



HAL
open science

Les traductions d'ὄψια dans le Timée cicéronien

Jeanne Ravaute

► **To cite this version:**

Jeanne Ravaute. Les traductions d'ὄψια dans le Timée cicéronien. Philosophie antique - problèmes, renaissances, usages , 2022, 22, pp.65-91. <10.4000/philosant.6113>. <hal-03938507>

HAL Id: hal-03938507

<https://hal.science/hal-03938507v1>

Submitted on 4 Sep 2024

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

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



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Les traductions d'οὐσία dans le *Timée* cicéronien

Jeanne Ravaute



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/6113>

DOI : [10.4000/philosant.6113](https://doi.org/10.4000/philosant.6113)

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2022

Pagination : 65-91

ISBN : 978-2-7116-3095-6

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Jeanne Ravaute, « Les traductions d'οὐσία dans le *Timée* cicéronien », *Philosophie antique* [En ligne], 22 | 2022, mis en ligne le 30 novembre 2023, consulté le 05 janvier 2024. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/6113> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.6113>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

LES TRADUCTIONS D'ΟΥΣΙΑ DANS LE *TIMÉE* CICÉRONIEN

Jeanne RAVAUTE

Aix-Marseille Univ, CNRS, TDMAM, Aix-en-Provence, France
jeanne.ravaute@univ-amu.fr

RÉSUMÉ. Dans sa traduction partielle du *Timée* de Platon, Cicéron traduit le terme grec οὐσία par *aeternitas* et *materia*. Ces choix de traduction sont particulièrement intéressants à étudier puisqu'il n'existe pas de traduction fixe d'οὐσία en latin à l'époque de Cicéron – il n'est, en effet, pas à l'origine du néologisme *essentia*. Pourquoi Cicéron choisit-il deux termes latins pour traduire un même mot grec ? Pourquoi deux mots si différents à la fois l'un de l'autre et du terme οὐσία ? Quelle compréhension du concept d'οὐσία, mais aussi du *Timée*, cette traduction induit-elle ? Nous étudions dans cet article chacune des deux traductions latines et tentons de montrer que Cicéron est influencé par le contexte dans ses choix de traduction. Dans le « préluce » du discours de *Timée*, il traduit οὐσία par *aeternitas* lorsqu'il considère que le terme grec, opposé à γένεσις, correspond au participe substantivé τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον. En traduisant οὐσία par *aeternitas* en 29c3, il fait du sème de l'éternité une caractéristique discriminante d'οὐσία, qui correspond également au modèle intelligible du monde. Dans le cas de *materia*, le mot latin traduit l'οὐσία dans le cadre du mélange de l'âme du monde par le démiurge dans un cratère. Cicéron choisit le terme *materia* qui sert généralement, en contexte philosophique, à désigner une matière disponible pour prendre la forme qu'on veut lui donner, selon différentes doctrines. Nous tentons de montrer que le contexte de la métaphore du mélange pousse Cicéron à considérer le terme οὐσία comme une « substance » qui entre dans la composition d'un mélange. Ces deux traductions d'οὐσία montrent que l'Arpinate choisit chacun des termes latins selon le sens précis qu'il donne à οὐσία, en fonction du contexte philosophique mais aussi en fonction du registre du discours.

SUMMARY. In his partial translation of Plato's *Timaeus*, Cicero translates the Greek term οὐσία as *aeternitas* and *materia*. These translation choices are particularly interesting to study since there is no fixed translation of οὐσία into Latin in Cicero's time - for he did not originate the neologism *essentia*. Why did Cicero choose two Latin terms to translate the same Greek word? Why did he choose two words so different from each other and from the term οὐσία? What understanding of the concept of οὐσία, but also of the *Timaeus*, does this translation induce? In this paper I study each of the two Latin translations and attempt to show that Cicero is influenced by context in his translation

