

Sylvie Franchet d'Espèrey et Carlos Lévy (dir.)

LES PRÉSOCRATIQUES À ROME



Contenu de ce document :
prologomènes. La doctrine de Démocrite sur la nature du poète à la lumière des fragments latins et de leur contexte · Marcos Martinho

« Les présocratiques », « Rome » : deux mondes que rien ne semble relier. Ces penseurs ont vécu alors que la Ville promise à l'éternité n'était qu'une minuscule bourgade. Le présent ouvrage met en évidence une surprenante densité de références à Héraclite, Démocrite, Empédocle ou Pythagore dans les textes latins. Il en décèle la présence, parfois réduite à des traces, non seulement dans la prose philosophique, mais aussi dans la poésie, jusqu'à l'époque impériale.

Rome n'a certes pas bouleversé l'interprétation des présocratiques, elle les a patiemment intégrés à sa culture, destinée à devenir la nôtre. Finalement, notre connaissance des présocratiques doit autant à Rome qu'à la Grèce. Les auteurs ont ainsi souhaité contribuer à restaurer un lien longtemps occulté entre l'hellénisme et la latinité.

Illustration : James Abbott McNeill Whistler, *Nocturne en noir et or. La chute de la fusée*, huile sur bois, 1875, Detroit Institute of Arts © Bridgeman Images

ISBN :
979-10-231-3497-1

<http://pups.paris-sorbonne.fr>

LES PRÉSOCRATIQUES À ROME



R O M E E T S E S
R E N A I S S A N C E S

collection dirigée par Hélène Casanova-Robin

Apulée : roman et philosophie

Géraldine Puccini

L'Or et le calame.

Liber discipulorum. Hommage à Pierre Laurens

Pierre Laurens

La Révélation finale à Rome.

Cicéron, Ovide, Apulée

Nicolas Lévi

Traduire les Anciens en Europe du Quattrocento à la fin du XVIII^e siècle.

D'une renaissance à une révolution ?

Laurence Bernard-Pradelle & Claire Lechevalier (dir.)

Pétrarque épistolier et Cicéron. Étude d'une filiation

Laure Hermand-Schebat

La Poétique d'Ovide, de l'épigramme à l'épopée des Métamorphoses.

Essai sur un style dans l'Histoire

Anne Videau

Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron

Sabine Luciani

La Villa et l'univers familial, de l'Antiquité à la Renaissance

Perrine Galand-Hallyn & Carlos Lévy (dir.)

Vivre pour soi, vivre dans la cité

Perrine Galand-Hallyn & Carlos Lévy (dir.)

Sylvie Franchet d'Espèrey & Carlos Lévy (dir.)

Les présocratiques à Rome



Ouvrage publié avec le concours de Sorbonne Université (Faculté des Lettres)
et de l'Agence nationale de la recherche (ANR)

Les PUPS sont un service général de Sorbonne Université

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2018
ISBN : 979-10-231-0572-8

Mise en page 3d2s/Emmanuel Marc Dubois (Paris/Issigeac)
d'après le graphisme de Patrick Van Dieren

PUPS
Maison de la Recherche
Université Paris-Sorbonne
28, rue Serpente
75006 Paris

tél. : (33)(0)1 53 10 57 60
fax : (33)(0)1 53 10 57 66

pups@paris-sorbonne.fr
<http://pups.paris-sorbonne.fr>

PROLÉGOMÈNES

**Le problème philologique
de l'exploitation des fragments latins**

LA DOCTRINE DE DÉMOCRITE SUR LA NATURE DU POÈTE
À LA LUMIÈRE DES FRAGMENTS LATINS
ET DE LEUR CONTEXTE

Marcos Martinho

Selon Diogène Laërce, les écrits de Démocrite, tout comme ceux de Platon, ont été organisés par Thrasylos en tétralogies (Diogène Laërce, IX, 45 ; Démocrite, frg DK A 33). Parmi les treize tétralogies relevées par Diogène Laërce, la dixième et la onzième sont vouées à la *mousikè* (μουσική). Diels et Kranz en recueillent une dizaine de fragments (frg DK B 15-26a), dont quelques-uns témoignent de l'intérêt de Démocrite pour la nature du poète, en général, et pour Homère, en particulier. Il s'agit des fragments DK B 17, 18 et 21, lesquels appartiennent à deux textes de ces tétralogies : au *Peri poièsiôs* (Περὶ ποιήσιος, frg DK B 16a-18) et au *Peri Homèrou* (Περὶ Ὁμήρου, frg DK B 20a-25) ; par ailleurs, ils comprennent des extraits latins de Cicéron (*De or.*, II, 46, 194 ; *Div.*, I, 38, 80) et d'Horace (*A.P.*, 295-297), ainsi que des extraits grecs de Dion Chrysostome (53, 1) et de Clément d'Alexandrie (*Str.*, VI, 168, 4)¹.

À première vue, on peut déduire des fragments que, selon Démocrite, la nature du poète est divine ou géniale (fr. B 21 : φύσεως [...] θεαζούσης [...] ἄνευ θείας

1 Voir aussi *Les Présocratiques*, éd. Jean-Paul Dumont avec la collaboration de Daniel Delattre et Jean-Louis Poirier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 855-856. Voici les traductions proposées dans cette édition :

B 17

Cicéron, *De or.*, II, 46, 194 : « J'ai en effet souvent entendu dire (et cet avis est, dit-on, celui que nous ont laissé Démocrite et Platon dans leurs écrits) que personne ne saurait être un bon poète s'il n'enflamme pas les esprits et s'il n'a pas un souffle inspiré comparable au délire. »
Cicéron, *Div.*, I, 38, 80 : « Et en effet Démocrite refuse qu'on puisse être grand poète sans le concours du délire, et Platon est du même avis. »

Horace, *A.P.*, 295-297 : « Et Démocrite croit que l'homme né poète / Jouit d'un sort meilleur que l'humble tâcheron / Et hors de l'Hélicon il chasse les poètes / Sains d'esprit. »

B 18

Clément d'Alexandrie, *Str.*, VI, 168 : « Et Démocrite tout comme Platon : ce qu'un poète écrit sous le coup du transport divin et du souffle sacré est tout à fait beau. »

B 21

Dion Chrysostome, *Discours*, 53, 1 : « Démocrite parle d'Homère en ces termes : Homère, qui avait reçu en partage un talent divin, construisit un monde ordonné de vers épiques de toutes sortes, parce que sans un don divin et démonique, il n'est pas possible de composer des vers aussi beaux et aussi savants. »

καὶ δαιμονίας φύσεως) ; que le poète est poussé par une ardeur de l'esprit (frg DK B 17 : *sine inflammatione animorum*), par un délire (frg DK B 17 : *sine quodam adflatu quasi furoris [...] sine furore*), par un enthousiasme ou une inspiration sacrée (frg B 18 : μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος) ; et que donc il se contente de son génie et se passe de l'art (frg B 17 : *ingenium [...] arte*).

Cette analyse a pourtant été réexaminée au cours des cent dernières années. Les spécialistes ont ainsi eu recours à deux types de confrontation, soit en comparant ces fragments entre eux, soit en les rapprochant des autres fragments de Démocrite et aussi d'ouvrages d'autres auteurs. Dans la suite de mon exposé je présenterai un aperçu des raisonnements philologiques et des questions philosophiques qui ont guidé les spécialistes, afin de montrer qu'ils ont la plupart du temps négligé l'examen du contexte des fragments, alors que l'examen de ce contexte, en particulier pour les fragments latins, peut être très utile aussi bien au jugement philologique qu'à la discussion philosophique.

16

JUGEMENT PHILOGIQUE : TÉMOIGNAGES FIABLES ET TÉMOIGNAGES SUSPECTS

Tout d'abord, les spécialistes essaient de vérifier le degré de fiabilité des témoignages de Cicéron, Horace, Dion et Clément. Armand Delatte est le seul à affirmer la concordance entre les extraits. Plus précisément, il distingue les « fragments » des « textes doxographiques », en ne comptant parmi les fragments que les extraits de Dion et Clément. Mais il affirme que tous les extraits sont en parfait accord, de sorte qu'il se sert de tous pour reconstituer la doctrine de Démocrite sur la poésie². D'autres, au contraire, font preuve de défiance à l'égard de certains extraits. Eugène N. Tigerstedt indique que l'affirmation d'Horace est tout simplement un « lieu commun », de sorte que l'on ne peut pas parler sérieusement de « tradition doxographique³ ». Aldo Brancacci, à son tour, déclare qu'il n'envisagera que les fragments et références qui sont authentiques (« *genuine* »), c'est-à-dire qu'il laissera de côté les textes où Démocrite n'est pas explicitement nommé, et qui sont uniquement supposés se référer à lui, ainsi que les textes où son nom se présente mais peut être néanmoins « apocryphe »⁴. Aussi distingue-t-il les extraits de Cicéron et d'Horace de celui de Clément, en considérant ceux-là comme des « informations données » par les auteurs latins,

2 Armand Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1934, p. 28-35, ici p. 28.

3 Eugène N. Tigerstedt, « *Furor Poeticus*. Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato », *Journal of the History of Ideas*, 31/2, 1970, p. 163-178, ici p. 163.

4 Aldo Brancacci, « Democritus' *Mousika* », dans Aldo Brancacci, Pierre-Marie Morel (dir.), *Democritus: Science, the Arts and the Care of the Soul*, Leiden/Boston, Brill, 2007, p. 181-205, ici p. 185-186.

et celui-ci comme « fragment conservé » par l'auteur grec⁵. Pour lui, nous sont parvenus seulement deux « fragments » sur la conception de la poésie selon Démocrite, lesquels doivent être examinés avant de passer aux « témoignages indirects » ; il considère alors comme « fragments » les extraits de Clément et Dion⁶, et comme « témoignages indirects » ceux de Cicéron⁷.

