradition socratique : *iudicium suum nullum interponere, ea probare quae simillima ueri uideantur, conferre causas et quid in quamque sententiam dici possit expromere, nulla adhibita sua auctoritate iudicium audientium relinquere integrum ac liberum* [50]. Pourtant liberté de jugement ne signifie pas chez l'Arpinate suspension du jugement. Car le rejet cicéronien du dogmatisme, notamment en matière religieuse, ne saurait conduire à un scepticisme négateur de toute science divinatoire. Adepte d'un déisme de raison qui intègre une divination « politique » incontestable et transparente, Cicéron entend situer le champ épistémologique de ce savoir — comme il le précise en II, 14 à l'adresse de son frère Quintus — au-delà du prévisible, dans le fortuit : *Quae est igitur aut ubi uersatur fortuitarum rerum praesensio, quam diuinationem uocas ? Quae enim praesentiri aut arte aut ratione aut usu aut coniuectura possunt, ea non diuinis tribuenda putas, sed peritis. Ita relinquitur ut ea fortuita diuinari possint, quae nulla nec arte nec sapientia prouideri possunt* [51]. Encore faut-il distinguer avec soin

48. Au sujet des compétences prédictives du premier aussi bien que du second, on se référera avantageusement à P. Grimal, *Cicéron*, Fayard, Paris 1986 — respectivement p. 364 et p. 345.

49. De fait, le philosophe de Pitane prit part à la querelle qui opposa les académiciens aux stoïciens, et contesta la pertinence de la notion de « représentation cataleptique ». L'étroitesse des sens et la faiblesse du jugement ne permettent pas, selon lui, de passer d'une simple appréhension imaginative de l'objet extérieur à une compréhension ou saisie de la nature même de cet objet — destiné à demeurer inconnaissable.

Sur le problème gnoséologique chez Arcésilas et sa dimension antistoïcienne, lire Carlos Lévy, *Les Philosophies hellénistiques*, Le Livre de Poche/références, Série « Antiquité » dirigée par Paul Demont, Paris 1997, pp. 188-190.

50. Cic., *Diu.*, II, 150 : « ne pas faire intervenir son propre jugement, approuver ce qui paraît le plus vraisemblable, comparer les principes, exposer ce qui peut être dit pour ou contre chaque opinion, laisser une liberté de jugement pleine et entière aux auditeurs sans jamais recourir à sa propre autorité ». En somme, Cicéron concède au lecteur toute liberté de trancher le débat dans un sens ou dans l'autre. Position qui n'implique nullement que lui-même n'ait pas fait son choix et exprimé sa préférence personnelle : cf. F. Guillaumont, *Le* De diuinatione *de Cicéron et les théories antiques de la divination*, p. 80.

51. Cic., *Diu.*, II, 14 : « Quelle est donc, ou bien en quoi consiste cette prévision des choses fortuites que tu appelles divination ? En effet, tu penses qu'il faut assigner aux experts et non aux devins ce qui peut être prévu par une technique, un raisonnement, par l'expérience ou par une conjecture. Il reste dès lors que seuls peuvent ressortir à la divination les événements fortuits qui ne peuvent être prévus ni par une technique ni par un savoir ». On a quelquefois suggéré que ce passage contenait la réponse du philosophe stoïcien Antipater de Tarse à Carnéade : la divination aurait un objet propre, les choses fortuites dont la connaissance ne relève pas d'un art. Voir *M. Tulli Ciceronis de diuinatione libri duo, edited by Arthur Stanley Pease*, University of Illinois Press, Urbana 1920-1923, réimpr. Darmstadt 1977, p. 68 et p. 371a ; I. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, t. 2, Breslau 1928, p. 327 ; S. Timpanaro, *Marco Tullio Cicerone. Della divinazione*, Garzanti, Milan 1988, p. lxiii et p. 336, n. 26. Hypothèse qui n'empêche nullement d'attribuer à Carnéade la suite de l'argumentation (§§ 15-25).

le fortuit conjecturé techniquement par des spécialistes et des experts, du fortuit prédit par des devins à l'aide de connaissances surnaturelles. On ne s'étonnera pas dès lors si le philosophe académicien, rompu au libre examen et qui n'accepte comme vrai que ce qu'admet la raison ou l'expérience, se prononce — d'une manière interro-dubitative — pour la prévision efficace (telle qu'elle s'exerce en médecine, en navigation, en stratégie) et contre la pratique de la divination proprement dite : *Num igitur aut haruspex aut augur aut uates quis aut somnians melius coniecerit aut e morbo euasurum aegrotum aut e periculo nauem aut ex insidiis exercitum quam medicus, quam gubernator, quam imperator ?* [52].