Philosophie antique, n°22 (2022), 65-91

choices. In the 'prelude' of Timaeus's speech, he translates οὐσία as aeternitas when he considers that the Greek term, opposed to γένεσις, corresponds to the participle τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον. By translating οὐσία as aeternitas in 29c3, he makes the sense of eternity a discriminating feature of οὐσία, which also corresponds to the intelligible model of the world. In the case of materia, the Latin word translates the οὐσία in the context of the mixing of the world's soul by the demiurge in a crater. Cicero chooses the term materia, which is generally used in a philosophical context to refer to a material that is available to take whatever form one wants to give it, according to various philosophical doctrines. I attempt to show that the context of the metaphor of mixing leads Cicero to consider the term οὐσία as a 'substance' that enters into the composition of a mixture. These two translations of οὐσία show that Cicero chooses each of the Latin terms according to the precise meaning he gives to οὐσία, depending on the philosophical context but also depending on the register of the discourse.

En juillet 45 av. J.-C., après les *Academici Libri* et avant de rédiger le *De Natura Deorum**, Cicéron entreprend de traduire le *Timée* de Platon¹. De ce dialogue platonicien sur la physique, nous possédons aujourd'hui la traduction cicéronienne du passage, de 27d à 47b, altérée par deux lacunes, entre 37c et 38c, puis entre 43b et 46a². Elle est également agrémentée d'une introduction³, dans laquelle Cicéron met en scène des personnages différents de ceux du *Timée* grec. Timée, philosophe pythagoricien, Critias, homme politique, philosophe, orateur et poète athénien, Hermocrate, stratège syracusain, et Socrate sont remplacés, dans l'introduction de Cicéron, par d'autres personnages : Publius Nigidius Figulus, homme politique romain représentant du néo-pythagorisme⁴, Cratippe de Pergame⁵, philosophe péripatéticien, et Cicéron lui-même. L'introduction propose de retranscrire une conversation qui aurait eu lieu entre ces trois protagonistes en Cilicie, donnant ainsi un nouveau contexte au texte traduit. On peut voir, comme le propose David Sedley, dans la présence de Nigidius et de Cratippe l'indice des prémices d'un dialogue *Carneado more*⁶ entre un néo-pythagoricien

* Je tiens à remercier les expert-e-s anonymes de la revue *Philosophie Antique* qui, par leurs relectures riches et bienveillantes, m'ont permis d'améliorer ce texte.

1. Cf. Marinone 2004.

2. Les éditions existantes du texte sont les suivantes : Giomini 1967 ; Giomini 1975 ; Plasberg & Ax 1977. Nous citons le texte établi par Giomini 1975.

3. Cicéron, *Tim.* I, 1-2. L'introduction est vraisemblablement tronquée.

4. Publius Nigidius Figulus est un homme politique romain, qui a exercé plusieurs magistratures (sans jamais être consul), mais aussi un ami et soutien de Cicéron. Il est l'un des « représentants les plus marquants du néo-pythagorisme à la fin de la République » et aurait fondé un *sodalitium*, une sorte de confrérie, pythagoricienne. Cf. Ducos 2005, p. 703-712.

5. On sait peu de choses de Cratippe de Pergame. Après être passé par l'école académicienne et avoir suivi l'enseignement d'Aristos d'Ascalon, il rejoint ensuite l'école péripatéticienne. Ami de Cicéron après leur rencontre en Cilicie, il a ensuite enseigné la philosophie à son fils, Marcus. Cf. Dorandi 1994, p. 501-503.

6. Expression qui rappelle le double discours contradictoire sur la justice que Carnéade a prononcé à Rome, devant Caton, en 156 av. J.-C, alors qu'il était chargé d'une ambassade à Rome aux côtés de Diogène de Babylone et de Critolaos, après le sac d'Oropos.

et un péripatéticien au sujet de la physique⁷. Le texte traduit par Cicéron correspond à une partie du discours de Timée. D'abord, dans ce que Socrate nomme prélude⁸, Timée formule les principes de sa physique : il distingue l'essence et le devenir, l'intelligible et le sensible, et pose que le monde est né par l'action d'un démiurge, à partir d'un modèle intelligible. Il se lance ensuite dans le « récit probable⁹ » de la naissance du monde, récit fondé sur la métaphore d'un démiurge-artisan, qui fabrique le monde, son corps, son âme, comme la copie du modèle intelligible.