Précisons : tandis qu'Armand Delatte accepte tous les extraits sans distinction, la plupart des spécialistes acceptent le texte de Dion, en l'estimant authentique, sont prudents pour ce qui concerne le texte de Clément, qu'ils considèrent comme une paraphrase de celui de Dion, et rejettent les textes de Cicéron et d'Horace, qu'ils considèrent comme une réécriture confuse et équivoque. Jaap Mansfeld dit qu'il n'y a pas de raison de soupçonner l'authenticité de l'extrait de Dion⁸, mais pour ce qui est de celui de Clément, il estime qu'il n'est qu'une paraphrase du texte cité par Dion, par laquelle l'énoncé de Démocrite aurait été adapté à la citation de Platon⁹. Aldo Brancacci reprend de façon partielle les arguments de Jaap Mansfeld : en effet, alors que celui-ci considère comme suspecte l'expression finale de l'extrait de Clément « fort beau » (καλὰ κάρτα), en la jugeant particulièrement naïve, Aldo Brancacci, lui, admet qu'elle puisse appartenir à Démocrite ; c'est surtout vrai si l'on admet l'hypothèse – qui est la sienne – que le texte de Démocrite ne finissait pas par ces mots, mais se poursuivait dans une antithèse, ainsi que le suggère le μέν de l'expression ἄσσα μὲν ἂν γράφῃ, qui se lit au début de la citation¹⁰. Dans un autre passage, Aldo Brancacci revient sur cet argument grammatical, en expliquant que la présence du μέν dans l'expression « tout ce qu'un poète écrit » (ποιητῆς δὲ ἄσσα μὲν ἂν γράφῃ) donne à penser que le fragment de Démocrite contenait une antithèse et que, après l'expression καλὰ κάρτα ἐστίν, la phrase se poursuivait par une référence aux ouvrages des poètes qui n'ont pas été écrits « avec enthousiasme » (μετ' ἐνθουσιασμοῦ) et donc n'étaient pas « vraiment beaux », c'est-à-dire, n'étaient pas des ouvrages poétiques¹¹. À la vérité, cet argument avait été déjà avancé par Armand Delatte, selon qui le μέν appartient de fait au texte de Démocrite, parce que son occurrence ne s'explique pas par le contexte de Clément, de sorte que cette particule indique que le texte original était plus complet, c'est-à-dire, que par une particule δέ Démocrite opposait ensuite à l'ouvrage éminemment beau du poète inspiré les productions médiocres du

5 *Ibid.*, p. 196.

6 *Ibid.*, p. 201 et 202.

7 *Ibid.*, p. 204-205 ; p. 202, n. 81.

8 Jaap Mansfeld, « Democritus, fragments 68 B 18 and B 21 DK », *Mnemosyne*, 57/4, 2004, p. 484-488, ici p. 484-485.

9 *Ibid.*, p. 485-486.

10 Aldo Brancacci, « Democritus' *Mousika* », art. cit., p. 197.

11 *Ibid.*, p. 203.

travail et de la réflexion¹². On notera que Aldo Brancacci n'attribue pas cet argument à Armand Delatte, qu'il cite cependant en note¹³. Tout cela a été bien noté par Leon A. Wash¹⁴. En effet, ce dernier dit qu'*a priori* on ne peut pas espérer trop de choses des remarques superficielles de Cicéron et d'Horace, pas plus, malheureusement, que de celles de Dion et Clément¹⁵; mais il finit par accepter l'extrait de Dion, qu'il tient pour exprimé avec un lexique démocriteen et pour compatible avec les autres enseignements de l'Atomiste¹⁶.

18

Précisons encore. Quelques spécialistes ont souligné la mention du nom de Platon, qui va de pair avec celui de Démocrite dans les extraits de Cicéron et de Clément. Eugène N. Tigerstedt oppose à leurs extraits celui d'Horace¹⁷: tous trois affirment la même chose, mais chez Horace, le seul nom mentionné est celui de Démocrite, tandis que chez Cicéron et Clément, celui-ci forme une paire avec le nom de Platon. Jaap Mansfeld fait un commentaire analogue: il rapproche Clément de Cicéron, dans la mesure où tous deux associent le nom de Platon et celui de Démocrite, mais il sépare Cicéron et Clément d'Horace, dans la mesure où celui-ci ne fait mention que du nom de Démocrite¹⁸. Aldo Brancacci fait un commentaire plus développé. En effet, d'un côté, il remarque que chez Cicéron il y a un certain nombre de références à la poétique de Démocrite qui ont une caractéristique commune, à savoir l'assimilation de Démocrite à Platon, ce qu'il pense être une raison suffisante pour les traiter avec une extrême précaution¹⁹; d'un autre côté, il remarque que Clément se fait l'écho de la tradition qui a tendance à associer Platon et Démocrite, tradition fondée sur leur conception commune du poète et de la poésie; mais il indique que ce qui distingue Clément de Cicéron, c'est que Clément ne se borne pas à des associations et assimilations générales, mais cite les textes, et qu'il ne les mélange pas de façon indistincte, mais les cite séparément²⁰.

En somme, mis à part Armand Delatte, tous les spécialistes donnent des arguments pour accepter le témoignage de Dion, se montrer prudent pour celui de Clément, et rejeter ceux de Cicéron et d'Horace. En particulier, ils regardent avec méfiance l'association du nom de Platon avec celui de Démocrite: si elle est présente à la fois dans les témoignages de Cicéron et de Clément, chez le

12 Armand Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme...*, op. cit., p. 32.

13 Aldo Brancacci, « Democritus' *Mousika* », art. cit., p. 202, n. 81.

14 Leon A. Wash, *On the Democritean Concept of Poetic Inspiration*, mémoire de master rédigé sous la dir. de Kirk Sanders et Antonios Augoustakis, University of Illinois, 2012, p. 13-14.

15 *Ibid.*, p. 11.

16 *Ibid.*, p. 19.

17 Eugène N. Tigerstedt, « *Furor Poeticus...* », art. cit., p. 163.

18 Jaap Mansfeld, « Democritus, fragments 68 B 18 and B 21 DK », art. cit., p. 487.

19 Aldo Brancacci, « Democritus' *Mousika* », art. cit., p. 204

20 *Ibid.*, p. 200, n. 78.

premier les textes sont paraphrasés de façon confuse, alors que chez le second ils sont cités de façon distincte.

DISCUSSION PHILOSOPHIQUE : LA NATURE DU POÈTE SELON DÉMOCRITE

En tenant compte de ces remarques, les spécialistes essaient de reconstituer la doctrine de Démocrite sur la nature du poète et donc sur le rapport entre celle-ci et la divinité, l'enthousiasme, l'art, la folie.

De même qu'il est le seul à affirmer la concordance entre les fragments de Cicéron, Horace, Dion et Clément, Armand Delatte est aussi le seul à croire que Démocrite opposait la *nature* du poète à l'*art* poétique, c'est-à-dire l'*enthousiasme divin* qui anime celle-là à l'*entendement humain* qui conçoit celui-ci. Tout d'abord, il remarque que dans l'extrait d'Horace il n'est pas fait mention de l'inspiration divine²¹; que dans l'extrait de Clément, au contraire, il n'est pas fait mention des qualités innées, du génie original du vrai poète, mais que la création poétique est attribuée seulement à l'inspiration divine. En revanche, il remarque que dans l'extrait de Dion les deux éléments sont réunis, à savoir : le talent naturel (*ingenium*, φύσις) et l'inspiration divine (θεάζουσα)²². Donc il conclut que les mots φύσις et *ingenium* indiquent que l'*inspiration divine* n'est pas le seul facteur qui intervienne dans la création poétique, mais que cette inspiration est conditionnée par *le naturel même du poète*²³. Ainsi, Armand Delatte se fonde sur tous les extraits pour rétablir le « cadre » général de la doctrine de Démocrite sur la nature du poète.

Plus précisément, Armand Delatte pense que Démocrite ne considérait comme dignes d'admiration que les œuvres poétiques qui ne sont pas le produit de l'art, mais qui sont le résultat du génie, lequel, à son tour, n'est pas le fruit de l'intelligence, mais d'une autre faculté qui peut le faire confondre avec la folie. C'est pourquoi il explique l'occurrence de la particule μέν dans l'extrait de Clément en disant que par la particule δέ, perdue, Démocrite opposait à l'ouvrage éminemment beau du poète inspiré les productions médiocres du travail et de la réflexion²⁴. Enfin, il conclut sa démonstration en disant que Démocrite a parfaitement perçu l'antinomie qui existe entre l'enthousiasme (celui de l'inspiration poétique et aussi de la divination enthousiaste, de la double vue qui se manifeste dans les rêves, des manifestations de la vie mystique,

21 Armand Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme...*, op. cit., p. 31.

22 *Ibid.*, p. 32-33.

23 *Ibid.*, p. 34.

24 *Ibid.*, p. 32.

de certaines affections nerveuses et mentales) et la raison, et qu'il a même deviné l'affinité qui existe entre le génie et la folie²⁵.

Les autres spécialistes, en revanche, croient que l'association du nom de Platon et de celui de Démocrite est l'indice que, dans les extraits de Cicéron et peut-être dans celui de Clément, il y a *assimilation* de la doctrine de l'un à celle de l'autre. Or, dans les dialogues de Platon, notamment *l'Ion* et le *Phèdre*, le poète est conçu comme quelqu'un qui est poussé par l'*enthousiasme*, et non guidé par l'art, ou même qui est possédé par le délire et dépourvu de bon sens²⁶. Ces spécialistes précisent pourtant que cette opposition entre l'enthousiasme et l'art, de même que cette assimilation de l'enthousiasme à la folie trouvent leur origine justement dans les dialogues platoniciens et sont étrangères à la conception des poètes que l'on trouve chez les Grecs antérieurs au iv^e siècle av. J.-C., et ils rapprochent la doctrine de Démocrite sur la poésie de celle-ci, et non de la doctrine de Platon. Ainsi, ils essaient de montrer que *selon Démocrite l'enthousiasme ne s'oppose pas à l'art ni ne se confond avec la folie*. Pour ce faire, ils se montrent prudents à l'égard des extraits de Cicéron et aussi de Clément, mais ils se fient à celui de Dion.

