

Esquisse du cadre divinatoire des songes de Descartes

Jean-Marie Wagner



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/baroque/410>

DOI : 10.4000/baroque.410

ISSN : 2261-639X

Éditeur :

Centre de recherches historiques - EHESS, Éditions Cocagne

Édition imprimée

Date de publication : 15 mars 1973

ISSN : 0067-4222

Référence électronique

Jean-Marie Wagner, « Esquisse du cadre divinatoire des songes de Descartes », *Baroque* [En ligne], 6 | 1973, mis en ligne le 15 mars 2013, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/baroque/410> ; DOI : 10.4000/baroque.410

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

© Tous droits réservés

Esquisse du cadre divinatoire des songes de Descartes

Jean-Marie Wagner

« Il faut lire sans prévention, sans précipitation, et à dessein de s'instruire [...]. Cette méthode est si nécessaire pour cette lecture que je la puis nommer la clef du livre, sans laquelle personne ne saurait bien entendre »¹.

Descartes. Troisième préface aux *Méditations Métaphysiques*, in fine.

- 1 « Il ne lui restait que l'amour de la vérité dont la poursuite devait faire dorénavant toute l'occupation de sa vie. Ce fut la matière unique des tourments qu'il fit souffrir à son esprit pour lors » écrit Adrien Baillet au début des *Olympiques*². Peut-on mieux définir un philosophe et sa philosophie ? Et peut-on nous livrer un meilleur exemple de l'art et de la manière de construire une légende dorée, ce qui ne va jamais – on le sait bien – sans une superbe schématisation des hommes et des choses ?
- 2 La principale difficulté à laquelle se heurte l'historien est là ; elle réside moins dans l'obscurité des *Olympiques* que dans le fait d'être en présence d'un récit de seconde main. L'accueil est inévitable en l'état des recherches. Il porte hélas en lui le germe d'une critique radicale à l'égard de n'importe quelle interprétation. Ne suffit-il pas de se demander si Baillet « a arrangé » le texte pour jeter la suspicion et pour ruiner l'effort le plus pertinent ! Heureusement que Baillet transcrit parfois ; heureusement surtout que les *Olympica* nous ont été transmis par deux sources différentes, par la *Vie* de Baillet bien sûr, mais aussi par la copie de Leibniz³. Or, que lit-on dans le fragment présenté par Foucher de Careil :

Anno 1620, intelligere coepi fundamentum inventi mirabilis
 Somnium 1619, nov. in quo carmen 7 cujus initium :
 Quod vitae sectabor iter ?...

(En marge :)

Olympica, x nov. coepi fundamentum inventi mirabilis.

- 3 Laissons les problèmes du « fondement de l'invention admirable », du vers d'Ausone et de la datation, et attachons-nous au terme de *somnium* et à sa traduction.
- 4 Si, en effet, les différents traducteurs se décident généralement à traduire par « songe » – et pourquoi donc ? –, les commentateurs – et ce sont souvent les mêmes – n'hésitent pas quelquefois à employer le mot de « rêve ». C'est cette équivoque que nous allons essayer de lever en nous appuyant rigoureusement sur le récit de Baillet. Écoutons cet auteur une fois achevés les trois songes ainsi que l'interprétation donnée par Descartes en personne :
- Cette dernière imagination tenait assurément quelque chose de l'enthousiasme ; et elle nous porterait volontiers à croire que M. Descartes aurait bu le soir avant de se coucher. En effet, c'était la veille de Saint Martin, au soir de laquelle on avait coutume de faire la débauche au lieu où il était, comme en France. Mais il nous assure qu'il avait passé le soir et toute la journée dans une grande sobriété, et qu'il y avait trois mois entiers qu'il n'avait bu de vin. Il ajoute que le génie qui excitait en lui l'enthousiasme dont il se sentait le cerveau échauffé depuis quelques jours lui avait prédit ces songes avant que de se mettre au lit, et que l'esprit humain n'y avait aucune part.
- 5 Attachons-nous plus spécialement à l'expression « grande sobriété » et constatons qu'il s'agit d'un *τόπος* qui parcourt toute la pensée de l'Occident⁴ dès l'instant où l'homme a conçu une Providence plus ou moins bienveillante et une révélation surnaturelle en rendant du même coup la divination non seulement possible mais nécessaire. Notons encore que cette remarque a plus précisément trait à la mantique intuitive⁵ et notamment à l'oniromancie⁶, la divination par excellence, et regardons de près la manière dont Baillet écrit ce court passage.
- 6 On y trouve, selon le jugement intime que l'on formule sur son récit, de l'embarras ou de l'ignorance, de la prudence ou de la rouerie, ce qui revient en clair à se demander :
- 7 1) si Baillet n'a pas compris que « les Songes » que pourtant il rapporte, se développent dans un cadre divinatoire, ce qui nous obligerait aussitôt à admettre qu'il les transmet fidèlement, ou
- 8 2) si Baillet feint d'ignorer ce que Huet ignore peut-être en 1693 ? Et, si oui, feint-il d'ignorer pour mieux sceller l'énigme ou feint-il d'ignorer pour mieux marquer le caractère divinatoire des *Olympiques* en nous faisant sur la fin comme un ultime clin d'œil ? Avouons cependant qu'il paraît difficilement pensable qu'un abbé comme Baillet et qu'un évêque comme Huet n'aient pas été à même de déceler ce cadre, tant sont évidents les indices que le texte nous livre au détour de chaque ligne⁷.
- 9 Tel est le cas, par exemple, de la phrase qui ouvre le court passage sur lequel nous venons d'insister. « Cette dernière imagination, lit-on, tenait assurément quelque chose de l'enthousiasme ». S'agit-il seulement de l'enthousiasme de la découverte des « fondements de la science admirable » ? Ou sommes-nous en présence d'un enthousiasme divinatoire ? À première vue rien de tel. Nulle folie dionysiaque, et ce malgré « les violentes agitations » ; nul trouble profond de l'âme et des sens qui mènerait l'esprit et le corps pendant que la volonté se laisserait aller à la dérive et que la réflexion sommeillerait comme il sied à la « manie pythique ». Non, le climat est plus serein, l'atmosphère plus homérique. Il n'est pas non plus à « l'extase prophétique »⁸, car l'inspiration ne va pas sans effort conscient et personnel comme l'illustra magistralement en son temps Socrate⁹. Elle ne remplace pas l'effort de son esprit, mais le prolonge et le consacre¹⁰. Certes, s'il y a préparation consciente ou inconsciente – on ne sait exactement : « ... il nous assure (...) qu'il y avait trois mois entiers qu'il n'avait bu de

vin » –, il y a d'une certaine manière sinon préméditation du moins pressentiment, mais qui précède de peu le moment des « Songes » : « il ajoute que le génie qui excitait en lui l'enthousiasme dont il se sentait le cerveau échauffé depuis quelques jours, lui avait prédit ces songes avant que de se mettre au lit ». Parler d'incubation serait donc hors de propos ; les éléments que nous propose le récit ne relèvent en rien de pratiques plus ou moins magiques, plus ou moins artificielles et des rites qui entouraient l'ἔγκοιμησις. Descartes ne va pas par conséquent au devant de la révélation ; il ne l'expérimente pas pour la simple raison qu'elle se surajoute à sa « recherche » obstinée et passionnément studieuse des moyens qui lui permettraient d'arriver à « la conquête » de « la vérité ». Bref, la révélation est de l'ordre de l'épiphénomène. C'est pourquoi il n'y a d'abord rien que de naturel dans les causes de son état, c'est-à-dire de l'enthousiasme qu'illustrent les expressions « violentes agitations » et « son esprit déjà abattu » ; « ...violentas agitations qui augmentèrent de plus en plus par une contention continuelle (...) sans souffrir que la promenade ni les compagnies y fissent diversion » écrit Baillet au début du récit. Retraite et solitude sans discontinuité, tension continuelle, fatigue – « Il le fatigua de telle sorte que... » – ne sont pas des procédés chers à l'incubation mantique lorsque sur le tard la divination des Anciens s'est dégradée en magie et en superstition. D'ailleurs, en avouant que son enthousiasme a été provoqué par une cause surnaturelle – « ...le génie¹¹ qui excitait en lui l'enthousiasme... » –, l'auteur de la *Vie de M. Descartes* confirme cette thèse, s'il en est besoin. On comprend dès lors « ...qu'il s'imagina » que ces « trois songes consécutifs en une seule nuit (...) ne pouvaient être venus que d'en haut ». On comprend aussi que « cet espèce d'enthousiasme (...) le mit en état de recevoir les impressions des songes et des visions. Il apparaît donc clairement que l'enthousiasme dont il est question n'est pas l'émotion banale qu'une première lecture suggère généralement. « Il s'agit bien d'un enthousiasme divinatoire. Continuant, « les yeux ouverts », l'interprétation de son songe », Baillet écrit : « Par les poètes rassemblés dans le recueil il entendait la révélation et l'enthousiasme, dont il ne désespérait pas de se voir favorisé ». Ce qui nous leurre sans doute, c'est l'art et la manière dont Baillet, et Descartes peut-être, présentent ce fait. En effet, du point de vue du vocabulaire l'expression est trop souvent prudente ou équivoque comme si elle n'osait ou ne voulait pas avouer ce qu'il en est réellement – « une espèce d'enthousiasme », – « tenait assurément quelque chose de l'enthousiasme ». Quant à la construction du récit, elle nous livre d'abord les arguments qui n'intriguent guère, tandis que la cause centrale est seulement avancée ensuite et de plus bien camouflée vers la fin des Olympiques... elle suit de surcroît une remarque qui nous paraît aujourd'hui à tort risible, ou gênante, ou intéressante – dans une perspective psychanalytique – suivant l'aurole que nous tenons à donner à l'auteur des « idées claires et distinctes ». Reste bien sûr à savoir s'il en allait de même à la fin du XVII^e siècle... Enfin, le rapport que le lecteur établit spontanément entre la découverte des « fondements de la science admirable » et le très vif plaisir que ressentit Descartes, contribue beaucoup à prendre le terme d'enthousiasme dans son sens commun.