En traduisant le *Timée*, Cicéron s'attaque à un texte difficile, « obscur¹⁰ », de la philosophie platonicienne. Sa traduction s'inscrit dans une démarche plus large et déjà entamée de traduire la philosophie grecque en latin¹¹, qui passe notamment par la volonté d'introduire dans ses propres dialogues des traductions latines de concepts grecs. Il cherche ainsi à transposer des problèmes philosophiques jusqu'alors exprimés en grec, dans une langue et un contexte romains¹². Rejetant la traduction *uerbum e uerbo* si le latin peut exprimer un mot grec sans avoir recours au néologisme¹³, Cicéron veut respecter le langage commun mais revendique également un statut d'*orator*, selon la formule restée célèbre : « *nec conuerti ut interpretes, sed ut orator*¹⁴ ». À travers la tension entre *orator* et *interpretes* dans la démarche cicéronienne, Siobhán McElduff envisage le rapport qu'entretient Cicéron à Platon comme un positionnement à juste distance : Platon est pour l'Arpinate un modèle à imiter, mais pas de trop près pour ne pas se perdre soi-même¹⁵. Cela lui permet de revendiquer une pensée propre et de souligner la capacité de la langue latine à la philosophie en se fondant sur une étude minutieuse des doctrines philosophiques, qui lui permet un regard rétrospectif éclairant sur les textes qu'il traduit. Dans ce contexte, la traduction du *Timée* apparaît à la fois comme une transposition de la physique grecque en langue et contexte

7. Cf. Sedley 2013, p. 187-205. La traduction de l'extrait du *Timée* correspondrait alors au discours de Nigidius dans ce dialogue *in utramque partem*, et ce dernier serait réfuté par Cratippe, qui opposerait au discours du néo-pythagoricien une cosmologie aristotélicienne. Christina Hoenig considère quant à elle que Cicéron est le candidat le plus à même de prendre en charge le développement de Timée traduit en latin, dans le cadre d'une compréhension sceptique du texte de Platon, cf. Hoenig 2018, p. 49.

8. Socrate parle de προοίμιον, cf. Platon, *Ti.* 29d4.

9. Timée lui-même parle d'un εἰκὸς μῦθος, cf. *ibid.* 29d1, par exemple.

10. Cf. Cicéron, *Fin.* II, 15 (éd. Rambaux *et al.*).

11. Sur Cicéron traducteur, voir Michel 1992 ; Lévy 1992a ; Glucker 1995 ; Powell 1995 ; Lévy 2008 ; Glucker 2012 ; Lévy 2017. Sur le *Timée* en particulier, voir Poncelet 1957 ; Lambardi 1982 ; Lévy 2003 ; Sedley 2013.

12. Cicéron, *Fin.* I, 5-6.

13. *Ibid.* III, 15.

14. Cicéron, *Opt. Gen.* V, 14 : « et je les [les discours d'Eschine et de Démosthène] ai traduits non en interprète, mais en orateur. » (trad. Yon).

15. McElduff 2013.

romains, mais aussi comme une explication, et donc une interprétation, du texte de Platon.