Mais le doute philosophique ne se confond pas avec l'agnosticisme dogmatique, qui enseigne que tout ce qui est au-delà du donné expérimental est inconnaissable. De fait, on décèle dans le dialogue, comme dans la vie de son auteur, une inquiétude métaphysique face au mystère de la destinée, et à cet égard l'enquête sur la véracité de la divination réactualise pour lui le drame de ses plus illustres contemporains Crassus, Pompée, César dont les fins tragiques — respectivement en 53 à Carrhes chez les Parthes, en 48 près de Péluse à l'est du Delta du Nil et en 44 à Rome dans la Curie Pompeia — sont évoquées en *Diu.*, II, 22-24 comme autant d'exemples historiques de la fragilité humaine. Les triumvirs de 60 av. J.-C. avaient-ils chacun un destin scellé d'avance, et sa connaissance pouvait-elle concilier une action sans avenir avec un apaisement fataliste ? En tout état de cause, la méditation sur le pathétique de la destinée et de la fortune imprègne profondément l'humanisme cicéronien sous-jacent à cet exposé. Désireux de structurer en un système cohérent son analyse critique des rapports entre la divination et le destin, l'Arpinate s'efforce — dès les paragraphes 18 à 25 du second livre — de placer les partisans de la mantique devant une alternative sans ambiguïté : ou bien l'avenir est indéterminé, en butte aux caprices du hasard, et alors la divination est impossible ; ou bien l'avenir est soumis au destin, et dans ce cas la divination est inutile, car même si on les connaît, on ne peut rien changer aux arrêts du *fatum*. Mais il y a plus. Dans l'esprit de Cicéron, la divination est non seulement inutile, mais encore nuisible au bonheur humain et à la tranquillité de l'âme : « Quelle eût été la vie de Priam, s'il avait su dès son jeune âge quel sort l'attendait dans sa vieillesse ? » [53]. Référence mythologique visant à illustrer le paradoxe de l'ignorance heureuse et de la prévision désespérante.

52. Cic., *Diu.*, II, 13 : « Est-ce que par hasard un haruspice, un augure, un devin ou quelqu'un qui aurait fait un songe prévoiront mieux qu'un médecin, un pilote ou un général que — respectivement — le malade échappera à la maladie, le navire au danger et l'armée aux embuscades ? ». On se souvient qu'au début de son discours Marcus avait repris la question carnéadienne du champ d'application de la divination. Procédant par élimination, il conclut ici qu'un seul domaine est réservé à la mantique, celui des *fortuita* — non pas l'ensemble des choses fortuites, mais celles qui ne relèvent pas du pronostic des spécialistes (médecins, pilotes, généraux).

53. Cic., *Diu.*, II, 22 : *Quae enim uita fuisset Priamo, si ab adulescentia scisset quos euentus senectutis esset habiturus ?* D'après C. Schäublin (*M. Tullius Cicero, Über die Wahrsagung, lateinisch-deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von C. Schäublin*, Munich 1991, Collection « Tusculum », p. 350), l'Arpinate dramatise ici délibérément son propos : de fait, la connaissance d'un avenir inéluctable est non seulement superflue, mais encore nuisible, car elle empêche l'homme de jouir du bonheur présent — d'où la mention de l'exemple mythique du dernier roi de Troie.

En définitive, cette attitude très critique vis-à-vis de la divination n'empêche nullement Cicéron de rester fidèle aux traditions romaines immémoriales et qui reposent sur une sagesse instinctive. Tant il est vrai que l'Arpinate, plein d'admiration et de curiosité pour les idées nouvelles, était intimement convaincu de la supériorité des croyances ancestrales. Significatif à cet égard est le témoignage qu'il fournit à la fin de la discussion sur la divination. De fait, Cicéron en personne a assumé le rôle de contradicteur de son frère Quintus dans le débat ouvert sur les prétentions prophétiques de l'art divinatoire. Il a rejeté toutes les formes de celui-ci [54]... pour affirmer aussitôt avec force qu'en supprimant cette superstition il entendait préserver encore mieux la religion : *nec uero — id enim diligenter intelligi uolo — superstitione tollenda religio tollitur* [55]. Ainsi l'Arpinate entend affirmer son attachement sans faille au culte romain des dieux, mais à un culte ennobli, car dégagé des croyances et des pratiques irrationnelles qui traduisent une ignorance des lois de l'univers comme de la nature des dieux, alors que pour lui la véritable piété se fonde sur la connaissance des unes et de l'autre. Concernant l'ambivalence de la position de Cicéron en matière de divination — qui oscille perpétuellement entre scepticisme et conformisme, raison et foi —, on se gardera de méconnaître un impératif catégorique de méthode : la nécessité de toujours distinguer chez lui l'esprit critique qui se passionne pour la discussion théorique, menée avec une exigence de liberté totale, et la quête personnelle de l'homme qui essaie d'accéder à l'opinion la plus vraisemblable au milieu des inconséquences des philosophes. C'est dans une telle perspective en effet qu'il convient d'analyser les contradictions — plus apparentes que réelles — de l'Arpinate sur la question de l'exercice augural, de ses objectifs et de ses moyens. Dans le traité *Des lois* (II, 32), l'augure Cicéron reconnaît le bien-fondé de la divination — pleinement justifiable dans un monde gouverné par des dieux qui ont souci d'avertir les hommes à l'aide de signes. Dans le traité *De la divination* (II, 70), au contraire, le philosophe Cicéron se fait critique incisif et dénie toute valeur prophétique aux signes auspiciaux. Une lecture attentive montre toutefois que, dans les deux passages, ces prises de position, qui paraissent contradictoires, sont assorties d'un commentaire de sens identique : ici, l'auteur blâme la négligence qui a dénaturé l'art augural depuis l'époque de Romulus [56] ; là, il se borne à contester la fonction prédictive que certains contemporains voudraient attribuer à l'augurat, qui ne saurait par ailleurs être mis en cause en