10 C'est aussi ce qui se passe avec le mot de songe. On pose donc l'équation songe = rêve et, si l'on met éventuellement en doute que Descartes ait bien rêvé, c'est seulement au nom d'une reconstruction probable des deux premiers songes après le troisième et son interprétation. Ce faisant, le fait du rêve se trouve conforté. Comment en effet ne pourrait-on pas l'accepter ? Relisons Baillet : « Après s'être endormi » (...) il se réveilla (début et fin du 1^{er} songe) ; « ...il se rendormit après un intervalle de près de deux heures (...) La frayeur (...) le réveilla sur l'heure même (...) il se rendormit dans un assez grand

calme (début et fin du 2^e songe, transition 2^e - 3^e songe) ; « Ce qu'il y a de singulier à remarquer, c'est que doutant si ce qu'il venait de voir était songe ou vision, non seulement il décida, en dormant, que c'était un songe, mais il en fit encore l'interprétation avant que le sommeil ne le quittât... » ; ou encore « M. Descartes continuant d'interpréter son songe dans le sommeil (...). Là-dessus, doutant s'il rêvait ou s'il méditait, il se réveilla sans émotion... » (fin du 3^e songe et début de l'interprétation de ce songe laquelle précède l'interprétation des deux premiers). En lisant de près ces passages on constate que notre philosophe ne met jamais en cause le fait qu'il dort, bien au contraire. Baillet ne cesse en effet de nous le montrer en train de s'endormir ou de se réveiller. Le troisième songe apporte néanmoins une double complication, source de confusion ; sont introduites alors deux idées nouvelles :

- 11 1) le doute de Descartes quant au fait de savoir si ce qu'il voit est songe ou vision ;
- 12 2) le doute de Descartes quant au fait de savoir s'il rêve ou s'il médite. Répétons que ces deux doutes l'assaillent non dans l'état de veille mais dans l'état de sommeil. Enfin, retenons que l'interprétation débute « ...avant que le sommeil ne le quittât » pour se poursuivre « sur la même idée » après son réveil, « les yeux ouverts ».
- 13 Le doute du jeune philosophe se demandant s'il rêve ou s'il médite nous met à première vue en présence d'un argument cher à l'exercice du doute méthodique, celui de l'existence ou de la non-existence en vérité de son propre corps¹². Il nous plonge, semble-t-il aussi, dans une sorte de rêverie que Descartes appréciait particulièrement dans sa vie quotidienne¹³. Méfions-nous cependant de nos impressions premières. Car si ces deux directions doivent nécessairement figurer dans la problématique générale de la distinction de la veille et du sommeil, elles ne nous donnent pas ici la clef que nous cherchons.
- 14 En effet, dans la Quaestio IX du *De Observatione Somniorum* de Pererius¹⁴ intitulée *An in somno, liber usus rationis, et voluntatis esse queat* nous apprenons que « saepenumero in somnis, praesertimque doctis, prudentibus et sanctis viris contingunt, animus hominis, quod pertinet ad usum rationis, et agitationem mentis, solutus, expeditus ac liber ». C'est pourquoi « ...nonnumquam ratio dormientis plane cognoscit ressemplices, easque vel componit in vicern, vel disjungit ratiocinatur, judicat, miratur, nova quidem invenit ». Bien plus, « ad se ipse animus convertitur, et ad suas actiones considerandas, et dijudicandas aciem suam, vimque reflectit, cunctatur, haeret, dubitat, secum ipse disceptat, an tunc homo domiat necne. S'il y a donc « liberum rationis usum », il n'y a pas pour autant un « plenum et perfectum liberi arbitrii usum » car dans le somnium l'homme « aliunde agatur » « nec tunc agat » ; il n'est pas « dominus sui, atque suarum omnium actionum » ; il n'est pas capable ou en pouvoir de décider (fit potestare) « vel illo modo agere, aut etiam nihil agere ». Nous voyons par conséquent que le problème ne relève pas de la découverte d'un critère grâce auquel on serait apte à distinguer l'état de sommeil, et donc l'état de rêve, de l'état de veille. La remarque de Baillet à savoir « Là-dessus, doutant s'il rêvait ou s'il méditait » nous donne par contre une précieuse indication sur le personnage Descartes et sur le genre de « somnia » que nous livrent les *Olympiques*. Nous retenons en effet :
- 15 1) que Descartes est un de ces hommes qui, « parce qu'il tend à l'usage de la raison et à la réflexion » - ce qui sied parfaitement au philosophe classique que nous connaissons - a dans les somnia le « libre usage de » sa « raison ». À nous alors de le ranger soit parmi « les savants » ou « les sages », soit encore parmi « les hommes pieux... ». En discuter

revient à aborder la question de la primauté du philosophe et du métaphysicien sur le mathématicien ou sur le physicien et réciproquement, ce qui sort de notre propos¹⁵ ;

- 16 2) que « le libre usage de la raison » dans les songes ne doit pas être confondu avec « un plein et parfait usage du libre arbitre ». N'est-ce pas une autre manière de nous faire entendre que nous sommes en présence de « divina somnia », de nous signaler que ces somnia ne sont pas des « diabolica somnia » ? Car dans ceux-ci, s'il est entendu que l'homme ne dispose pas de son libre arbitre, il est clair qu'il ne peut pas non plus user de sa raison sinon à titre illusoire. D'ailleurs, les « diabolica somnia » ne dévoilent « les choses futures ou occultes » qu'en vue « d'un vain étalage d'un savoir indiscret ou en vue de quelque mauvaise action »¹⁶ et nous présentent souvent des « visions impures » dans la mesure où le diable tente de contaminer les âmes¹⁷. Rien de tout cela n'étant valable pour les *Olympiques*, nous devons donc conclure *a contrario* que les « somnia » de Descartes sont des « divina somnia » car dans le cadre d'un « divinum somnium » raison et révélation ne s'excluent pas nécessairement, bien au contraire. Saint Grégoire le Grand nous l'enseigne en écrivant : « Rursum nisi aliquando ex cogitatione simul et revelatione procederent, nequaquam Daniel propheta, Nabuchodonosor visionem disserens a radice cogitationis inchoasset... »¹⁸. La raison est d'ailleurs nécessaire à l'interprétation dès l'instant où Dieu envoie un somnium sans envoyer sa signification¹⁹ ; elle est en tous les cas toujours présente lorsque « l'animus, quod pertinet ad usum rationis, et agitationem mentis, solutus, expeditus, ac liber est ». C'est le cas de Descartes. C'est pourquoi l'oniroscopie va de pair dans les *Olympiques* avec l'onirocritique ; celle-ci n'est pas exhaustive : elle reste énigmatique²⁰ ; elle n'est qu'une première interprétation qui appelle l'interprétation définitive en nous mettant sur le chemin du sens qui est discours sur le sens.
- 17 Plus rien d'étonnant par conséquent au fait que l'interprétation débute lors du troisième songe – « ...il en fit encore l'interprétation avant que le sommeil ne le quittât (...) Descartes continuant d'interpréter son songe dans le sommeil » – pour être aussitôt reprise dès le réveil : « Là dessus (...) il se réveilla sans émotion et continua les yeux ouverts, l'interprétation de son songe sur la même idée. Notons encore que l'incise « doutant s'il rêvait ou s'il méditait » se présente à la charnière de l'interprétation dans l'état de sommeil et dans l'état de veille comme pour mieux marquer le lien et sa signification d'une même interprétation raisonnable. Notons enfin que le doute quant au fait qu'il rêve ou qu'il médite n'est pas levé dans le texte, et pour cause, alors que celui qui est soulevé au sujet d'un éventuel « songe » ou d'une éventuelle « vision » y trouve au contraire sa solution. Disjoindre ces deux questions était donc impératif.
- 18 Quelle est cette solution ? « Ce qu'il y a de singulier à remarquer, c'est que, doutant si ce qu'il venait de voir était songe ou vision (...) il décida en dormant que c'était un songe ». Remarquons d'emblée que cette prise de position se situe très exactement à la fin de l'oniroscopie du troisième songe et par conséquent au début de l'onirocritique de ce même songe ; celle-ci se divise en deux parties, la première étant faite durant le sommeil, la deuxième à l'état de veille, comme nous venons de le souligner. Il est cependant bon d'ajouter que ces deux parties sont encadrées par l'épisode des « petits portraits gravés en taille-douce » dont la première allusion est énigmatique tandis que la seconde est sa solution énigmatique. L'unité de l'ensemble est donc bien marquée. Quant à l'onirocritique des deux premiers songes, elle se développe en trois paragraphes dans le sens 3 - 2 - 1 ; le premier débute par des considérations d'ensemble qui sont une bonne définition de la divination – « Ce dernier songe, qui n'avait eu rien que de fort doux et de fort agréable, marquait l'avenir selon lui ; et il n'était que pour ce qui devait lui arriver