L'étude du terme οὐσία est à ce titre particulièrement intéressante. C'est un terme qui prend une place nouvelle dans la philosophie platonicienne, puisqu'il ne connaît pas de sens proprement philosophique avant Platon¹⁶, et particulièrement dans l'économie du *Timée*, puisqu'il fait partie des concepts qui président au récit de Timée. Concept considéré comme polysémique, l'οὐσία fait partie des « intraduisibles¹⁷ » et pose des questions de traduction (et d'interprétation) déjà dans le monde romain. D'un point de vue linguistique, le mot οὐσία est dérivé du participe présent du verbe εἶμι et substantivé grâce à l'article au féminin. Le latin ne possède cependant ni article, ni participe présent du verbe *esse*, ce qui rend *a priori* impossible la création d'un calque morpho-sémantique¹⁸ et explique peut-être en partie pourquoi il n'existe pas de traduction fixe d'οὐσία à l'époque de Cicéron. On trouve pourtant, dans des textes postérieurs à Cicéron¹⁹, le terme latin *essentia* qui correspond à la substantivation d'un participe présent non attesté du verbe *esse* : *ens, entis*. Bien que ne figurant pas dans l'œuvre cicéronienne que nous avons gardée, on a longtemps pensé sur la foi de Sénèque²⁰ que Cicéron était le créateur de ce néologisme, mais les travaux récents de Clara Auvray-Assayas²¹ ont souligné l'influence trompeuse de copistes et de philologues dans l'attribution de ce terme à l'Arpinate, qui n'existait donc pas à son époque.

Par conséquent, sans équivalent fixe en latin, traduire le terme οὐσία est teinté de difficultés, qui sont soulignées par la traduction que propose Cicéron dans le *Timée* : *aeternitas* traduit la première occurrence d'οὐσία

16. À l'exception peut-être de deux passages, l'un dans Euripide, *Ion*, v. 1288, l'autre chez Philolaos, B11DK, qui sont analysés par André Motté dans Motte & Somville 2008, p. 18-20 et 23.

17. Cassin 2004, *s.v.* essence, substance, subsistance, existence.

18. Le calque morpho-sémantique est une technique appréciée de Cicéron pour former des néologismes. La formation du nouveau mot s'appuie sémantiquement sur une équivalence de sens entre un mot grec et un mot latin et morphologiquement sur une équivalence de nature entre le mot grec et le mot latin. Sur le calque morpho-sémantique chez Cicéron, voir en particulier Nicolas 1996 et Nicolas 2005.

19. Chez Calcidius, *Comm.* I, 27, 5 (éd. Bakhouché) et Sidoine Apollinaire, *Carm.* XIV, 4 (éd. Loyen).

20. Sénèque, *Ep.* V, 58, 6 : *Non celabo te : cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis essentiam dicere ; si minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem huius uerbi habeo, puto locupletem* (« Je ne te le cacherai pas : je désire, si possible, dire *essentia* à tes oreilles bienveillantes. Sinon, je le dirai même si cela te met en colère. J'ai Cicéron comme garant de ce terme, ce que je considère suffisant. » éd. Préchac, trad. Noblot).

21. Auvray-Assayas 2021. C. Auvray-Assayas montre dans cet article que le texte de Sénèque qui attribue la création d'*essentia* à Cicéron est fautif : il a été modifié abusivement par le philologue Muret et aucun manuscrit ne porte le terme *essentia*.

(29c3), puis *materia* les six autres (35a2 ; 35a4 ; 35b1 ; 35b3 ; 37a3 ; 37a5)²². Non seulement l'Arpinate, en traduisant un même terme par deux mots latins, ne conserve pas l'unité que donne Platon à ce concept, mais il choisit deux mots particulièrement différents. *Aeternitas* et *materia* semblent loin de pouvoir désigner le même objet, et aussi loin, *a priori*, de pouvoir désigner l'objet que désigne οὐσία. Pourquoi, tout d'abord, Cicéron utilise-t-il deux termes latins si différents pour traduire un même terme grec ? Pourquoi l'un d'eux, *materia*, est-il d'ailleurs surreprésenté dans cette traduction par rapport à *aeternitas*, qui n'est utilisé qu'une seule fois ? Pourquoi, enfin, choisir deux termes *a priori* si éloignés du mot grec οὐσία ? Comment comprendre le sens de chacun des deux termes latins utilisés dans le contexte de la traduction cicéronienne du *Timée* ?