Thomas B. L. Webster distingue sept théories grecques de l'art et de la littérature antérieures au iv^e siècle av. J.-C.²⁷. Quand il conclut l'exposé de la théorie de la technique, il dit qu'au v^e siècle av. J.-C., au lieu de l'ancienne théorie selon laquelle la *technè* (τέχνη) était accordée à l'artisan par les dieux, les hommes ont commencé à croire que le progrès dans ce domaine relevait de la compétence humaine²⁸. Dans l'ensemble de son exposé, pourtant, il illustre la théorie de la technique en s'appuyant sur l'extrait de Dion : selon lui, Démocrite loue Homère parce que celui-ci construit un système d'histoires variées²⁹. Puis il passe à l'exposé de la théorie de l'inspiration, selon laquelle la compétence technique provient non du « cerveau inventif³⁰ » de l'homme, mais de la divinité³¹. Il revient alors sur l'extrait de Dion, afin de le confronter avec quelques passages de Platon. Ainsi, d'un côté, il dit que Socrate envisageait l'élément irrationnel de la poésie comme son élément essentiel et niait que le

25 *Ibid.*, p. 78.

26 Voir Platon, *Ion*, 533d-536d : l'enthousiasme poétique comme aimantation dont la source est la Muse et qui se communique aux poètes, qui sont à leur tour capables d'aimer ; *Phèdre*, 244a-265a : les quatre formes de *mania* ; en particulier 245a (le délire issu des Muses) ; voir aussi 243e-257b, le deuxième discours de Socrate (palinodie) : le délire amoureux et le délire poétique sont liés.

27 Thomas B. L. Webster, « Greek Theories of Art and Literature down to 400 B.C. », *Classical Quarterly* 33, 1939, p. 166-179, ici p. 166.

28 *Ibid.*, p. 171.

29 *Ibid.*, p. 170.

30 Je reprends l'expression de Thomas B. L. Webster : « *man's inventive brain* ».

31 *Ibid.*, p. 173.

poète possédât la science de quoi que ce soit ; d'un autre côté, il déclare que les deux choses ne sont pas nécessairement incompatibles, comme on peut le voir chez Démocrite, selon lequel Homère, doué d'une nature divine, a construit un monde d'histoires variées³².

Eugène N. Tigerstedt se montre prudent à l'égard de l'association du nom de Platon et de celui de Démocrite, telle qu'on la trouve dans les extraits de Cicéron et de Clément. Concernant Démocrite, il dit que, ses écrits étant perdus, nous ne sommes pas en mesure de nous faire une idée assez claire de sa conception de la « folie » poétique. Concernant Platon, il dit que nous marchons sur un terrain plus ferme, du fait que ses opinions sur l'inspiration poétique sont répétées et détaillées, mais nous sommes en même temps gênés par une profusion d'affirmations, car les différentes opinions de Platon ne sont pas faciles à mettre en accord les unes avec les autres³³. Cependant Eugène N. Tigerstedt se propose d'examiner un passage qui peut être envisagé comme le dernier mot de Platon en la matière, puisqu'il offre un point de départ approprié pour une recherche des premières idées grecques sur l'inspiration poétique. Il s'agit du passage suivant (*Lois*, IV, 719 c) : « Il y a [...] un ancien dicton [...], c'est que, lorsque le poète est assis sur le trépied, il n'est pas maître de ses sens³⁴ », passage où Platon dit et redit sa conception de l'inspiration poétique comme un genre de possession, un état où le poète est le porte-parole inconscient d'un pouvoir supérieur³⁵. Eugène N. Tigerstedt admet que, dès les temps les plus anciens, les Grecs croyaient à l'inspiration *mantique* comme à un état de folie divine ou de possession. Mais il se demande s'ils avaient aussi conçu l'inspiration *poétique* comme un état semblable de passivité mentale. Ainsi, alors que plusieurs spécialistes ont accepté l'affirmation de Platon, Eugène N. Tigerstedt, quant à lui, se propose de montrer qu'il est impossible de trouver dans la littérature grecque antérieure à Platon la moindre preuve définitive de la véracité historique de cette affirmation³⁶.

Penelope Murray dit qu'il faut analyser le présupposé selon lequel l'inspiration poétique implique nécessairement l'extase ou la possession et le poète inspiré ne joue aucun rôle conscient dans le processus de création, mais n'est que l'instrument passif d'une force écrasante³⁷. Car, si tout cela est vrai au regard de la conception platonicienne de l'inspiration poétique comme *enthousiasmos*

32 *Ibid.*, p. 174.

33 Eugène N. Tigerstedt, « *Furor Poeticus...* », art. cit., p. 163.

34 Je traduis.

35 *Ibid.*, p. 164.

36 *Ibid.*, p. 164-165 ; voir aussi p. 177-178.

37 Penelope Murray, « Poetic Inspiration in Early Greece », dans Andrew Laird (dir), *Ancient Literary Criticism*, Oxford, Oxford University Press, coll. « Oxford Readings in Classical Studies », 2006, p. 37-61.

(ἐνθουσιασμός) ou *mania* (μανία), il n'y a aucun indice qui nous permette de supposer que les poètes grecs aient conçu l'inspiration de cette manière. À la vérité, cette conception de l'inspiration poétique comme une sorte de folie extatique – *furor poeticus* – semble n'être pas antérieur au v^e siècle av. J-C³⁸. Ainsi pour Penelope Murray, quoi qu'il en soit du rapport entre la Muse et le poète dans la poésie grecque primitive, le poète n'est certainement pas l'instrument inconscient du divin, comme l'ont suggéré quelques spécialistes³⁹. Penelope Murray ne cite pas Démocrite dans le corps de sa démonstration, mais seulement dans la conclusion. Elle dit que Platon a été le premier à opposer les concepts d'inspiration et de technique poétique quand il a décrit l'inspiration comme *enthousiasmos* (ἐνθουσιασμός), et elle ajoute que Démocrite, qui est souvent considéré comme le précurseur de Platon, n'a certainement pas conçu inspiration et technique comme des choses incompatibles, ainsi que cela ressort du texte de Dion. Puis elle précise qu'au cours de l'histoire de la poésie grecque antique, l'accent a été mis à égalité sur l'art et sur l'inspiration⁴⁰.

Dans son commentaire à l'extrait de Clément, Aldo Brancacci dit que le terme ἐνθουσιασμός appartient au domaine religieux, ou plutôt divin, ce qui est confirmé par l'expression ἱερὸν πνεῦμα; mais aucune des deux expressions ne se rapporte à un état de pur délire ou de ravissement mystique; toutes deux, surtout la deuxième, peuvent être éclaircies à la lumière de la physique de Démocrite, en particulier à la lumière des *eidôla* (εἰδῶλα), et des soi-disant *eidôla* divins⁴¹.

Dans son commentaire à l'extrait de Dion, Aldo Brancacci dit qu'Homère était doué (λαχών) d'une nature divine, qui n'est autre que sa nature (φύσις) subjective en tant que poète, c'est-à-dire, en tant qu'être capable d'éprouver l'*enthousiasmos*. D'autre part, Homère a été capable de bâtir un « ensemble harmonieux de mots de toutes sortes » (ἐπέων κόσμον παντοίων). Désormais la voie était ouverte pour une synthèse entre φύσις et τέχνη (toutes deux exigées par l'art poétique) dans la poétique de Démocrite. En d'autres termes, le poète de Démocrite écrit « avec enthousiasme » (μετ'ἐνθουσιασμοῦ), mais il est aussi familier avec la variété des mots, l'*orthoeipeiè* (ὀρθοεπείη) et les *glôssai* (γλῶσσαι)⁴², et il possède une technique poétique qui lui permet de conférer à ses poèmes une unité. Tout cela montre que le terme d'ἐνθουσιασμός, qui fait

38 *Ibid.*, p. 38.

39 *Ibid.*, p. 53.

40 *Ibid.*, p. 60.

41 Aldo Brancacci, « Democritus' *Mousika* », art. cit., p. 200-201. On traduit en général *eidôla* par « simulacres ».

42 Il s'agit de la correction linguistique et des mots rares.

sa première apparition chez Démocrite, désigne *l'intensité de l'habileté du poète*, et non pas un genre de possession ou de ravissement mystique⁴³.

Enfin Aldo Brancacci passe aux extraits de Cicéron, où le nom de Démocrite est associé à celui de Platon. Selon lui, assimiler l'un à l'autre implique de passer sous silence une différence évidente : Démocrite conçoit le poète *positivement*, comme sensible à l'influence divine, justifiant ainsi la valeur de la poésie et l'excellence du poète inspiré ; en revanche, toute la ligne d'argumentation de l'*Ion* a pour but *la critique* de la poésie, à laquelle Platon dénie le statut de τέχνη. Plus encore, tandis que Démocrite reconnaît l'importance de la technique poétique et ne parle pas de « folie » (*furor, μανία*), Platon, à l'inverse, a rejeté la poésie du côté de la « folie divine » (*θεία μανία*) et, dans l'*Ion*, il lui dénie avec force quelque rôle que ce soit dans la τέχνη⁴⁴.

Leon A. Wash se propose de montrer que les théories postérieures de l'inspiration irrationnelle des poètes ne peuvent pas s'appliquer à Démocrite, qui, au contraire, semble avoir envisagé le poète inspiré comme un paradigme de sa propre conception de *l'esprit parfaitement pénétrant*⁴⁵. Tout d'abord, il résume la conclusion d'Armand Delatte⁴⁶, selon lequel Démocrite est le précurseur des porte-parole anciens et modernes de l'antinomie entre l'inspiration et l'art, et il remarque que, pour cela, Armand Delatte faisait appel à l'assimilation de Démocrite à Platon, qui a été de fait le plus grand partisan de l'antinomie parmi les anciens. Leon A. Wash précise alors que plusieurs spécialistes se sont laissés entraîner par la ressemblance superficielle entre les fragments et les témoignages, au point de supposer que la doctrine de Platon était une extension de celle de Démocrite. Toutefois, il estime qu'aujourd'hui ce consensus des spécialistes au sujet de l'*enthousiasmos* démocritéen est en train de vaciller : de fait, la raison pour laquelle les Romains, puis les critiques plus récents ont considéré Démocrite comme « irrationaliste » tient aux impressions qui découlent du *corpus Platonicum*⁴⁷. Pour lui, l'opposition platonicienne entre l'irrationnel et le rationnel dans l'âme, de même que l'opposition entre τέχνη et μανία, est étrangère à la philosophie de Démocrite : pour Démocrite, le poète serait doué d'une science et d'une conscience exceptionnelles, et son rapport au divin proviendrait d'un génie naturel, accru peut-être par le « divin », mais non pas dominé ou possédé par lui, ni rendu irrationnel.