dans le reste de sa vie. Mais il prit les deux précédents pour des avertissements menaçants touchant sa vie passée, qui pouvait n'avoir pas été aussi innocente devant Dieu que devant les hommes. Et il crut que c'était la raison de la terreur et de l'effroi dont ces deux songes étaient accompagnés ». Macrobe nous apprend en effet²¹ que la divination a d'abord trait à l'avenir car celui-ci échappe à la *πρόγνωσις*, à la prévision rationnelle ; elle s'occupe ensuite du passé et du présent dans ce qu'ils ont d'inaccessible à l'investigation ordinaire. Elle s'inscrit donc dans le temps ; elle est le produit de son mystère ; assurance dans le temps et sur le temps, elle est drame mais dédramatisée dans la dramatisation de la révélation. Si elle servit des empires, elle a toujours été le chiffre mystérieux d'un homme et de son destin, et celui-ci comme celui-là est d'abord dans et par ce qu'il a été. Le passé y joue donc un rôle capital ; la divination inductive nous le prouve. Connaissance du passé par conséquent, connaissance du passé dans le présent, bref, connaissance actuelle mais toujours en fonction de l'avenir, telle est la divination. C'est aussi ce que nous retrouvons ici ; la syndérèse n'est pas sans un « avoir été » et l'être est « devoir être », même si d'aventure la responsabilité n'est pas engagée dans un somnium qu'on n'a pas voulu selon la célèbre formule chrétienne du « non agit, sed agitur ». En l'occurrence, il n'en est rien. C'est pourquoi « ...il prit les deux précédents (songes) pour des avertissements menaçants touchant sa vie passée, qui pouvait n'avoir pas été aussi innocente devant Dieu que devant les hommes. Et il crut que c'était la raison de la terreur et de l'effroi dont ces deux songes étaient accompagnés ». Aussi « L'épouvante dont il fut frappé dans le deuxième songe marquait à son sens la syndérèse, c'est-à-dire les remords de sa conscience touchant les péchés qu'il pouvait avoir commis pendant le cours de sa vie jusqu'alors ».

- 19 Des considérations générales on passe à ce moment-là à une onirocritique ponctuelle : le premier songe d'abord avec le melon et le vent, puis le deuxième qui forme aussi le second paragraphe dont l'unité est grande : elle est centrée sur Dieu. Vient ensuite le troisième paragraphe dont nous avons parlé en débutant et qui s'affirme bien comme une sorte d'appendice, comme une dernière mise au point avec le final « ...l'esprit humain n'y avait aucune part ». L'onirocritique est alors achevée. « L'enthousiasme peut donc le quitter, son esprit peut reprendre son assiette ordinaire » et rentrer « dans son premier calme » dès lors que « l'impression qui lui resta de ces agitations lui fit faire le lendemain diverses réflexions sur le parti qu'il devait prendre », dès lors que prière fut faite à Dieu afin qu'il veuille bien le sortir de son « embarras », « l'éclairer, et le conduire dans la recherche de la vérité ». C'est ainsi en effet que doit procéder le bon chrétien en s'assurant une ultime fois, et en pleine conscience, de l'interprétation de ses songes.
- 20 Malgré les apparences, l'ordre des *Olympiques* est donc grand. Si la levée du doute quant au fait de savoir si ce qu'il voit est songe ou vision s'effectue à la fin de l'oniroscopie du troisième songe ou aux toutes premières lignes de l'onirocritique, la première remarque touchant cette alternative, présentée d'ailleurs à ce moment du récit sous la forme d'une conjonctive, se produit à la fin de l'introduction à l'oniroscopie des différents songes : « Il le fatigua (c'est-à-dire son esprit) de telle sorte que le feu lui prit au cerveau, et qu'il tomba dans une espèce d'enthousiasme, qui disposa de telle manière son esprit déjà abattu, qu'il le mit en état de recevoir les impressions des songes et des visions ». Cette symétrie de part et d'autre de l'intervalle dans lequel se développe le récit proprement dit des trois songes n'est ni gratuite ni fortuite. Si Descartes décide que « si ce qu'il venait de voir (...) était songe » après avoir changé la conjonctive « songe et vision » en alternative « songe ou vision » - « ...doutant si ce qu'il venait de voir était songe ou

vision... » –, c'est que la logique du récit l'exige. Nous sommes en effet au début de l'onirocritique ; choisir entre le « songe » ou la « vision » revient à interpréter en décidant dans quel espèce d'oniromanie se développent ses trois songes. On voit du même coup que l'annonce initiale que son esprit était « ...en état de recevoir les impressions des songes et des visions » revenait à laisser clairement entendre que les *Olympiques* allaient être un récit oniromanie. Y répondre n'engage pas seulement ces deux notions, elle pose aussi le problème du « rêve » et du « songe ».

- 21 En procédant de l'extension à la compréhension nous pouvons déduire avec la tradition macrobienne que les trois songes de Descartes ne sont pas des songes « théorématiques » (θεωρηματικῶ) mais des songes « allégoriques » (ἀλληγορικῶ) ; de fait, le récit de Baillet ne nous représente ni directement ni exhaustivement, ni simplement, soit sous la forme d'une vision immédiatement perceptible, soit sous la forme d'un prophétie parlée, l'action ou l'événement qu'il présage ; il ne fournit que des symboles allégoriques sur lesquels le voile n'est que partiellement levé. De plus, la fin des *Olympiques* nous apprend expressément que la recherche des moyens pour conquérir la vérité n'aboutit pas sitôt les songes achevés²² – « ...il n'en devint pas plus décisif sur les résolutions qu'il avait à prendre » – À noter enfin que, si nous sommes en présence de songes allégoriques, il y en a cependant trois, chacun étant à phases multiples et il apparitions diverses sans que nous soyons absolument sûr qu'il y ait rapport allégorique de l'un à l'autre que ce soit analytiquement ou même synthétiquement.
- 22 Une fois le plan allégorique dégagé, il s'agit de choisir parmi les différents songes le genre qui convient à notre propos. Macrobe en distingue cinq²³ : « Tous les objets que semble voir celui qui dort, forment cinq catégories principales et différentes, à savoir :
- 23 1 - le songe proprement dit, ou ὄνειρος, selon l'idiome des Grecs, et qu'on appelle « somnium » en langue latine ;
 2 - l'ὄραμα, ou la vision ;
 3 - l'oracle (χρηματισμός)
 4 - le rêve (ἐνύπνιον) ou l'objet vu en songe qui est appelé « insomnium » (en latin) ;
- 24 5 - le spectre (φάντασμα) que Cicéron a toujours appelé « visum »...
- 25 L'ὄραμα et le χρηματισμός sont *a priori* éliminés parce que « théorématiques » ; gardons cependant la notion de vision pour une discussion plus précise et laissons Macrobe poursuivre : « Les deux derniers genres ne méritent pas que l'on prenne soin de les interpréter, parce qu'ils ne se prêtent nullement à la divination : je veux dire le « rêve » et la « vue » (ἐνύπνιον καὶ φάντασμα).
- 26 Avec le néo-platonisme s'affirme par conséquent la nécessité de distinguer parmi les différents songes ceux qui sont surnaturels et ceux qui sont naturel. La théorie homérique des « songes vrais » et des « songes faux » est donc rejetée dans l'ombre²⁴. le λόγος ayant progressé par rapport au μῦθος grâce en particulier aux efforts des péripatéticiens et aux travaux de l'École des médecins empiristes²⁵ ; les uns comme les autres s'efforcent d'expliquer le phénomène des songes par des processus de nature physiologique se déroulant dans nos organes. Le néo-platonisme est donc obligé de tenir compte du fait que l'homme ressent, dans son sommeil, certaines sensations organiques qui s'expriment par le contenu de ses songes. Nous retrouvons naturellement cette tendance dans les diverses classifications sans que soient toujours précisés les critères nous permettant de distinguer les songes divins de ceux qui ne le sont pas²⁶. Souvent même ceux-là sont cités en tête sans grande étude, alors que ceux-ci sont longuement

analysés ; il est vrai que les auteurs sont fréquemment des médecins. Leurs préoccupations immédiates sont donc ailleurs. Quoiqu'il en soit, la distinction de l'*ὄνειρος* et de l'*ἐνύπνιον*, du *somnium* et de l'*insomnium* relève de cette préoccupation et l'analyse macrobienne de l'*insomnium* reprend pour l'essentiel les arguments de ceux qui ont essayé d'élaborer soit des théories psychologiques ou des réflexions épistémologiques des *insomnia*, soit des diagnoses médicales en partant de leur observation. On parle donc des *insomnia* qui viennent du corps à cause de l'état de réplétion des organes et de ceux qui viennent de l'âme par le biais des désirs ou des craintes. On comprend dès lors mieux pourquoi ces conditions physiologiques jouent un tel rôle dans l'apparition des *somnia* ou *ὄνειροι* ; on comprend aussi en quoi l'enthousiasme divinatoire ne doit pas se confondre avec un vulgaire désordre corporel ou psychique²⁷. Bref, les *insomnia* témoignent essentiellement d'un désordre de l'organisme, d'un état organique *hic et nunc*²⁸ ; reflétant les troubles actuels des organes, ils n'ont aucun rapport avec l'avenir et ne sont donc pas divins. Macrobe le souligne en écrivant : « Ces agitations (...) ne nous obsèdent la nuit que parce qu'elles nous avaient fatigués le jour ; elles s'envolent et s'évanouissent également avec le sommeil. De là, chez les Latins, le mot rêve (*insomnium*, ce qui est vu en songe) (...) le rêve ne laisse de lui-même aucune ombre d'avantage ou même aucun sens »²⁹. Quant au « spectre » ou « fantôme » (*φάντασμα*)³⁰, il se présente à nous, lorsque nous ne sommes ni tout à fait éveillés, ni complètement endormis » (*ibidem*). C'est « l'hallucination hypnagogique » de la psychologie moderne. Étant comme l'*insomnium* liée à l'état présent de notre corps, sa valeur divinatoire est nulle à l'image de celle du rêve.