54. Cf. Cic., *Diu.*, II, 148.

55. *Id.*, *ibid.* : « Mais à la vérité (je veux que ce point soit bien compris) en supprimant la superstition on ne supprime pas la religion ». De fait, Cicéron pense qu'il rendrait un signalé service à ses compatriotes s'il parvenait à détruire la superstition : cf. R. Schilling, article « Cicéron théologien » du *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique (sous la direction de Yves Bonnefoy)* 1, Flammarion, collection « Mille & une pages », Paris 1999, p. 368 b.

56. Cf. Cic., *Leg.*, II, 33 : *Sed dubium non est quin haec disciplina et ars augurum euanuerit iam et uetustate et neglegentia* = « Mais il est incontestable que la théorie et la pratique de l'art augural se sont évanouies du fait de l'ancienneté et de la négligence » (trad. G. de Plinval).

tant qu'institution officielle [57]. On se gardera cependant de voir dans cette justification du droit augural par des raisons d'utilité politique et sociale l'expression d'un conservatisme primaire. Car tout se passe comme si l'Arpinate entendait soustraire la divination « politiquement correcte » aux atteintes du scepticisme académique. En tout état de cause, l'attitude cicéronienne s'apparente plutôt à un acte de foi profondément sincère dans l'assise mystique de l'État. Démarche n'impliquant ni duplicité ni crise de la conscience morale et qu'il convient de rapporter à la tripartition théologique de Varron, dont J.-M. André a souligné — dans une pénétrante étude [58] — l'inspiration fortement académicienne. C'est ainsi que l'invitation faite au sage de « protéger les traditions des ancêtres en conservant les cérémonies religieuses » (*maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis*) — en II, 148, dans un passage qui modère la polémique contre l'obscurantisme — s'éclaire par référence à la « théologie civile » conçue comme un cadre obligé de la pensée religieuse. Du reste, le porte-parole de Cicéron au troisième livre du *De natura deorum*, le néo-académicien C. Aurelius Cotta, renvoie à plusieurs reprises — dans sa critique de la fausse « piété » des épicuriens — à l'opposition entre « la religion du peuple romain » et la liberté de l'esprit qui régit la « théologie naturelle » [59]. L'hostilité déclarée de l'Arpinate et de son double à la « théologie mythique » — celle de l'épopée et de la tragédie, qui conforte le fidéisme d'un Quintus — apparaît comme une donnée centrale, un invariant essentiel de leur système des dieux, dont les principes directeurs s'appliquent à la théologie du *De diuinatione* : de fait, la religion des philosophes — qui tend à considérer les manifestations du surnaturel divinatoire non comme des vérités reçues, mais comme de pures fictions — s'y avère incompatible avec les fables des poètes et avec les croyances de la religion populaire [60]. Permanence d'une certaine idée du divin et de la divination dans le corpus théologique cicéronien.

---

57. Cf. Cic., *Diu.*, II, 70. Texte déjà cité à la note 13 et qui a fait l'objet d'une interprétation exhaustive par Robert Schilling dans son article « Divination. A Rome (chapitre I : Divination ou auspice ?) » du *Dictionnaire des mythologies (…)*, *1*, p. 603a.

58. « La philosophie religieuse de Cicéron. Dualisme académique et tripartition varronienne », dans *Ciceroniana. Hommages à K. Kumaniecki, publiés par A. Michel et R. Verdière*, Leyde 1975, pp. 11-21.

59. Concernant cette réfutation — en *ND*, I, passim — de l'exposé épicurien (sur la base d'une opposition entre théologie politique et théologie philosophique), voir *Cicéron. La nature des dieux. Traduit et commenté par Clara Auvray-Assayas*, Les Belles Lettres, Collection « La Roue à Livres », 2e tirage, Paris 2004, pp. xviii-xxi.

60. De même que l'Arpinate prône en *Diu.*, II, 113 (cf. note 24) la défiance la plus absolue vis-à-vis du théâtre comme vecteur de prophéties divines, de même il assortit *ibidem*, II, 80 son évocation de l'exploit d'Attus Navius — l'augure personnel du roi Tarquin l'Ancien, et qui aurait réussi à couper un silex avec un rasoir (cf. D. Briquel, « Considérations sur la légende d'Attus Navius », dans *Res Antiquae* 2, 2005, pp. 61-82) — d'une critique particulièrement acerbe : *Nihil debet esse in philosophia commenticiis fabellis loci* = « En philosophie, il ne doit pas y avoir de place pour les fables inventées ».