Leon A. Wash pose donc les bases historiques de sa recherche : Démocrite avait-il conçu une psychologie du poète et de son inspiration qui s'accordât

43 *Ibid.*, p. 201-202.

44 *Ibid.*, p. 205.

45 Leon A. Wash, *On the Democritean Concept of Poetic Inspiration*, op. cit., p. ii.

46 *Ibid.*, p. 2-3. Voir Armand Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme...*, op. cit., p. 78.

47 *Ibid.*, p. 4-6.

avec la poétique des anciens Grecs ou qui se fit l'écho de l'« ancienne querelle » platonicienne entre philosophie et poésie⁴⁸? Pour répondre à cette question, Leon A. Wash analyse les témoignages de la doctrine de Démocrite sur l'âme et aussi sur les *eidôla*. Sa conclusion est la suivante : pour Démocrite, le « divin » est ce qui possède une âme pourvue d'un degré d'activité admirable, et une telle activité divine, bien que mouvante et soumise à l'oscillation, n'est jamais conçue comme possession divine d'êtres humains⁴⁹. Puis il dit que l'*enthousiasmos*, tel qu'il a été conçu par la plupart des Grecs, n'a pas de place dans la poétique antique (Homère, Hésiode, Pindare), pas plus que dans la philosophie de Démocrite⁵⁰. Enfin il conclut que, pour Démocrite, l'*enthousiasmos* peut revêtir deux aspects : il peut être ou bien un état cognitif caractérisé tout simplement par une entrée sporadiquement plus importante d'atomes dans l'âme et donc par « la divinisation de la nature de quelqu'un », ou bien l'absorption des *eidôla*, qui agrandissent l'âme par des atomes porteurs de pensées qui procèdent du divin. Mais ce que l'*enthousiasmos* n'est très probablement pas, c'est une possession⁵¹.

Ainsi les spécialistes essaient non seulement de reconstituer la doctrine de Démocrite sur la nature du poète mais aussi d'expliquer comment l'assimilation de cette doctrine à celle de Platon a induit non seulement chez Cicéron et d'autres auteurs anciens, mais aussi chez plusieurs spécialistes modernes une interprétation erronée de Démocrite. Joseph Tate, à son tour, a suggéré qu'une autre assimilation a pu induire en erreur Cicéron et Horace⁵². Il commence par rappeler qu'à l'époque des Grecs « anciens⁵³ », on a eu tendance à considérer que la meilleure poésie était celle qui était divinement inspirée : Démocrite, par exemple, loue la poésie écrite sous l'élan divin, et Platon parle de « folie divine » et de « folie des Muses ». Mais, dit-il, à l'époque d'Horace cette ancienne distinction entre la poésie qui est divinement inspirée et celle qui ne l'est pas avait déjà été remplacée par une autre : la distinction entre la poésie qui résulte du *talent naturel* et celle qui naît d'une *compétence acquise*. Ainsi, Horace a mal interprété la doctrine de Démocrite sur la poésie en l'assimilant à l'antithèse, commune à l'époque des critiques grecs plus récents (Néoptolème, Ariston, Cratès, Philodème), entre *δύναμις* (*natura, ingenium*) et *τέχνη* (*studium, ars*). De même, Cicéron a mal interprété Démocrite et Platon en leur attribuant

48 *Ibid.*, p. 6-8.

49 *Ibid.*, p. 20-26.

50 *Ibid.*, p. 35

51 *Ibid.*, p. 40.

52 Joseph Tate, « Horace and the Moral Function of Poetry », *Classical Quarterly*, 22, 1928, p. 65-72.

53 Joseph Tate oppose deux tendances : « *the older Greek tendency* » (comprenant en particulier Démocrite et Platon) et « *the more recent Greek critics* » (principalement Néoptolème, Ariston, Cratès, Philodème).

la conception selon laquelle la folie est un élément nécessaire du caractère du poète, alors que Démocrite et Platon parlent de folie « divine ». Ainsi, Cicéron et Horace, quand ils font de l'enthousiasme divin – dont Platon et d'autres avaient parlé – une aberration psychologique, suivent les Grecs « récents ». Or Joseph Tate suggère que, chez les Grecs, c'est peut-être avec Aristote que ce traitement « rationaliste » a vu le jour, puisqu'il a été le premier à distinguer le poète qui possède un don naturel du poète qui subit l'influence de la folie⁵⁴. Quant à Horace et Cicéron, ils suivent très probablement une autorité beaucoup plus tardive qu'Aristote, puisque cette distinction est absente chez eux ; au contraire, pour eux le don naturel et l'influence de la folie se confondent, étant envisagés comme une seule et même chose⁵⁵.

LE CONTEXTE DES EXTRAITS

Que ce soit pour juger de l'authenticité des fragments de Démocrite ou pour restituer sa doctrine sur la nature du poète, les spécialistes ont recours, comme il a été dit, à deux types de confrontation : tantôt ils comparent ces fragments entre eux, tantôt ils les rapprochent, d'une part, des autres fragments de Démocrite, d'autre part, d'ouvrages d'autres auteurs. Cependant, ils n'ont que rarement fait attention au contexte des fragments, et même lorsqu'ils l'ont fait, ils n'ont pris en compte que le contexte immédiat, en laissant de côté le contexte plus large.

Le contexte des extraits de Cicéron a attiré l'attention d'Armand Delatte⁵⁶. Il s'agit d'un passage du *De oratore* (II, 46, 194) et d'un passage du *De divinatione* (I, 38, 80), qu'il compare. Selon lui, dans le passage du *De divinatione*, Cicéron a voulu prouver qu'il existe dans l'âme une faculté dont les transports sont très vifs, et le pouvoir de perception considérable. Après avoir parlé des ébranlements de l'âme (*ut pellantur animi uehementer*) causés par des apparitions, par l'audition de voix mystérieuses ou d'une certaine musique et par des sentiments violents, Cicéron déclare que « l'émotion poétique prouve aussi qu'il existe dans les âmes une force divine ; en effet, Démocrite pense qu'on ne peut être un grand poète sans délire (et Platon partage cet avis)⁵⁷ », et il ajoute que la chaleur communicative de l'orateur éloquent est une force du même ordre. Dans le passage du *De oratore*, l'orateur et le poète sont encore associés. Celui-là, dit Cicéron, ressent vivement tous les sentiments (*omni animi motu concitari*) qu'il exprime, souvent au nom d'autrui, dans ses discours. De même, l'acteur ne peut jouer ni le poète composer ses ouvrages sans être saisi d'une forte émotion.

54 Aristote, *Poét.*, 1455 a.

55 Joseph Tate, « Horace and the Moral Function of Poetry », art. cit., p. 71.

56 Armand Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme...*, op. cit., p. 29-31..

57 Traduction d'Armand Delatte, ainsi que la suivante, *ibid.*, p. 29.

Selon Démocrite (et Platon), « il n'est pas de bon poète sans une inflammation de l'âme et sans le souffle d'une sorte de délire ».

Après cet examen, Armand Delatte se contente de dire que l'on ne voit pas – dans le premier contexte – le rapport entre la folie et l'inspiration divine, et que l'on voit encore moins comment l'existence de la première prouve celle de la seconde. Il ajoute pourtant que l'examen des deux contextes donne quelques lumières sur le sens des termes que Cicéron emploie pour se reporter à la théorie de Démocrite ; en outre, il décèle plusieurs applications de cette théorie à d'autres domaines de l'activité intellectuelle dont Démocrite aurait pu s'être occupé. Armand Delatte passe alors en revue les passages des œuvres de Cicéron où ces termes sont employés, en supposant que dans ces passages Cicéron exprime la théorie de Démocrite sous les formes les plus variées. Par exemple, il pense que dans plusieurs passages du *De divinatione* la théorie de Démocrite est appliquée aux prophéties de la divination intuitive, laquelle se distingue de la « science » divinatoire – qui procède par observation et déduction – et est attribuée tantôt à l'action d'une faculté mystérieuse, différente de la raison, tantôt à l'inspiration divine⁵⁸.

26

L'extrait d'Horace provient de l'*Art poétique* (v. 295-297), plus précisément du début de la section où Horace parle du poète (v. 295-476). Joseph Tate dit tout simplement que l'antithèse entre *dunamis* (δύναμις), *natura*, *ingenium* et *technè* (τέχνη), *studium*, *ars*, présente dans ce passage, revient dans les v. 408-410⁵⁹. Mais de cette remarque il ne tire aucune conclusion.

L'extrait de Dion provient du début du discours 53 (53, 1). Jaap Mansfeld dit que la citation de Démocrite donne le ton à l'éloge d'Homère, tout au long duquel Dion cite et discute grand nombre d'autres d'opinions (la plupart du temps laudatives) sur le Poète⁶⁰. Leon A. Wash, quant à lui, dit seulement que, bien que dépourvu de tout propos doxographique, ce contexte est néanmoins infiniment préférable à celui des autres extraits⁶¹.