27 Telle est la distinction *ὄνειροι-ἐνύπνιον*. Pour ne pas l'avoir gardée vivace, la confusion et sa conséquence, l'ignorance, se sont rapidement installées. La tradition psychanalytique et positiviste fit le reste... Nous comprenons pourtant mal pour quelles raisons le terme d'*insomnium* – car sa composition a le mérite d'être claire –, ne s'est pas imposé d'emblée. Le fait est là cependant. On ne le trouve plus guère dans les ouvrages de divination alors que son pendant grec y figure. L'usage impose partout le mot de *somnium*. Toutefois, l'œuvre sérieuse et didactique se doit de distinguer et, comme le diable est de la partie, la mode est donc à l'épithète³¹. Il en résulte un discours assez clair dans les traités de divination et de l'obscurité dans tout l'éventail des genres littéraires. Certes, les contemporains s'y connaissaient, et c'était un jeu prisé que de mettre à l'épreuve Anchos, Logistique et Thélémie afin que surgisse la « pointe » et que s'exprime la « meraviglia ». C'est que le « voile qui, pendant le sommeil du corps, permet aux yeux de l'âme de surprendre quelques rayons de la vérité »³², ce voile, « cette obscure clarté ». Il la faut étendre partout. Tout cela n'est pas contestable ; l'attitude d'un Huet, même sur le tard, et en plein débat sur les oracles, à condition qu'il soit sincère, donne néanmoins à réfléchir. Pas étonnant dès lors que le commentateur d'aujourd'hui y perde son latin...

28 Il paraît donc difficile d'accuser le philosophe Descartes de manquer aux devoirs les plus élémentaires de sa charge en utilisant systématiquement un terme aussi ambigu que *songe* ou *somnium*. Il paraît de même peu convaincant de voir dans cet emploi toujours réitéré une volonté délibérée de « baisser la visière » et de porter le masque. Il est vrai que si Descartes avait utilisé le couple *insomnium-rêve* dans l'un ou l'autre de ses ouvrages lorsque la pensée l'exigeait en toute rigueur, le débat sur les *Olympiques* eût été à coup sûr simplifié. A-t-il alors fait à dessein de ne l'employer point ? Cela n'est pas certain car l'usage lui suggérerait d'utiliser le terme de *somnium* et de le traduire par *songe*. Il demeure que cette traduction rend souvent la pensée du philosophe peu claire. C'est pourquoi, il semble souhaitable à terme de passer en revue tous les passages de son

œuvre où il emploie le mot de *somnium* et ses dérivés. On serait de la sorte sinon en mesure de rectifier la traduction du moins de la justifier par une note précisant en quel sens ils convient d'entendre le terme de songe. On aurait aussi de la sorte d'occasion d'aller plus avant en introduisant dans le débat les notions de rêverie et d'imagination et en ne se contentant pas de l'alternative songe-rêve mais en s'efforçant de clarifier le domaine conceptuel du songe en le mettant clairement en rapport soit avec « l'illusion » mit avec « le mensonge », soit encore avec « le délire » ou « la folie » suivant l'argumentation dans laquelle il se trouve engagé³³.

- 29 Le rêve une fois distingué du songe, l'hypothèse oraculaire n'ayant jamais été envisagée³⁴ – « ...une espèce d'enthousiasme (...) le mit en état de recevoir les impressions des songes et des visions » –, reste alors à définir l'*ὄνειρος* et l'*ὄραμα*. Écoutons Macrobel : « il y a vision, quand les choses et les personnes qui plus tard se montreront réellement à nos yeux, se présentent à nous telles qu'alors elles seront »³⁵.
- 30 Si nous passons en revue toutes les personnes que Descartes rencontre au fur et à mesure du déroulement de ses songes, force est de reconnaître qu'il était difficile au narrateur d'être plus imprécis. « Un homme de sa connaissance » « qu'il avait passé sans le saluer » ; « une autre personne, qui l'appela par son nom en des termes civils et obligeants » ; un « M. N. », qui « avait quelque chose à lui donner » et vers lequel l'« autre personne » lui demande d'aller pour cette raison ; « ceux qui se rassemblaient... ». Voilà pour le premier songe. Dans le second, rien, sinon la présence allégorisée de Dieu. Reste le troisième dans lequel il aperçoit « un homme » ; il ne le connaît pas ; celui-ci lui présente une pièce de vers commençant par *est et non* ; il la lui vante « comme une pièce excellente ». Descartes la connaît, le lui dit, et la cherche « dans le gros recueil de poètes qui » est « sur sa table ». « L'homme » lui demande où il a pris ce livre ; Descartes lui dit ne pas savoir, tout comme il ne sait pas qui lui a pris et repris il y a un moment un autre livre lequel réapparaît précisément alors. Mais, toujours préoccupé de chercher dans le *Corpus Poetarum* « la pièce de vers commençant par *est et non* », le philosophe se souvient d'une pièce « encore plus belle » débutant par *quod vitae sectabor iter ?* « La personne » le prie « de la lui montrer » ; Descartes la cherche et découvre que le *Corpus Poetarum* n'est plus le même, car il contient des « petits portraits en taille douce ». Sur ce « les livres et l'homme » disparaissent. On comprend donc notre philosophe : après avoir d'abord balancé entre le songe et la vision « il décida (...) que c'était un songe » : « un homme », « l'homme » ; « une autre personne », « la personne », « ceux qui » ; « M. N. », tous ces presque-rien n'existent que dans la rencontre et le rapport. Le « peintre italien » qui lui rendit visite le lendemain de la nuit des *Songes* est de la même famille ; cet épisode n'est pas l'expression d'une vision ou d'un oracle ; elle relève d'une coïncidence oraculaire. Quant aux choses, elles signifient ; elles sont le vocabulaire et les figures d'un tableau en trois songes, les mots et les choses. C'est pourquoi Descartes les interprète de même qu'« ...il (...) fit l'interprétation... » du troisième *somnium* comme des deux premiers *somnia*. « Le songe proprement dit nous fait », en effet, « ses révélations avec tant d'obscurités impénétrables, qu'on ne saurait ni l'expliquer ni le comprendre sans le secours de l'interprétation »³⁶.
- 31 Celle-ci peut être ébauchée plus avant en examinant quelles sont les espèces de ces trois songes, c'est-à-dire du tableau en trois songes, du *Songe*. Déduisons avec Macrobe (*Ibidem*) :

- 32 1) il s'agit d'un songe personnel (*proprium*), car Descartes est tout à la fois patient et agent au cours de ses songes successifs. Il est patient et agent dans le premier, patient dans le deuxième et agent et patient dans le troisième ;
- 33 2) il s'agit d'un songe intéressant la chose publique (*publicum*). Dans le premier songe apparaissent des rues, un collègue, son église et sa cour. De plus, l'onirocritique spontanée de Descartes d'objets symboliques tels que le Dictionnaire et le Corpus Poetarum vont dans ce sens en nous indiquant que cette caractéristique ne se limite sans doute pas au premier songe³⁷. Bref, *le Songe* est à la fois personnel et d'utilité publique. Tels sont les éléments succinctement énoncés qui nous permettent de tracer les premiers contours d'une interprétation de l'interprétation débouchant à terme sur une onirocritique exhaustive. Une donnée de taille va cependant encore conforter cet édifice. Elle nous est fournie au moment du réveil, à la fin du premier songe. Voici le texte : « Il se réveilla sur cette imagination (d'être « courbé et chancelant » sous l'effet d'un 'vent impétueux mais qui avait « beaucoup diminué » par rapport au début du songe et qui l'empêchait de se redresser car « il sentait » par ailleurs « une grande faiblesse au côté droit » qui l'obligeait à « se renverser sur le côté gauche pour pouvoir avancer au lieu où il voulait aller »), s'il se réveilla donc sur cette imagination, et (...) sentit à l'heure même une douleur effective, qui lui fit craindre que ce ne fût l'opération de quelque mauvais génie qui l'aurait voulu séduire. Aussitôt il se retourna sur le côté droit; car c'était sur le gauche qu'il s'était endormi, et qu'il avait eu le songe ».
- 34 Parmi les conditions physiologiques qui sont en effet nécessaires à l'apparition des somnia, outre la sobriété et le dualisme platonicien qui la sous-tend, il y a aussi la condition impérative d'être couché durant le sommeil sur le côté gauche. Si l'origine théorique remonte une fois encore à Platon, empressons-nous de préciser qu'un Tertullien, par exemple, y souscrit entièrement³⁸. Pourquoi cette prescription ?
- 35 Ouvrons le *Timée*³⁹. On y apprend que c'est un dieu qui a inventé pour « l'âme de la nourriture » qui ne participe ni de la raison ni de la prudence, la structure du foie. Il est épais, lisse, brillant (*πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν*) comme un miroir (*κάτοπτρον*) dans lequel la pensée divine, l'intellect, vient se refléter durant toute la vie et produire la divination intuitive à condition toutefois que le foie, dès l'instant où la véhémence des pensées de l'intellect (*καλεπὴ προσενεχθεῖσα ἀπειλῆ*) lui présente des images redoutables (*κάτιδεῖν εἶδωλα παρέχοντι*), ne soit pas contracté sous l'effet physique de « l'amertume » qui le rend râpeux, couvert de rides et couleur de bile ; ou bien qui le courbe, qui contracte le lobe et fait quitter aux canaux cholédoques leur position rectiligne, qui en opile et qui ,en ferme les issues provoquant de la sorte souffrances et nausées. Mais lorsque un souffle léger et doux venu de l'intellect apaise « l'amertume » au profit de « la douceur », alors la pensée divine esquisse sur le foie des fantômes de nature contraire aux premiers (*τάναντία ψαντάσματα ἀποζωγραφοῖ*) redressant et libérant toutes ses positions planes et lisses, rendant ainsi joyeuse « l'âme de la nourriture », et le mettant en état, la nuit venue, d'user de la divination. Le foie est donc l'organe par excellence de la mantique. Telle est la théorie de Platon. Il importe dès lors de ne pas le comprimer inutilement sous peine d'empêcher le fonctionnement de ce véritable réflecteur divin. Éviter avant de s'endormir de se coucher sur le dos et surtout sur le côté droit afin de laisser aux viscères leur liberté naturelle apparaît en l'occurrence comme une précaution élémentaire quand on désire avoir quelque songe... Mieux, se coucher sur le côté gauche afin de ne gêner en rien l'organe de la divination est vivement conseillé. Il en résulte que « le songeur » qui s'apprête à rendre compte d'un de ses songes en ayant la précaution de

signaler qu'il s'était endormi sur le côté gauche, veut laisser entendre que son songe est bien un somnium et non un insomnium. Or, c'est le cas de Descartes : « ...car c'était sur la gauche, écrit bien Baillet, qu'il s'était endormi, et qu'il avait eu le songe », c'est-à-dire le premier. Mais comme Baillet nous apprend aussi qu'à la fin de ce somnium « il se retourna sur le côté droit » et « se rendormit » « dans cette situation », on est en droit de se poser la question de l'authenticité divinatoire du deuxième songe et même du troisième. En effet, Baillet ne nous renseigne plus sur la position du dormeur au moment où débute le tertium somnium. Est-ce une négligence ? Est-ce sans importance ? Ou devons-nous considérer que Descartes continue à « songer » couché sur le côté droit mais à « songer » d'une autre manière ? Et si oui, que faut-il alors en déduire ? Autant de questions auxquelles l'onirocritique devra impérativement répondre. Elle ne le pourra qu'en explicitant l'évidence voilée et centrale du deuxième songe ainsi que le caractère divinatoire particulier du troisième.

- 36 Telles sont quelques-unes des caractéristiques divinatoires et directement visibles qui nous permettent d'affirmer que les *Olympiques* se développent à l'intérieur d'un cadre onirocritique. Certes, et en nous plaçant toujours au niveau de ce qui apparaît d'emblée dans une première lecture, tous les τόποι ne sont pas réunis. N'y figure pas notamment le thème de la fin de nuit. On en connaît l'importance et aussi la fréquence dans les songes de la Renaissance comme dans ceux du Moyen Âge et de l'antiquité. Il est même probable qu'il est plus souvent affirmé que celui du « côté gauche ». Ce manque n'infirmes pourtant en rien notre thèse, car la tradition de « la troisième veille de la nuit » est liée au τόπος de la sobriété. On peut donc ne pas souligner les deux ensemble à condition de bien marquer l'un ou l'autre. Plus délicat est le fait que les *Songes* se déroulent en novembre. Dans la sagesse populaire de l'antiquité que Démocrite s'efforce de théoriser grâce à sa conception de l'image comme décalque fidèle de l'objet duquel elle émane, et que Plutarque reprend à sa manière⁴⁰, l'influence des saisons est grande, et préférence est donnée au printemps. L'automne par contre est redouté car les conditions atmosphériques et l'état physique des corps rendent souvent floues et trompeuses les images formées dans le cerveau. D'où l'on remarque que l'exposé succinct de cette croyance nous fournit aussi la réponse ; si l'automne est peu propice à l'onirocritique, il n'est dit nulle part qu'il interdit absolument l'apparition des songes.
- 37 On peut dès lors envisager avec quelque raison de porter l'effort onirocritique à son terme en faisant une analyse systématique des *Olympiques*. Sans préjuger de ce qu'elle sera, il apparaît dès maintenant qu'elle n'achèvera pas le débat en le résolvant. Se posera alors en effet l'ultime question: Descartes a-t-il réellement songé ou feint-il de songer ? La poser revient à se demander si le symbolisme divinatoire n'est pas seul en cause et si, entre autres, une symbolique donnée ne vient pas se greffer sur ce cadre en lui apportant sa plénitude. Le croire demande que soit abordé le délicat problème de l'articulation de ces deux niveaux ainsi que celui de la continuité interprétative des différents symboles allégoriques. L'admettre revient aussi à constater en quelle mesure et sous quelles conditions l'emblématique découvre en la provoquant la verticalité anagogique.

NOTES

1. Les lois du genre nous obligent à éliminer toute discussion avec les interprétations déjà existantes. Nous espérons qu'ainsi présenté notre travail garde tout de même sa valeur d'essai. Ont également été laissées de côté les conséquences quant au maniérisme et à sa pensée, quant au baroque et à sa philosophie et quant à la genèse de la philosophie de Descartes. Enfin, est-il besoin de dire que nous n'abordons pas ici l'interprétation proprement dite. À tout ceci nous consacrons une étude exhaustive que nous comptons publier sous la forme d'une plaquette intitulée *Les Olympiques*.

2. Nous nous référons à A.T.X., p. 180 à 188.

3. Cf. H. GOUHIER, *Les Premières Pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1958, p. 39 et s.

4. Dans l'état de veille l'âme est liée au corps ; ayant commerce avec le monde sensible, elle n'est pas apte soit à prévoir l'avenir grâce à une faculté naturelle (cf. CICERON, *de Divinatione*, II, 48 ; ARISTOTE ap. Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IX, 21), soit à recevoir passivement l'illumination divine grâce à une faculté divinatoire innée (cf. PLUTARQUE, *De defectu oraculorum*, 40-48 ; *De Pythiae Oraclis*, 21). Or, le sommeil détourne précisément l'âme du monde sensible en rendant l'oniromancie possible (cf. p. ex. CICERON, *ibidem*, I, 3-4, exposant les idées de Posidonius exprimées dans le traité *Περὶ μαντικῆς*). Dès l'instant où l'on ne va pas jusqu'à imaginer un spirito peregrino (cf., à ce sujet, R. KLEIN, *La Forme et l'intelligible*, Paris, Gallimard, 1970, p. 31 à 64), le silence de l'enveloppe corporelle grâce à la réduction des « sens externes » permet à l'âme selon la théorie synésienne de retrouver le contact, avec le monde divin auquel elle appartient de droit (cf. R. KLEIN, *ibidem*, p. 70-71, et d'une façon générale le chapitre II, c'est-à-dire, *L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno*). Encore faut-il qu'en dormant l'âme soit réellement et complètement débarrassée des impressions de la veille. Or, comment le serait-elle dans le sommeil qui suit un repas copieux ou qui ponctue des libations ou qui survient encore après des ripailles bien arrosées ! D'où ce constant rappel de la sobriété qu'il s'agisse de l'antiquité, du Moyen Âge ou de la Renaissance. Écoutons par exemple Boccace dans *Le Songe de Boccace ou Le Labyrinthe d'Amour* (trad. M. de Prémont in *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, Amsterdam et Paris, 1788, p. 7 : « Je me trouvais l'esprit assez tranquille en me retirant chez moi ; j'avais presque oublié toutes mes peines. Je soupai sobrement, et peu de temps après m'étant mis au lit (...) le sommeil me ferma doucement les yeux. Mais (...) mon imagination (...) me tourmenta encore par un songe... ». D'où aussi les recommandations réitérées en matière de régime alimentaire hérité de la tradition pythagoricienne notamment en ce qui concerne la proscription de la fève (CICERON, *ibidem*, I, 30. Apoll. Dysc., *Hist. Comment.*, 46), ce que J. B. PORTA reprendra à son compte en écrivant dans *La Magie naturelle* (trad. Rigaud, Lyon, 1571, chap. XXVI, p. 172-173) afin de « rendre les songes obscurs et tumultueux, il convient de manger des fèves, pour ce qu'elles sont sèches et vêteuses... » ; il condamne pour les mêmes raisons « presque tous les légumages » : « lentilles, poix, choux, oignons, poireaux, etc. ». La sobriété sous toutes ses formes est donc nécessaire à l'oniromancie ; elle est une des conditions qui la rend possible. Si l'on ajoute que toute cette problématique est liée au symbolisme constamment répété des songes de la porte d'ivoire qui sont faux et de ceux de la porte de corne qui sont vrais, l'on comprendra sans peine que la remarque de Baillet, lequel reprend sans aucun doute Descartes – « ...il nous assure que... » ; est bien davantage qu'une remarque plus ou moins anodine. Bref, l'oniromancie, quoique spontanée et indépendante de notre volonté, est liée à l'influence des préoccupations de l'esprit ou aux dispositions du corps en rendant du même coup

nécessaire une sorte d'hygiène mantique. La précision « ...il y avait trois mois entiers qu'il n'avait bu de vin... » est donc plus importante qu'il n'y paraît car le délai est tel que l'âme de Descartes est assurée d'être débarrassée de cette éventuelle impression. Descartes de par cette remarque de Baillet s'inscrit donc dans le droit fil de la divination hellénique qui, dans l'oniromancie, tout en faisant la part de la nature, se garde bien de toucher à celle de la révélation.