L'extrait de Clément, qui est tiré de la conclusion du livre VI des *Stromates* (VI, 168, 2), a attiré l'attention de Jaap Mansfeld et de Aldo Brancacci. Jaap Mansfeld dit que, comme toujours, Clément argumente en faveur de la supériorité de la tradition et de l'enseignement judéo-chrétiens sur ceux des Grecs païens. La philosophie, déclare Clément, est restée un phénomène local, alors que la doctrine chrétienne s'est répandue dans le monde entier. L'écriture divine est supérieure à la poésie grecque. Afin de prouver ce point, Clément cite le jugement de deux grands philosophes sur les poètes et sur la poésie. Le

58 Armand Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme*, op. cit., p. 29-31.

59 Joseph Tate, « Horace and the Moral Function of Poetry », art. cit., p. 71.

60 Jaap Mansfeld, « Democritus, fragments 68 B 18 and B 21 DK », art. cit., p. 485.

61 Leon A. Wash, *On the Democritean Concept of Poetic Inspiration*, op. cit., p. 18.

premier jugement se présente comme une (fameuse) assertion de Platon, et le deuxième est justement le fragment de Démocrite. Après la citation de celui-ci, Clément déclare : « nous savons quel genre de choses racontent les poètes⁶² » (ἴσμεν δὲ οἷα ποιηταὶ λέγουσιν). Jaap Mansfeld achève son résumé du texte de Clément en remarquant que cette admonition présente de façon fine et élégante l'appréciation critique de Clément sur la poésie des Grecs⁶³.

Aldo Brancacci, de son côté, dit que Clément défend l'idée que l'enseignement chrétien est voué à durer tout le temps et qu'il reste florissant, même s'il a été, est et sera toujours persécuté. Puis Aldo Brancacci traduit la suite du texte : « Or Platon a écrit à propos de la poésie que "le poète est une lumière, un être sacré, qu'il est incapable de faire de la poésie s'il n'est pas possédé par Dieu et fou". Et Démocrite dit aussi : "Tout ce que le poète écrit dans un état d'enthousiasme et d'inspiration divine est vraiment beau". Nous savons ce que les poètes disent. Dès lors, comment ne pas rester perplexes en face de poètes d'un Dieu tout-puissant, instruments de la voix divine⁶⁴ ? »

De leurs brefs commentaires au contexte de Dion, Jaap Mansfeld et Leon A. Wash ne tirent aucune conclusion. À partir du contexte de Clément, en revanche, Jaap Mansfeld entend montrer que celui-ci a réécrit le fragment cité par Dion afin de l'adapter à la citation de Platon⁶⁵, et Aldo Brancacci entend montrer que, bien que Clément, lui aussi, associe Platon à Démocrite, il se distingue de Cicéron en ce qu'il ne s'est pas borné à des associations et des assimilations générales, mais a cité les textes – et en ce qu'il ne les a pas mélangés de façon indistincte, mais les a cités séparément⁶⁶.

En somme, ce qu'Armand Delatte infère du contexte des extraits de Cicéron sert à la discussion philosophique, c'est-à-dire à la reconstitution de la doctrine de Démocrite sur la nature du poète ; ce que Jaap Mansfeld et Aldo Brancacci infèrent du contexte de l'extrait de Clément sert au jugement philologique, c'est-à-dire à leur évaluation de l'authenticité des fragments de Démocrite. Mais, comme il a été dit, le contexte des extraits n'a pas été entièrement exploité, parce que les spécialistes ont limité leurs approches au contexte immédiat, négligeant le contexte plus large. En particulier, l'examen du contexte des extraits latins

62 Je traduis.

63 Jaap Mansfeld, « Democritus, fragments 68 B 18 and B 21 DK », art. cit., p. 485-486.

64 D'après Aldo Brancacci, « Democritus' *Mousika* », art. cit., p. 200, n. 78 : « *Now Plato wrote of poetry that "the poet is a light, sacred being and is unable to compose poetry unless he is possessed by God and mad." And Democritus also said: "Everything the poet writes in a state of enthusiasm and divine inspiration is truly beautiful." We know what the poets say. Thus shall we not be struck in the face of the poets of Almighty God, who were instruments of the divine voice?* »

65 Jaap Mansfeld, « Democritus, fragments 68 B 18 and B 21 DK », art. cit., p. 486.

66 Aldo Brancacci, « Democritus' *Mousika* », art. cit., p. 200, n. 78.

peut être très utile au jugement philologique aussi bien qu'à la discussion philosophique. C'est ce que je vais essayer de montrer maintenant.

LE JUGEMENT PHILOLOGIQUE À LA LUMIÈRE DU CONTEXTE DES FRAGMENTS LATINS

28 Dans le texte du *De oratore*, la note au sujet de Démocrite est introduite par les expressions *audiui* (« j'ai entendu dire ») et *dicunt* (« on dit »), c'est-à-dire qu'elle est présentée comme un témoignage indirect ; dans le texte du *De diuinatione*, la note est introduite par l'expression *negat* (« il dit que... ne... pas »), c'est-à-dire qu'elle est présentée comme un témoignage direct. Or, dans le *De oratore*, c'est le personnage d'Antoine qui parle et, dans le *De diuinatione*, c'est celui de Quintus ; cependant, les spécialistes ne prêtent aucune attention particulière à l'attribution de la parole, en l'assignant tantôt à l'auteur (Cicéron) tantôt de façon indistincte à l'auteur (Cicéron) et au personnage (Antoine, Quintus). Ainsi, pour ce qui concerne l'extrait du *De diuinatione*, Joseph Tate considère que « Cicéron a mal interprété Démocrite et Platon⁶⁷ », et Armand Delatte tantôt mentionne « les idées assez confuses » et fait référence à ce que « Cicéron veut prouver⁶⁸ », tantôt dit que « la même théorie est appliquée par Quintus⁶⁹ ». Pour ce qui concerne l'extrait du *De oratore*, Armand Delatte fait référence à ce que « dit Cicéron⁷⁰ ». Jaap Mansfeld, à son tour, déclare que, dans les deux extraits, « Cicéron associe Platon et Démocrite » et il fait référence à ce que Cicéron « dit » dans le *De diuinatione*, où il « cite » le *Phèdre*, et à ce qu'il « a entendu dire » dans le *De oratore*, où il n'y a aucune référence précise à un dialogue platonicien⁷¹.

Ainsi ces spécialistes traitent les personnages comme des porte-parole de l'auteur. De la même manière, quand il commente un passage du *De natura deorum*, Leon A. Wash parle des « idées que Cicéron, par la bouche de Cotta, impute à Démocrite⁷² ». Dès lors, quand ils attribuent à Cicéron les paroles d'Antoine, les spécialistes finissent par lui imputer une connaissance indirecte et imprécise de Démocrite et, quand ils lui attribuent les paroles de Quintus, ils finissent par lui en imputer une connaissance confuse. C'est pourquoi ils sont parfois enclins à suspecter la fiabilité du témoignage cicéronien. Leon A. Wash, par exemple, considère que Cicéron se montre totalement ignorant de la place que le *furor* aurait pu avoir dans la pensée de Démocrite, parce que, dans le

67 Joseph Tate, « Horace and the Moral Function of Poetry », art. cit., p. 71.

68 Armand Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme...*, op. cit., p. 29.

69 *Ibid.*, p. 30.

70 *Ibid.*, p. 29.

71 Jaap Mansfeld, « Democritus, fragments 68 B 18 and B 21 DK », art. cit., p. 487.

72 Leon A. Wash, *On the Democritean Concept of Poetic Inspiration*, op. cit., p. 20.

De oratore, « il admet n'avoir qu'entendu dire » et, dans le *De divinatione*, il « proclame » un rapprochement assuré, mais qui n'est pas bien informé, entre Démocrite et Platon⁷³.

À LA LUMIÈRE DU CONTEXTE DU *DE ORATORE*

Aldo Brancacci est plus attentif à ces aspects. Quand il examine l'extrait du *De oratore*, il fait attention à l'attribution de la parole en affirmant qu'il n'y a pas lieu de tirer des conclusions de la formulation prudente *esse dicunt* et d'attribuer ces mots à Cicéron, parce qu'ils ont été mis dans la bouche d'Antoine. Il prend en compte le contexte de l'extrait, en rappelant que, tout au long du *De oratore*, Antoine insiste sur sa faible connaissance de la littérature et de la philosophie grecques, et que de façon très élégante il ne manque pas une occasion de pratiquer l'autodérision et la modestie feinte⁷⁴. Ainsi Aldo Brancacci remarque non seulement que les paroles en question appartiennent à Antoine, et non pas à Cicéron, mais que par ces paroles Antoine, loin de révéler son ignorance, affecte une attitude de modestie.

À la vérité, cette caractéristique du personnage apparaît de manière évidente par la confrontation de trois passages du *De oratore*. Déjà dans la préface au livre II, Cicéron rappelle à son frère l'opinion qui s'était répandue sur Crassus et Antoine : celui-là, disait-on, méprisait ce qu'il avait appris des Grecs, et celui-ci n'avait même rien appris d'eux ; ou encore : l'un n'était pas très savant, et l'autre était tout à fait ignorant ; mais, pour Cicéron, ils étaient assurément fort bien instruits des choses grecques (II, 1, 1-4 ; 2, 7). Cicéron présente alors la thèse du livre II : jamais personne n'excella ni ne fleurit dans l'éloquence non seulement sans la doctrine sur le discours, mais aussi sans la sagesse tout entière (II, 1, 5). Cicéron veut montrer que les deux grands orateurs – Crassus et Antoine – étaient versés non seulement dans l'éloquence mais dans la philosophie. Il démontre ainsi l'erreur de ceux qui, parce qu'ils pensent que Crassus et Antoine n'avaient pas d'érudition, croient qu'il est possible de devenir un grand orateur sans avoir étudié.

Ensuite, dans un autre passage du livre II, Antoine ayant énuméré plusieurs historiens grecs (II, 12, 51-14, 58), César, saisi d'admiration, se demande où sont ceux qui prétendent qu'Antoine n'avait pas appris le grec ; Catulus, lui, avoue que désormais est anéantie son admiration de jadis, quand il pensait que quelqu'un qui n'avait pas appris le grec pouvait être aussi éloquent (II, 14, 59).

⁷³ *Ibid.*, p. 11-12.

⁷⁴ Aldo Brancacci, « Democritus' *Mousika* », art. cit., p. 204.