5. On a coutume, dans un souci de clarté, de faire la distinction entre la « divination inductive » et la « divination intuitive » depuis que les Stoïciens ont fait la différence entre la divination artificielle (ἔντεχνος, τεχνική) et la divination spontanée ou « naturelle » (ἄτεχνος, κδιδακτος) (Cf. CICERON, *ibidem*, I, 18 ; II, 11 ; PLUTARQUE, *Vita Homeri*, 218 ; SERVIUS, *Ad Aeneid.*, III, 443), car la distinction stoïcienne déjà peu claire en latin (*artificiosa*, *naturalis*) est nettement équivoque en français. Notons que la classification en deux groupes vient initialement de Platon (cf. *Phèdre*, 244 c-d) avec la célèbre distinction de l'οἴσις et de la μανία Cf. B.L., I, p. 107.

6. La divination intuitive comporte l'oniromancie, la nécromancie et la chresmologie ou divination enthousiaste. Dans l'oniromancie on distingue l'observation des signes ou onirocritique. Descartes donnant lui-même la signification d'un certain nombre de symboles la partie onirocritique apparaît donc d'emblée dans le récit de Baillet.

7. Cf. A.T., t. X, p. 185, note a.

8. Cf. la théorie générale de la révélation divine de Platon (*Phèdre*, 265 b-c ; 244 d-c ; 245 a-c ; 249 d-e). Soit les quatre stades dans l'ordre de l'association progressive de plus en plus consciente de l'âme avec la divinité.

1) la μανία ἔγγενομη ou délire prophétique ou μαντική ἐπιπνοια ou manie d'Apollon ;

2) la μανία τελεστική ou délire mystique ou manie de Dionisos

3) la μανία Μουσῶν ou délire poétique ou ποιητική Μουσῶν ou manie poétique ;

4) la μανία ἔρωτική ou délire divin ou manie d'Eros.

Le délire prophétique ou mantique est donc le degré le plus bas. L'âme y est soumise; prise de force, elle est dépossédée d'elle-même, passive, dépourvue d'initiative et quasi de raison. D'ailleurs, lorsque Baillet paraphrasa vers la fin du 3^e songe une des *Cogitationes privatae* (A.T., X), en écrivant : « Car il ne croyait pas qu'on dût s'étonner si fort de voir que les poètes, même ceux qui ne font que niaiser, fussent pleins de sentences plus graves, plus sensées, et mieux exprimées que celles qui se trouvent dans les écrits des philosophes », il nous apprend bien que Descartes n'était pas dans le cas d'espèce un disciple de Platon, car la contemplation philosophique ou délire d'Eros est à l'autre bout de l'échelle des différentes sortes de μανία. Voici cette « pensée » du jeune philosophe : « Mirum videri possit, quare graves sententiae in scriptis poetarum, magis quam philosophorum. Ratio est quod poetae per entusiasmum et vim imaginationis scripsere : sunt in nobis semina scientiae, ut in silice, quae per rationem à philosophis educuntur, per imaginationem à poetis excutiuntur magisque elucet » (A.T., X, p. 217). Faire taire les « sens externes » et, s'il le faut, dans le « tableau » d'une vie, car ils ne sont que des « portiers » et des « messagers », et s'adresser aux « sens internes », et notamment à la « vis imaginandi » afin que l'âme puisse recevoir les obscures clartés d'une nuit finissante, « les pensées obscures », tel est en effet le but de toute la tradition néo-platonicienne. Le Parnasse est alors tout près de l'Olympe, « Sensibilia apta concipiendis Olympicis... » écrit-il aussi dans ses *Cogitationes privatae* (*ibidem*, p. 218), tandis que les pensées d'en-haut sont prouvées en étant éprouvées (*Experimenta*), ce qui n'est pas assurément la définition la plus mauvaise de l'enthousiasme.

9. Cf. XENOPHON, *Mémorables*, I, 1, 6.

10. Cf. 2^e songe.

11. Notons tout d'abord que le terme de « génie » soulève un double problème de traduction :

1) celui du bien-fondé de la position de Baillet qui rend « malus spiritus » par « mauvais génie ». Se poser cette question est fondé car à cet endroit du récit l'auteur de la *Vie de M. Descartes* a noté en marge « a malo spiritu ad templum propellabar ». Il s'agit donc d'un fragment de l'original.

2) Il soulève accessoirement le fait de savoir si dans son manuscrit Descartes a systématiquement

employé le mot de « spiritus », ce que le constant emploi du terme de « génie » par Baillet laisse apparemment supposer.

Soulignons que, parmi les différentes traductions possibles – air, souffle, esprit, inspiration, etc. –, figure le mot génie. Est-ce suffisant pour nous déterminer ? Et pourquoi ne pas traduire par « esprit » comme le veut la tendance actuelle ?

« Le principe de cohérence logique » nous pousse cependant à donner raison à Baillet sous réserve, bien sûr, que ce n'est pas lui qui ait placé des *Olympiques* dans un cadre divinatoire, ce que nous ne croyons pas.

La notion de génie relève en effet de la divination.

Plutarque, célèbre par sa démonologie issue de celle de Platon, nous apprend que si l'enthousiasme est généralement déclenché par des exhalaisons telluriques, par le bruit du vent dans les feuilles des arbres d'un Bois Sacré, etc., que s'il peut aussi être spontané, il n'est pas exclu non plus que des causes surnaturelles le déterminent comme, par exemple, l'intervention des génies (cf. *De Genio Socratis*, 20 ; *De defectu oraculorum* 13, 16, 38).

En effet, dans la théorie platonicienne du *Banquet* (202 d-203 a) que Plutarque reprend (cf. *De Iside* cf. 26 ; *De defectu* ch. 10 et 13 ; *De Genio Socratis* 589 d et *passim*), la divinité ne se mêle pas aux hommes (οὐ μίγνυται) sous peine de faire s'effondrer l'ordre de l'univers. Que dire en effet de dieux qui s'occuperaient des affaires humaines ! Tout serait confondu, bouleversé (παντα φουρειν ἄμα καὶ ταράττειν) Mais comment dès lors combler le vide (συμπληροῖ) afin que l'homme puisse avoir commerce et entretien avec elle (πασά ἔστιν ἡ ὁμιλία καὶ διάλεκτος) ? C'est là qu'interviennent les démons ou génies. Leur nature est mixte, car ils occupent ἐν μέσῳ δ'ὄν ἀμφοτέρων et font de la sorte que le tout soit uni à lui-même (ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυυδεδέσθαι). Leur fonction est donc claire : ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον, interpréter, faire connaître et transmettre disait Platon ; ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον écrit le philosophe de Chéronée dans le *De Iside* (ch. 26). « Interprètes » et « serviteurs », « ministres des dieux » parce que « démoniques », ils sont donc nécessaires à l'existence de toute mantique. Pas étonnant par conséquent de les voir de jour et de nuit plonger les hommes dans l'enthousiasme et leur prédire la venue de quelque songe.

Qu'ils soient d'abord de bons génies s'impose naturellement (cf. Porphyre, *De abstinencia* II, 36-43). Mais le postulat d'une divinité bienveillante se heurtant à l'existence du mal, exige que l'on compose, soit en introduisant dans le débat de mauvais génies, soit en radicalisant entièrement la pensée allant jusqu'à postuler l'existence d'un « dieu renversé » sous la forme manichéenne esprits du bien esprits du mal, créateur de biens – créateur de maux. On connaît assez l'influence des conceptions orientales et plus précisément de l'orientation mazdéenne sur la démonologie de Plutarque et de Porphyre. Telles sont les données principales que nous livre le néo-platonisme.

On soupçonne d'emblée comment la tradition chrétienne allait entendre l'existence des génies et plus précisément celle des mauvais génies, et comment le terme de démon va s'imposer dans le langage.

Soulignons en premier lieu que le manichéisme est rejeté ; c'est une hérésie. Saint Thomas avec Saint Augustin le souligne expressément : « ...cette opinion, remarque saint Augustin (*Cité de Dieu*, II), ne doit pas être confondue avec l'hérésie manichéenne qui prétend que le diable a une nature mauvaise) (*Somme théologique* – Le Péché des Anges – Quest. 63, art. 5, trav. Ch. V. Heris). Donc les démons « ne peuvent pas être mauvais de nature » (*ibid.*, art. 4). C'est pourquoi « Saint Augustin reproche précisément à Porphyre son opinion (c'est-à-dire le fait de parler « d'une certaine espèce de démon, trompeur par nature ») et affirme que, si les démons sont trompeurs, ce n'est pas naturellement, mais de leur propre volonté) (*Ibidem*). Car « l'agent qui produit dans l'être les anges, c'est Dieu ! et Dieu ne peut être cause de péché. Pour cette raison on ne peut dire que le diable, au premier instant de sa création, a été mauvais » (*Ibidem*, art. 5).