Enfin, dans un troisième passage du *De oratore*, Antoine lui-même explique qu'il a toujours pensé qu'un orateur se ferait entendre du public avec plus de plaisir et lui paraîtrait plus convaincant s'il ne laissait voir ni son art ni rien de grec (II, 36, 152-3 ; cf. 37, 155-6).

En somme, Cicéron affirme que, bien qu'on le tînt pour ignorant, Antoine était versé dans l'éloquence et dans la philosophie, et Antoine lui-même explique que s'il dissimulait ses connaissances, c'était pour ne pas paraître trop habile ni prétentieux. Si maintenant nous revenons sur l'extrait du *De oratore*, nous pouvons conclure que par les expressions *audiui* (« j'ai entendu dire ») et *dicunt* (« on dit »), ce n'est pas l'auteur (Cicéron) qui laisse transparaître son ignorance, mais c'est le personnage (Antoine) qui essaie de dissimuler sa connaissance de la philosophie grecque ; ou encore que l'auteur-Cicéron caractérise le personnage d'Antoine comme un orateur prudent, qui sait aussi bien dissimuler son art parmi des ignorants qu'affecter la modestie parmi ses pairs.

30

À LA LUMIÈRE DU CONTEXTE DU *DE DIVINATIONE*

Dans le *De diuinatione* dialoguent les personnages de Cicéron et Quintus, celui-ci s'exprimant au livre I, et celui-là au livre II. Or leurs exposés s'opposent l'un à l'autre : Quintus commence par exposer son avis sur la divination, puis Cicéron le réfute. Dans sa conclusion, pourtant, le personnage de Cicéron explique que, à la vérité, le propre de l'Académie est de ne prononcer aucun jugement, mais d'approuver ce qui paraît être le plus vraisemblable, de confronter les arguments, d'exposer ce qui peut être dit en faveur de chaque opinion et, sans revendiquer sa propre autorité, de laisser le jugement des auditeurs intact et libre (II, 72, 150). Dans la préface au *De fato*, d'ailleurs, Cicéron lui-même rappelle ce principe de l'Académie en disant que, dans le *De natura deorum* comme dans le *De diuinatione*, il a présenté, en deux exposés suivis, le pour et le contre, afin de permettre plus facilement à chaque lecteur d'approuver ce qui lui semble être le plus digne d'approbation (I, 1).

Donc, si dans l'extrait du *De diuinatione* le personnage de Quintus fait appel au témoignage de Démocrite en faveur de la divination, on peut s'attendre à ce que dans le livre II, le personnage de Cicéron fasse appel à des arguments rationnels pour réfuter ce témoignage. Or Quintus affirme que les dieux ne s'offrent pas aux yeux des hommes, mais répandent largement leur puissance, à la fois dans les profondeurs de la terre et dans la nature humaine : c'est ainsi que, parmi les devins, la Pythie est excitée par la puissance de la terre, et la Sibylle par celle de sa propre nature (I, 36, 79 ; cf. 36, 79-38, 83). Puis il développe son propos : même l'excitation poétique montre qu'il existe une puissance divine dans l'âme humaine, car Démocrite nie que quelqu'un puisse être grand poète

sans délire, et Platon aussi le dit dans le *Phèdre* (I, 37, 80). Puis il revient sur la parenté entre le devin et le poète, remarquant que beaucoup de choses ont été prédites non seulement en prose mais aussi en vers (I, 50, 114). Cicéron, à son tour, quand il parle des devins (II, 54, 110-57, 118), revient à la Sibylle (II, 54, 110-2) et à la Pythie (II, 57, 117-8), puis à la parenté entre le devin et le poète, afin de réfuter l'exposé de Quintus. Il admet que les vers de la Sibylle, dont on dit qu'elle les a prononcés en état de fureur, sont dignes d'éloge. Que ces vers pourtant ne proviennent pas d'un furieux c'est ce que les vers eux-mêmes prouvent, car ils sont plutôt le produit de l'art et du travail que de l'excitation et du mouvement, plutôt le fait d'un esprit éveillé que d'un esprit furieux (II, 54, 110-1). Puis, à ceux qui expliquent que l'exhalaison sortie de la terre, qui excitait l'esprit de la Pythie, s'est évanouie à la longue, Cicéron répond de façon ironique que rien ne devait être plus divin que ce souffle sorti de la terre : n'agissait-il pas si puissamment sur l'esprit qu'il lui donnait non seulement le pouvoir de discerner les choses à l'avance, mais même le pouvoir de les prédire en vers (II, 57, 117)?

Un premier bilan fait apparaître les trois points suivants : les paroles de l'extrait du *De divinatione* appartiennent au personnage (Quintus) et non pas à l'auteur (Cicéron) ; ces paroles sont ensuite réfutées par l'autre personnage (Cicéron) ; les paroles de l'un et la réfutation de l'autre correspondent aux deux parties dont se compose le procédé argumentatif de l'Académie, par lequel l'auteur laisse le lecteur libre de décider laquelle des deux positions lui semble la plus forte.

Mais ce n'est pas tout, car par l'opposition entre les deux personnages l'auteur illustre à la vérité l'opposition entre l'école académique et l'école stoïcienne. Cicéron l'affirme dans la préface au *De divinatione* : tandis que les stoïciens défendaient dans leur argumentation la véracité de la divination, les académiciens revendiquaient le droit d'en douter, en particulier Carnéade. Puis il raconte comment, alors qu'il se demandait ce que l'on doit penser de la divination, il eut l'intuition qu'il devait comparer les arguments des stoïciens et ceux de Carnéade (I, 3, 6-4, 7). Ainsi, dans le livre I le personnage de Quintus défend les arguments stoïciens contre ceux de Carnéade, et inversement, dans le livre II, le personnage de Cicéron réfute les arguments stoïciens en défendant ceux de Carnéade. Au début du dialogue, c'est le personnage de Quintus qui avance son opinion : s'il y a la divination, dit-il, il y a des dieux et, réciproquement, s'il y a des dieux, il y a la divination ; le personnage de Cicéron, intervenant à son tour, se hâte d'identifier un tel jugement à celui des stoïciens (I, 5, 8-10). Puis, au début du livre II, une fois achevé l'exposé de Quintus, Cicéron remarque d'abord que son frère a défendu la pensée stoïcienne à la façon des stoïciens ; il demande ensuite qu'il lui soit permis de répondre à son frère, mais non pas en tant que quelqu'un qui affirme, mais en tant que quelqu'un qui doute et

soupçonne, commençant ainsi sa réfutation suivant l'exemple de Carnéade (II, 3, 8-9). À la fin du livre II, ayant conclu sa réfutation, Cicéron insiste sur l'opposition entre Carnéade et les stoïciens (II, 72, 150).

32

Quand il associe les personnages de Quintus et de Cicéron respectivement aux stoïciens et aux académiciens, l'auteur-Cicéron caractérise différemment la façon dont chacun développe son argumentation. Il fait en sorte que Quintus soit assertif et énumère des exemples et des témoins par lesquels il autorise ses propres assertions, et que Cicéron soit dubitatif et développe des arguments et des questions par lesquels il évalue les assertions de son frère. En effet, avant d'exposer les deux genres de divination, Quintus déclare qu'à son avis, il faut rechercher plutôt l'accomplissement des choses que leurs causes (I, 6, 12), laissant cette dernière recherche à Carnéade (I, 7, 12-3). Il se propose alors d'examiner des exemples de divination, n'ayant d'autre prétention que de constater *que* telle ou telle chose se produit, sans connaître *pourquoi* elle se produit (I, 7, 13-19, 37; cf. 8, 13; 9, 15; 10, 16; 18, 35). Il s'oppose ainsi à Carnéade, à qui il abandonne l'examen des *causes* grâce auxquelles les choses se produisent, et de *l'art* par lequel elles peuvent être prévues; lui, constate tout simplement que les choses se produisent (I, 13, 23). À nouveau, après avoir présenté les deux genres de divination, Quintus revient sur le fait qu'il n'examine pas *ce qui* se produit ni *pourquoi*, mais *si* une chose se produit ou pas (I, 39, 85-6): il est absolument incapable de discuter le pourquoi des choses, tout ce qu'il peut faire, c'est d'enseigner que les choses dont il parle se produisent; mais il demande à Cicéron si cela ne suffit pas à Carnéade comme réponse (I, 49, 109).

Bref, parce qu'il ne se propose pas d'expliquer pourquoi chaque chose se produit, mais tout simplement de raconter les choses qui se produisent, Quintus ne développe pas des arguments, mais énumère des exemples (I, 11, 17; 19, 37; 40, 87; 58, 132). Or ce procédé est la première chose que Cicéron désapprouve: pour lui, un philosophe ne fait pas appel à des témoins; c'est par des arguments et des raisonnements qu'il faut enseigner pourquoi chaque chose est telle qu'elle est, et non pas par des événements (II, 11, 27; cf. 42, 89). Puis Cicéron revient sur ce reproche pour accuser son frère: c'est quand Quintus s'est rendu compte qu'il serait dans l'embarras si on lui demandait les causes de chaque divination, qu'il a déclaré que, une fois qu'il voyait les choses, il ne s'inquiétait pas de leurs causes. Comme s'il n'appartenait pas à un philosophe – s'exclame Cicéron – d'examiner la cause grâce à laquelle chaque chose se produit (II, 20, 46; cf. 27, 55; 28, 60-1)!

Il faut donc ajouter une quatrième chose: lorsque – dans l'extrait envisagé du *De divinatione* – Quintus introduit le témoignage de Démocrite, celui-ci, dans le contexte, fait suite à d'autres témoignages, par lesquels le personnage

de Quintus désire impressionner grâce à l'accumulation des cas plutôt que d'instruire par l'explication des causes. En d'autres termes, l'argumentation de Quintus est caractérisée comme confuse, parce qu'il s'appuie sur des exemples, et naïve, parce qu'il croit aux témoins. Mais celui qui la caractérise de la sorte, c'est bien l'auteur-Cicéron, qui, ce faisant, ne fait preuve ni de confusion ni de naïveté, mais au contraire de discernement et d'habileté : n'est-ce pas là pour lui le moyen de discréditer le procédé argumentatif de ses adversaires, les stoïciens ?