S'il faut donc, semble-t-il, entendre le « malignus spiritus » des *Méditations* comme un esprit

mauvais par nature – ce que suggère effectivement l'épithète « malignus » –, s'il faut peut-être même le comprendre comme un « Dieu renversé » qui du même coup interdit l'existence de tout bon génie, il n'en va pas de même pour le « malus spiritus » des *Olympica*. S'inscrivant nécessairement dans un cadre divinatoire, il appelle son pendant, le bon génie. Baillet a donc raison de le préférer au terme d'« esprit ».

Il semble enfin souhaitable de ne pas comprendre le génie des « Songes » comme un génie tutélaire de l'âme à l'image du *δαίμων* de Socrate. Certes, le bon génie a excité son enthousiasme « depuis quelques jours » et lui a prédit ces songes « avant que de se mettre au lit ». Descartes apparaît donc comme un *δαιμόνιος ἀνὴρ* et non comme un *βάννασος* ; il fait apparemment partie de ces privilégiés qui, contrairement au commun des mortels, voient aussi le génie s'adresser à eux durant l'état de veille. Il demeure néanmoins qu'il n'y a pas explicitement référence à la voix du *δαίμων*, bref, qu'il n'y a pas à proprement parler communication. Connaissant par ailleurs la conception cartésienne du génie de Socrate (cf. à Elisabeth, nov. 1646, IV, 530), il paraît somme toute préférable de s'en tenir au génie divinatoire. Cette thèse est en effet la seule à pouvoir rendre compte tout à la fois du bon et du mauvais génie.

Faut-il néanmoins y inclure en la surdéterminant l'idée chrétienne de l'ange gardien puisque « c'est parfois Dieu qui, par le ministère des anges, fait aux hommes certaines révélations dans leurs songes », alors que « ...d'autres fois, ce sont les démons qui sont à l'œuvre » ? (Saint Thomas, *Somme théologique* – La Religion, t. II, 2 a-2 ac, Quest. 95, art. 6, trad. I. Mennessier). Vu le rôle joué par Dieu dans les *Olympiques* cette proposition paraît en effet plus probable à condition de ne pas élever « l'ange bon » au rang d'un *δαίμων* socratique chrétien. Caspar Pencer dans son *Commentarius de praecipuis generibus divinationum* (p. 245 de l'éd. de 1560, cf. ci-dessous) nous met de ce point de vue sur la voie en énumérant les différentes « causae spirituales » du « divinum somnium », c'est-à-dire dans l'ordre le « Deus solus », « una, infinita omnipotens causa », et les anges, à savoir ceux « qui sont restés dans l'état où ils ont été mis par Dieu créateur ». Quant aux autres, les « daemones » « qui sont sortis de l'état où Dieu les avait mis », ils sont à l'origine du « diabolicum somnium ». Il reste que dans la note marginale de Bamet figure bien le terme de spiritus et non pas celui d'angelus. Il faut donc s'en tenir à la notion de génie tout en n'oubliant pas ce qu'elle implique par ailleurs. Qui dit en effet surdétermination ne dit pas contradiction. L'histoire de la divination dans la tradition chrétienne nous le prouve explicitement.

S'il y a réticence et parfois embarras de la part des docteurs de l'Église, ils ne vont cependant jamais jusqu'à mettre en cause le principe même de la divination. Cela, ils ne le peuvent sans mettre à mal la divine Providence. Leurs efforts, à l'image d'un Plutarque, sont donc dirigés contre la superstition et plus précisément contre la « divination inductive » ; ils stigmatisent aussi et surtout les entreprises diaboliques qui se dressent souvent derrière les superstitions, tandis qu'elles ne dédaignent pas se glisser dans l'oniromancie en prenant l'allure des songes divins. Ces réserves faites, la « divination intuitive », et plus spécialement l'oniromancie, est par contre acceptée, les songes de la Bible servant par ailleurs de caution. De TERTULLIEN (*De Amina*, XLVII, XLVIII) à SAINT THOMAS (*Somme théologique*, La Religion, t. II, Quest. 95, art. 6, trad. I. Mennessier), en passant par Lactance (*Inst. Div.* II), SAINT AUGUSTIN (*Confessions*, Lib. IV, c. III, 14 ; Lib. X, c. XXX. *Somnia venerea. Somniantium visa*, etc. (XXXIV, 390-392), etc.) et saint Grégoire le grand (*Dialogues* Lib. IV, ch. 48-50-51) s'affirme toujours la même doctrine que le docteur Angélique résume magistralement. Son originalité réside dans le souci d'éviter « toute divination faisant appel au démon » car d'une part « c'est conclure un pacte avec lui » et d'autre part le démon « ...veut la perte des hommes ; même s'il dit vrai parfois, il veut par ses réponses les accoutumer à croire en lui » (Saint Thomas, *Somme théologique*, La Religion, t. II, Quest. 95, art. 5 et aussi Quest. 90, art. 2, trad. I. Mennessier). Quant aux ouvrages de divination qui sont proches de l'époque de Descartes, citons notamment le *Commentarius de praecipuis generibus divinationum...* de Peucerus Casparus, véritable somme de toutes les espèces de divination mais réajustée à la doctrine chrétienne (Witerbergae 1560, Francofurti 1602). Citons aussi le *De observatione*

somniorum du Jésuite Pererius Benedictus dans *Adversus fallaces et superstitiosas artes...* (Ingolst. 1591 ; Coloniae Agripp. 1598 ; Lugduni 1609) et n'oublions pas Boissardus, Bulengerus, Niphus, Zanchius. Etc. Il n'est pas étonnant dès lors que les *Olympiques* se développent dans ce double cadre de la divination païenne et de la divination chrétienne : le souci de la mesure d'un Descartes lorsqu'il nous laisse deviner l'enthousiasme, son désir d'éviter à ce sujet toute remarque pouvant laisser croire à quelque superstition, sont révélateurs; sa sobriété en parlant de « l'opération de quelque mauvais génie » dont on connaît pourtant depuis Porphyre le caractère violent, impétueux et trompeur – ὄπουλον dira même le Syrien (*De abstinentia*, II, 37 et 39) – l'est tout autant ; sa prière, sa syndérèse liée à la responsabilité morale de celui qui songe etc., sont bien des éléments qui relèvent de la divination chrétienne.

Pour toutes ces raisons la notion de génie s'impose dans les *Olympiques*. Descartes nous donne d'ailleurs une parfaite définition du « mauvais génie » : c'est « ...un esprit qu'il (c'est-à-dire Dieu) n'avait pas envoyé ». Il en souligne aussi le caractère chrétien ; la redoutable volonté de séduire dont il faut craindre les opérations tout à la fois sur le plan physique et sur le plan psychique lui est d'emblée attribuée – « ... il sentait (...) une douleur effective, qui lui fit craindre que ce ne fût l'opération de quelque mauvais génie qui l'aurait voulu séduire » – s'il s'affirme comme un esprit trompeur dès l'instant où, ayant « mal au côté droit » il « poussait » le jeune philosophe « vers l'église du collège » l'empêchant de ce fait d'y « aller volontairement » et imitant de la sorte le bon génie ou l'esprit de Dieu, il affirme aussi, et dans le même instant où il « ...le poussait vers l'église du collège » alors que Descartes avait fait « le dessein d'y aller volontairement » et qu'« il tâcha » effectivement d'abord d'y aller avec l'aide de l'esprit de Dieu – « quoiqu'il fût très persuadé que c'était l'esprit de Dieu qui lui avait fait faire les premières démarches vers cette église » –, il affirme donc son redoutable pouvoir de tromper qui repose précisément sur son étonnant pouvoir de séduction. En effet, au moment même où il feint d'être un bon génie le poussant vers l'église – « c'est pourquoi Dieu ne permit pas qu'il avançât plus loin, et qu'il se laissât emporter, même en un lieu saint, par un esprit qu'il n'avait pas envoyé » –, à ce moment-là il l'empêche de marcher normalement le travaillant au côté droit et l'obligeant donc à « se renverser sur le côté gauche pour pouvoir avancer ,au lieu où il voulait aller ». Bref, tout en le poussant vers l'église et vers Dieu, tout en essayant de laisser croire qu'il n'est qu'un bon génie, le mauvais génie, s'acharnant sur le flanc droit de notre philosophe, tente ainsi de troubler de bon fonctionnement du foie et d'empêcher en fait et en droit le dialogue divinatoire Dieu-Descartes. Le foie est en effet depuis Platon l'organe de la divination intuitive (cf. plus loin le développement). Nous voici fixé : si le « mauvais génie » est bien un « malus genius », il est bien aussi de la race du « malignus genius », le grand trompeur, le deceptor. « Intendit perditionem hominum » disait de lui Saint Thomas. Tel est en effet son but, et tous les moyens lui sont bons. Jamais pourtant il n'est plus rusé (Pererius parle de la « diabolicae caliditatis et malitiae » in *De Observatione Somniorum* Ingolst. 1591, p. 138) que lorsqu'il feint d'être comme Dieu, soit en poussant faussement l'homme dans les bras de l'être divin, soit en lui révélant les desseins de la Providence en vue de se faire adorer à la place de Dieu. « Potest enim daemon naturales effectus ex certis causis aliquando necessario proventuros, potest quae - cumque ipsemet postea factururus est, potest tam praesentia quam praeterita, quae hominibus occulta sunt, cognoscere, et hominibus per somnium indicare », écrit Pererius (*ibidem*, p. 137).