LA DISCUSSION PHILOSOPHIQUE À LA LUMIÈRE DU CONTEXTE DES FRAGMENTS LATINS

Dans l'extrait du *De oratore*, le personnage d'Antoine attribué à Démocrite (et aussi à Platon) l'idée que personne n'a jamais pu se présenter en tant que bon poète sans l'ardeur de l'esprit et sans une inspiration qui tient du délire. Dans l'extrait du *De divinatione*, le personnage de Quintus dit que Démocrite (de même que Platon) nie que quelqu'un puisse être grand poète sans délire. Dans l'extrait de l'*Art poétique*, Horace dit que Démocrite croit que le génie est plus favorisé du sort que l'art, et que, pour cette raison, les poètes sensés se sont trouvés chassés de l'Hélicon. De ces extraits plusieurs spécialistes ont conclu que Démocrite opposait le génie à l'art, parce qu'il rapprochait le génie du délire et de l'ardeur de l'esprit, et l'art du bon sens. Au cours des cent dernières années, on l'a vu, quelques spécialistes ont revu cette conclusion, en portant leur attention sur le rapport de la nature du poète à l'inspiration divine et à l'art humain. Or ici aussi l'examen du contexte des extraits latins peut être très utile à la discussion philosophique, car aussi bien dans les dialogues de Cicéron que dans l'épître d'Horace le contexte insiste justement sur ce rapport, comme je vais tenter de le montrer maintenant.

À LA LUMIÈRE DU CONTEXTE DU *DE ORATORE*

Tout au long du livre II du *De oratore* la distinction entre le génie et l'art est amplement soulignée. Au tout début du livre II, Cicéron s'appuie sur l'exemple de Crassus et d'Antoine afin d'avancer le propos du livre : jamais personne n'a pu fleurir ni exceller dans l'éloquence sans la doctrine rhétorique et même sans toute la sagesse (II, 1, 5). Alors il précise que dans la conversation entre Crassus et Antoine rien n'a été omis de ce qu'on peut connaître et apprendre par un profond génie, des études opiniâtres, une doctrine excellente, un long usage (II, 3, 11), car à l'orateur la nature ne suffit pas, mais il lui faut encore l'étude (cf. II, 21, 89). C'est pourquoi, dans son développement sur la persuasion, Antoine revient à plusieurs reprises sur la distinction entre nature et art, ou encore, entre génie et doctrine. Dans un premier temps, il dit que dans la persuasion le

génie est tout, et l'art peu de chose (II, 7, 30) ; mais dans un deuxième temps, il convient qu'on peut donner quelques préceptes sur les moyens de manier les esprits des hommes et maîtriser leurs volontés, de sorte qu'il ne s'oppose pas à ceux qui veulent appeler du nom d'art la science de la persuasion (II, 8, 32) ; quoi qu'il en soit, au moment de conclure son exposé sur la persuasion, il déclare qu'on n'a pas besoin d'un art recherché pour l'enseigner, et qu'il suffit d'un génie médiocre pour en juger (II, 41, 175).

34

Si l'on envisage les deux éléments requis pour plaider une cause, l'*inuentio* et l'*elocutio*, la position d'Antoine est que l'*inuentio*, qui semble toute imprégnée de l'art, n'exige cependant qu'un médiocre bon sens, tandis que l'*elocutio* est le lieu où l'on peut discerner la vigueur et la vertu divine de l'orateur (II, 27, 119-20). De même, si l'on envisage les éléments nécessaires à la persuasion, Antoine dit que les preuves reposent sur l'art, mais que la recommandation de l'orateur (*commendatio*) et l'excitation de l'auditeur (*conciatio*) ne dépendent des préceptes d'aucun art (II, 49, 201). Enfin, quand il conclut son exposé sur l'excitation de l'auditeur par l'exposé du rire, il affirme que, si tout le reste peut être enseigné par des préceptes, la raillerie et les plaisanteries sont propres à la nature et échappent à l'art (II, 54, 216). César approuve l'opinion d'Antoine (II, 54, 219-20 ; 56, 227) ; mais Antoine, tout en insistant sur le fait qu'il n'existe pas un art des plaisanteries, reprend la question et semble admettre que peut-être il y a en ce domaine quelques préceptes (II, 56, 229). Sulpicius intervient alors et insiste auprès de César pour qu'il explique la nature et l'origine du genre de la raillerie, mais César répète qu'il pense avec Antoine qu'il n'y a pas d'art du « sel ». C'est au tour de Crassus d'intervenir ; son point de vue est le suivant : s'il n'y a pas d'art de la plaisanterie, il y a l'observation de ce qui est efficace dans le discours ; par ailleurs, l'utilité des préceptes n'est pas de nous faire trouver par l'art ce qu'il faut dire, mais de nous indiquer, dans les domaines de la nature, du génie, et aussi de l'exercice, ce qui est bon et ce qui est mauvais (II, 57, 231-2).

En outre, dans le *De oratore* le génie de l'orateur est souvent qualifié de divin : le génie d'Antoine, par exemple, est dit divin par tous les autres personnages. Crassus demande à Antoine de traiter les lieux de l'argumentation parce que d'habitude il les traite « de façon divine » (II, 29, 127 ; cf. 45, 188) ; Catulus compare la façon d'argumenter d'Antoine à celle d'Aristote, qu'il s'agisse d'une ressemblance entre leurs génies divins respectifs ou du fait qu'il l'a lu et appris (II, 36, 152) ; aussitôt qu'Antoine a fini d'exposer les preuves, Catulus lui demande de traiter de la *dispositio*, parce que d'habitude il semble un dieu en la matière (II, 42, 179) ; puis, après cet exposé, Catulus exprime l'admiration qu'il a toujours eue pour le caractère divin qu'Antoine déploie dans les causes (II, 89, 362). Finalement, Antoine, étant doué d'un génie divin, aurait pu s'en contenter et se passer de l'art humain : c'est ainsi que dans le livre I Crassus

déclare que la force du génie d'Antoine est divine, de sorte que, même s'il était dépourvu de la science du droit, il aurait pu vaincre dans ses causes avec les seules armes du bon sens (I, 38, 172); dans le livre II Antoine évoque la cause de Manilius Aquilius en insistant sur le fait qu'Antoine avait su émouvoir les juges non par l'art, mais par l'ébranlement et la douleur que son esprit avait communiqués (II, 47, 195; 48, 198; 49, 201). Antoine ne néglige pas pour autant l'art humain au profit du génie divin, mais il les assemble, et c'est cet assemblage qui fait d'Antoine un orateur parfait. En effet, dans le livre III, à ceux qui comparent Antoine et Crassus, Cicéron répond que tous deux ont excellé dans l'étude, le génie et la doctrine, et que chacun d'eux était parfait dans son genre (III, 4, 16).

On retiendra donc deux choses : 1) dans le livre II du *De oratore*, il y a insistance sur la distinction entre nature et art, sans qu'ils soient opposés l'un à l'autre ; 2) une nature divine peut se passer de l'art humain, mais ce n'est que l'assemblage de ces deux choses qui peut assurer à l'orateur la perfection.

À LA LUMIÈRE DU CONTEXTE DU *DE DIVINATIONE*

Quintus commence la défense de l'existence de la divination en distinguant deux genres : l'un qui est du ressort de *l'art*, l'autre de *la nature* (I, 6, 10-2); puis, au cours de sa démonstration, il revient à plusieurs reprises sur cette distinction (I, 18, 34; 32, 70; 33, 72; 49, 110-51, 116). Cicéron commence sa réfutation en reprenant les genres distingués par son frère (II, 11, 26-7), puis il revient, lui aussi, à plusieurs reprises sur cette distinction (II, 33, 70; 36, 76; 48, 100-49, 101). Quintus illustre le genre qui repose sur l'art par la pratique divinatoire des haruspices, de ceux qui interprètent les prodiges ou les foudres, des augures, des astrologues, des oracles, et le genre de la nature par la prédiction qui s'appuie sur les songes et les vaticinations; puis il explique l'origine de cette distinction : l'avenir est annoncé soit par une longue suite d'observations des signes, soit par une sorte d'instinct et d'inspiration divine (I, 6, 12). Il y a de l'art dans la divination lorsqu'on fait des conjectures sur les choses nouvelles en observant les anciennes; il n'y a pas d'art, en revanche, chez ceux qui pressentent l'avenir non par le moyen de la raison ou des conjectures fondées sur l'observation et l'enregistrement des signes, mais par le moyen d'une sorte d'excitation et de mouvement libre et désordonné de l'esprit, comme cela arrive souvent soit à ceux qui rêvent soit à ceux qui vaticinent pris de fureur – un genre de divination où entrent également les oracles, non ceux qui sont tirés au sort, mais ceux qui sont annoncés par une sorte d'excitation et d'inspiration divine (I, 18, 34). Cicéron reprend l'explication de son frère, en disant que le genre artificiel repose en partie sur la conjecture, en partie sur une observation suivie, et que

le genre naturel procède d'un entraînement par l'esprit ou de l'intervention de la divinité (II, 11, 26-7).

36 Cette distinction est appliquée par Quintus à un problème particulier, déjà mentionné : pourquoi est-on incapable d'expliquer *pourquoi* chaque chose se produit, et peut-on seulement enseigner *que* les choses dont on parle se produisent ? Sa réponse est que la cause de la prédiction artificielle est facile à expliquer, alors que celle de la prédiction divine est plus obscure. En effet les choses prédites à partir des entrailles, de la foudre, des prodiges, des astres relèvent d'une observation prolongée, ce qui aboutit à l'élaboration d'une science extraordinaire, qui se passe du mouvement de l'esprit et de l'élan des dieux. La divination naturelle, au contraire, à en juger par la subtilité des discussions sur la nature, peut être rattachée à la divinité, d'où notre âme émane et dont elle s'est détachée. Toutefois, pendant la veille, les âmes obéissent aux nécessités de la vie et ne sont plus en communion avec la divinité, enchaînées qu'elles sont dans les liens du corps. Et l'âme humaine n'est propre à la divination naturelle que quand elle est libre et dégagée de tout commerce avec le corps, ce qui arrive soit aux devins soit à ceux qui dorment (I, 49, 109-51, 115).