12. Cf. Première Méditation A.T., t. IX, p. 14-15.

13. Cf. p. ex., à Balzac, 15 avril 1631 et 5 mai 1631, A.T., t. I, *Correspondances*.

14. Cf. ci-dessus note 11.

15. Cf. note 1.

16. PERERIUS, *ibidem*, p. 135.

17. *Ibidem*, p. 138.

18. *Dialogues*, Liv. IV, 50, 15-18.

19. Cf. Pererius, *ibidem*, p. 142 (Quaestio III, *Quibus signis cognosci queat, sit aliquod somnium a deo missum, necne*).

20. « La divination s'enveloppe toujours d'une obscurité calculée », « mais il y a ton jours un moyen quelconque de saisir la vérité, si l'investigateur sait déployer toutes les ressources de la pénétration » (*scrutator*), (cf. MACROBE, *Commentaires*, Liv. I, VII, in *Œuvres Complètes*, Paris, 1855, trad. par N. A. Dubois, p. 251-252).

21. *Saturn* I, 20, 5, *ibidem*.

22. Cf. Artemidore, *La Clef des Songes*, Paris, éd. de la Sirène, 1921, trad. Henry Vidal, Livre IV, chap. 1 et 37. Un des critères distinctifs entre « les songes théorématiques » et « les songes allégoriques » consiste en la réalisation différée, souvent de plusieurs mois, des songes allégoriques, ce qui n'est en principe pas le cas des « songes théorématiques ».

23. Nous choisissons la classification de Macrobe (Macrobe, *ibidem*, p. 183 et sq.) parce qu'elle est la plus claire. Elle est d'origine stoïcienne (cf. CICERON, *De Divinatione*, I, 3-4 ; II, 63, lequel reprend le *Περὶ μαντικῆς* de Posidonius qui s'appuyait lui-même sur un ouvrage perdu de Chrysippe concernant la divination et les songes). La plupart des commentateurs de la Renaissance et du XVII^e siècle l'ont reconnue comme telle. Citons, par exemple, pour la période qui est la nôtre, M. P. DINET, *Cinq Livres des Hiéroglyphes*, Paris, 1614, p. 576-577. Enfin plus tard, voir Cl. Fr. MENESTRIER qui s'y connaissait en tradition, *La philosophie des images énigmatiques*, Lyon, 1644, chap. *Des Songes et de leur interprétation*, p. 391 et s. Mais l'œuvre d'Artemidore n'a pas été ignorée pour autant. Avant 1605, on note pas moins de quatre trad. lat. de *l'Interprétation des Songes* (cf. l'éd. de H. Vidal, *ibidem*, p. 33, note 1). D'esprit empirique, cherchant toujours des preuves de fait, sa pente ne le conduisit pas à la théorie, sinon à titre de brèves allusions (par exemple I, 1 à 7 ; III, concl. ; IV, 26, 37),

24. Ce qui veut dire d'une autre façon qu'elle ne sera pas oubliée, loin de là. Mais elle vivra ailleurs, dans la poésie et la littérature, ce qui sera pleinement confirmé à la Renaissance et à la première moitié du XVII^e siècle.

25. Pour Aristote, cf. par exemple, les deux opuscules des *Parva naturalia*, le *Περὶ ἐνυπνίων* et le *Περὶ τῆς καθ' ὕπνου μαντικῆς*, notamment ce dernier pour la théorie du *πάθος* et de *ἀΐσθησις*.

- Pour les péripatéticiens cf. Plutarque *Placita philosophorum*, particulièrement ses remarques doxographiques sur les origines des songes (V, 2) à propos des deux traités perdus de Straton de Lampsaque le *Περὶ ὕπνου* et le *Περὶ ἐνυπνίων*.

- Pour l'École des médecins empiristes, cf., par exemple, le IV^e livre du *Περὶ διαίτης* attribué avec plus ou moins de réserve à Hippocrate.

26. Cf. par exemple, le IV^e livre du *Περὶ διαίτης* division en songes divins qui permettent de prévoir l'avenir et songes qui expriment seulement l'état de notre organisme. Ces derniers sont intéressants pour le médecin et donc analysés de près.

Cf. la classification de Galien en songes révélateurs, en songes qui naissent des préoccupations de l'âme, et ceux qui proviennent des affections du corps (Cf. Macrobe, *ibidem*, p. 187).

Cf. aussi la classification plus nuancée d'Herophile (cf. Plutarque, *Placita philosophorum*, II, 2) parce que se présentant comme une tentative pour concilier la théorie aristotélicienne et l'existence des songes divins :

- 1) les songes envoyés par les dieux,
- 2) les songes qui naissent de l'âme et qui peuvent avoir valeur de prophétie,
- 3) les songes mixtes venant du dehors mais appelés du dedans par les préoccupations de l'âme.

27. En dehors de l'introduction de la cause diabolique, la tradition chrétienne reprendra toutes les causes païennes des somnia.

Pererius, par exemple, dans le *De Observatiolle somniorum*, *ibid*, p. 135 et s., trouve quatre causes :

- 1) *causa aliqua corporis affectio*,
- 2) *animi vehemens perturbatio*,

- 3) *daemonum calliditas*,
 4) *causa saniorum divina*.

Dans l'ordre de la fréquence, Pererius écrit : « *Multa sunt naturalia, quaedam humana, nonnulla etiam divina* ».

Cf. aussi la classification très complète des différentes causes des songes de saint Thomas (*Somme théologique, la Religion*, t. II, Quest. 95, art. 6, trad. 1. Mennessier).

28. En fait, ils sont généralement soit un symptôme de mauvaise santé lorsqu'ils contredisent le cours normal des événements ou lorsqu'ils sont angoissants – d'où la thèse de la marque d'un déséquilibre corporel –, soit un symptôme de bonne santé lorsqu'ils expriment de manière régulière les expériences de la veille. Dans l'antiquité l'aspect angoisse et désordre a toutefois pris le pas sur l'autre, à tel point que de nos jours l'insomnie est l'état d'une personne qui ne trouve plus le sommeil par suite d'ennuis physiques ou de tracasseries psychiques.

29. Macrobe, *ibidem*, p. 185-187.

30. Il ne s'agit pas ici des fantômes qui se présentent à Descartes au début du premier songe.

Le texte dit à ce moment là clairement « *Après s'être endormi...* » Le fantôme comme genre de songe ne doit donc en aucun cas être confondu avec la notion de fantôme telle qu'elle peut être utilisée dans le *somnium*. Il faut rapprocher cette dernière de la notion de génie par le biais de l'*εἶδωλον*, qu'il s'agisse d'un *εἶδωλον* de Morphée, d'Ikelos/Phobêtor ou de Phantasos. À l'idée d'intermédiaire, de messenger, etc., s'ajoute donc l'idée de métamorphose directe ou indirecte de la divination en vue d'une bonne révélation. Grâce à l'astuce de la métamorphose directe, la divinité peut se changer en toutes les figures sensibles ; son intervention personnelle dans les affaires des hommes devient donc possible.

31. Caspar PEUCER donne, par exemple, la classification suivante (*Commentarius...* ; *ibidem*, p. 251).

Il y a, selon lui, quatre sortes de *somnia* :

primum : physicum somnium ;

alterum : praesagiens somnium ;

tertium : divinum somnium ;

quartum : diabolicum somnium.

32. MACROBE, *ibidem*, p. 195.

D'une part la divination sous toutes ses formes, de l'oniromancie au simple songe d'exposition, et ce sous le double éclairage de la tradition antique et de la tradition païenne, d'autre part l'illusion, le mensonge, sans compter les emplois métaphoriques, constituent en effet les contextes traditionnels de songer et de songe. Quant à la notion de folie de par sa lente mais constante évolution à la sortie du Moyen Age, elle marque ce qui unit tout en les diversifiant les termes de rêve – rêver et de songe – songer.

33. Définition de l'oracle selon MACROBE (*ibidem*, p. 187-189) : « L'oracle se révèle, lorsque dans notre sommeil un père, une mère, ou quelque autre personnage saint et vénérable, un prêtre, ou un dieu même, vient nous annoncer ouvertement ce qui doit nous arriver ou ne pas nous arriver, ce que nous devons faire ou éviter ».

34. MACROBE, *ibidem*.

35. Macrobe, *ibidem* p. 189.

36. MACROBE, *ibidem*.

37. À noter que sur ce point la tradition artémidorienne marque plus précisément une certaine réserve. Selon elle les songes intéressant la chose publique ne doivent pas être acceptés sans contrôle. Apparaissant chez des personnes n'exerçant pas une fonction publique tel le magistrat, ils indiquent une propension à s'occuper d'affaires qui ne regardent en rien le simple citoyen. Cette nuance est intéressante même si elle a sans doute pour origine une préoccupation sociologique et politique. Peut-on dire que Descartes exerce en 1619 une fonction publique ? L'onirocritique devra trancher d'autant plus que notre philosophe nous entretient avec prudence dans son *Discours* (2^e partie) de préoccupations de ce genre.

38. TERTULLIEN, *De Anima*, 48.

39. PLATON *Timée*, (Coll. « Les Belles Lettres », 1963, trad. adaptée) :

- Structure et rôle du foie en fonction de la divination : 71 b-d ;

- L'âme de la nourriture: 70 e-71 a ;

- De la divination proprement dite : 71 d-72 c.

40. Pour DEMOCRITE (cf. CICERON, *De Divinatione*, II, 58 ; *De Natura Deorum*, I, 12, 43, Pour PLUTARQUE, *Quaestiones Convivales*, VIII, 10.

AUTEUR

JEAN-MARIE WAGNER

Strasbourg