En somme, le genre artificiel de divination relève des hommes, qui, par le moyen de l'observation des choses qui se sont produites, conjecturent celles qui se produiront ; le genre naturel relève de la divinité, qui pousse et inspire l'âme de celui qui dort ou de celui qui est pris d'une sorte de fureur. Ainsi, dans le *De divinatione*, non seulement il y a une distinction entre art et nature, mais l'art est rattaché à l'homme – donc à l'observation et à la conjecture – et la nature aux dieux – donc au songe et à la fureur.

À LA LUMIÈRE DU CONTEXTE DE L'ART POÉTIQUE

Dans les vers 295-476 de l'*Art poétique*, Horace traite le thème du génie ou de la nature du poète (v. 295, 408, 410) et plus particulièrement le rapport entre le génie (ou nature) et l'art (ou étude). Il rappelle d'abord l'opinion de Démocrite, selon laquelle le génie étant plus favorisé par la fortune que l'art, les poètes « sensés » ont été chassés de l'Hélicon (v. 295-297). Est-ce donc par la nature ou par l'art qu'un poème est digne d'éloge (v. 408-409) ? À chaque fois Horace critique ceux qui prétendent devenir poètes en s'appuyant sur le génie et en méprisant l'art, et il insiste sur la nécessité d'associer les deux. Ainsi, après avoir dit que Démocrite préfère le génie à l'art et donc les poètes insensés aux poètes sensés (v. 295-297, 300), Horace commence par railler ceux qui agissent comme des insensés pour obtenir le prix et la renommée du poète ; puis il se propose d'exposer l'origine des ressources du poète, ce qui le nourrit et le façonne, ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas, où mène la vertu

et où mène l'erreur (v. 297-308). Horace revient sur la question de l'art et de la nature et sur la nécessité de les associer (v. 408-409) : que pourrait l'étude sans une veine fertile, et le génie s'il est grossier ? Ils ont besoin l'un de l'autre, ils sont liés l'un à l'autre par une sorte de serment d'amitié (v. 409-411). Horace expose alors ce qu'il faut faire pour devenir bon poète : 1) celui qui veut devenir poète doit faire comme le joueur de flûte, qui a commencé par apprendre et par obéir à un maître (v. 412-418) ; 2) il faut confier ses poèmes à quelqu'un qui les lise, non à un flatteur, mais à quelqu'un qui les corrige (v. 419-452) ; en somme, pour devenir bon poète, il faut de l'apprentissage et de l'exercice. Et Horace se moque du poète insensé qui hurle ses vers sublimes (v. 453-476).

Bref, Horace est en désaccord avec Démocrite. Car Démocrite, selon lui, pense que, pour remporter le prix et obtenir la renommée du poète, il faut se fier au génie et laisser de côté l'art et le bon sens. Horace au contraire croit que seule l'association de la nature et de l'art produit la meilleure poésie. Il raille ceux qui affectent le manque de bon sens afin d'être jugés géniaux et donc les meilleurs poètes.

L'examen du contexte global des extraits latins offre des éléments importants pour le jugement philologique aussi bien que pour la discussion philosophique. Pour ce qui concerne le jugement philologique, l'attribution, dans les extraits de Cicéron, du texte à l'auteur, et non pas au personnage, a conduit quelques-uns à conclure que Cicéron avait une connaissance indirecte, imprécise et confuse de Démocrite. Or, à la lumière du contexte du *De oratore*, nous avons établi que :

- les paroles appartiennent au personnage (Antoine), et non pas à l'auteur (Cicéron) ;
- le personnage lui-même est caractérisé par l'auteur non comme ignorant, mais comme dissimulant volontairement ses connaissances.

À la lumière du contexte du *De divinatione*, nous avons établi que :

- les paroles appartiennent au personnage (Quintus), et non pas à l'auteur (Cicéron) ;
- Quintus est ultérieurement réfuté par l'autre personnage (Cicéron), en même temps qu'il est associé par l'auteur aux stoïciens et, par là, caractérisé comme confus et naïf.

On peut dire que la caractérisation d'Antoine est positive, et que celle de Quintus est négative ; tous deux pourtant servent le propos de l'auteur. Car, par la caractérisation d'Antoine, Cicéron veut montrer que l'association du génie et de la doctrine est meilleur que leur disjonction et, par la caractérisation de Quintus, il veut montrer que la méthode argumentative académique est supérieure à la méthode stoïcienne.

En fin de compte, l'examen du contexte rend le jugement philologique sur les extraits de Cicéron encore plus difficile, dans la mesure où il ne nous permet plus de supposer tout simplement une méconnaissance de l'auteur et ainsi de soupçonner son témoignage ; il nous conduit au contraire à prendre en considération la subtilité, voire la malice de l'auteur, et donc à lire ses textes avec plus de prudence.

Pour ce qui concerne la discussion philosophique, le contexte des trois extraits latins insiste sur le couple nature / art. On retrouve toujours les mêmes termes : nature et art, génie et étude, divin et humain, fureur et bon sens. Mais le traitement de ces termes, ainsi que de l'opposition qui les structure, est différent selon les textes.

38

- Dans le *De oratore*, l'association de la nature et de l'art est meilleure que leur disjonction ; une nature divine peut donc bénéficier de l'art.
- Dans le *De divinatione*, nature et art se distinguent complètement l'un de l'autre : l'art est associé à l'homme et donc à l'observation et à la conjecture, et la nature est associée aux dieux et donc au rêve et à la fureur.
- Dans l'*Art poétique*, l'association de la nature et de l'art est meilleure que leur disjonction, ce qui pousse Horace à railler ceux qui affectent le manque de bon sens afin de passer pour géniaux.

On peut dire que, dans le *De oratore*, dont l'objet est l'orateur, et dans l'*Art poétique*, dont l'objet est le poète, on propose l'association de l'art et du génie, du divin et de l'humain, tandis que, dans le *De divinatione*, dont l'objet est le devin, l'art humain et le génie divin sont considérés comme deux moyens distincts de pratiquer la divination.

Ainsi, dans l'examen du contexte on retrouve les mêmes termes et les mêmes traitements que ceux qu'ont exploités les spécialistes dans leurs discussions et leur reconstitution de la doctrine de Démocrite sur la nature du poète. Pourtant jamais ils n'interprètent les fragments de Démocrite à la lumière du contexte des extraits latins. Si plusieurs d'entre eux accusent Cicéron et Horace de ne pas être fidèles à la pensée de Démocrite, c'est qu'ils l'assimilent à ceux qui pensent que ce qui compte pour le poète est plutôt le délire que le bon sens, plutôt le génie que l'art. Or une telle assimilation est abusive : elle est faite dans un contexte où Cicéron, dans le *De oratore*, et Horace, dans l'*Art poétique*, défendent justement l'idée que ni l'art ni le génie ne l'emporte, mais que c'est leur assemblage qui produit la perfection.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. Les présocratiques et la littérature latine Carlos Lévy & Sylvie Franchet d'Espèrey	7
--	---

PROLÉGOMÈNES

LE PROBLÈME PHILOLOGIQUE

DE L'EXPLOITATION DES FRAGMENTS LATINS

La doctrine de Démocrite sur la nature du poète à la lumière des fragments latins et de leur contexte Marcos Martinho	15
---	----

373

PREMIÈRE PARTIE

CICÉRON

Démocrite chez Cicéron Pierre-Marie Morel	41
Cicéron et les atomistes Emmanuele Vimercati	57
Quelques estimations sur la présence de Pythagore dans les écrits de Cicéron : Les œuvres de 56-54 avant J.-C. Andrea Balbo	85
Quelques remarques sur La place des présocratiques dans les conceptions cicéroniennes de l'histoire de la philosophie Carlos Lévy	117
Héraclite, l'Académie et le platonisme : une confrontation entre Cicéron et Plutarque Mauro Bonazzi	129

DEUXIÈME PARTIE

LUCRÈCE

L'allusion empédocléenne en Lucrèce, <i>De rerum natura</i> II, 1081-1083 David Sedley	145
Lucrèce et Épicure Sur la nature : Les livres XIV et XV du <i>Peri Phuseôs</i> Sont-ils la source de la « critique des présocratiques » dans le <i>Drn</i> I? Francesco Montaresi	161

Lucrèce et les psychologies présocratiques	
Sabine Luciani.....	179
Lucrèce et les présocratiques : philosophie et rhétorique	
Thomas Baier	195

TROISIÈME PARTIE
HORACE ET LE PYTHAGORISME

Horace et le pythagorisme	
Aldo Setaioli.....	211
Horace et Archytas (<i>Odes</i> , I, 28)	
Paolo Fedeli.....	231

QUATRIÈME PARTIE
L'« ÉPOS EMPÉDOCLÉEN » À L'ÉPOQUE IMPÉRIALE

374

Une certaine idée de la tradition épique, d'Empédocle à Lucain	
Damien Patrick Nelis.....	247
Horace et le sublime empédocléen	
Philip Hardie.....	263
Hercule, Cacus et Empédocle	
Jean-Christophe Jolivet	283
Enjeux moraux et idéologiques des usages d'Empédocle au Livre XV des <i>Métamorphoses</i> : une réponse d'Ovide à Virgile (<i>Énéide</i> VI et VIII)	
Jacqueline Fabre-Serris.....	303

CINQUIÈME PARTIE
OVIDE ET LA POÉTIQUE DES ÉLÉMENTS

Reconstruire une poétique des présocratiques :	
Le feu dans les <i>Métamorphoses</i> d'Ovide	
Hélène Casanova-Robin.....	323
Les <i>Métamorphoses</i> d'Ovide, une cosmogonie originale	
Anne Videau	347
Index locorum.....	363
Liste des contributeurs.....	372
Table des matières	373