En plaçant cette double traduction d'οὐσία par *aeternitas* et *materia* dans le contexte de la démarche cicéronienne face au *Timée* de Platon, nous supposons que la traduction cicéronienne est une interprétation visant à expliciter le texte platonicien : Cicéron choisit de mobiliser un sème, soit une unité minimale de signification²³, ou une partie des sèmes que le terme grec οὐσία contient et qu'il juge pertinent dans un extrait précis. Cette « étude de cas » de la traduction d'οὐσία, qui s'inscrit dans le cadre plus large d'une recherche doctorale²⁴, nous paraît être le meilleur exemple des difficultés de traduction et d'interprétation de l'Arpinate face au texte de Platon. Il ne s'agira pas ici de juger de la qualité de la traduction cicéronienne, mais de tenter d'en dégager les enjeux et les modalités, afin de mieux mesurer la réception du *Timée* grec par Cicéron et dans le monde romain. Nous mènerons donc cette étude en analysant tour à tour chacun de ces termes, *aeternitas* et *materia*, dans le contexte dans lequel ils sont employés comme traduction d'οὐσία dans le *Timée* cicéronien mais également dans le reste du corpus philosophique cicéronien.

Οὐσία et *aeternitas*

Le terme *aeternitas* est la première traduction d'οὐσία qui apparaît dans le *Timée* cicéronien, en 29c3. Placée plutôt au début du texte de Cicéron, qui commence en 27d6, cette occurrence fait partie du προοίμιον, ou « prélude », de l'intervention de Timée. Il pose les principes qui vont présider à son récit

22. Il s'agit ici des occurrences d'οὐσία dans la partie du *Timée* traduite par Cicéron que nous avons aujourd'hui. Le terme οὐσία est utilisé par Platon également en 20a2 ; 37e5 et 52c4.

23. *TLFi* : Trésor de la langue Française informatisé, <http://www.atilf.fr/tlfi>, ATILF - CNRS & Université de Lorraine, *s.v.* sème.

24. Ce travail s'inscrit dans le cadre d'une thèse de doctorat en préparation sous le titre : « Le *Timée* cicéronien : traductions et commentaire », menée sous la direction de mesdames Anne Balansard et Sabine Luciani, que je tiens à vivement remercier toutes les deux pour leurs relectures attentives et stimulantes de ce texte.

sur la naissance du monde, à partir de la célèbre distinction entre τὸ ὄν, ce qui est, et τὸ γινόμενον, ce qui naît. Le premier relève de l'intelligible et le second de l'opinion : il est sensible. Le monde fait partie de la seconde catégorie et a donc eu naissance. C'est un démiurge qui en est à l'origine, et qui l'a créé à partir d'un modèle. Timée distingue, de la même façon, deux types de modèles, le modèle « qui se tient identique et semblable » et le modèle « qui a eu naissance »²⁵ et déduit, du fait de la beauté du monde et de la bonté du démiurge, que le modèle utilisé est le premier, qui est « saisissable par la raison et l'intelligence et qui se tient identique »²⁶. Le monde est donc la copie de son modèle et ce rapport entre la copie et le modèle est le même que celui qu'entretient un discours avec ce sur quoi il porte – Timée considère que les discours leur sont « apparentés » (συγγενεῖς). Cela lui permet de faire alors une distinction entre deux types de discours : ceux qui portent sur ce qui est « stable » sont des discours stables et irréfutables, mais ceux qui portent sur ce qui en est une copie sont εἰκότας, probables. C'est la véracité de chacun des types de discours qui est en jeu ici.

C'est à la suite de ce passage clé des principes de l'ontologie platonicienne, qu'intervient l'occurrence d'οὐσία que Cicéron traduira par *aeternitas*.

Ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια²⁷.

Ce que l'essence est au devenir, la vérité l'est à la croyance.

Quantum enim ad id, quod ortum est, aeternitas ualet, tantum ad fidem ueritas.

En effet, ce que l'éternité est à ce qui est né, la vérité l'est à la croyance.

Le mot οὐσία est ici clairement opposé à γένεσις, dans une structure analogique qui assimile οὐσία à ἀλήθεια et γένεσις à πίστις. Cette dichotomie, que l'on retrouve ailleurs chez Platon²⁸, oppose ce qui relève de l'ontologie, c'est-à-dire les formes, et ce qui relève du sensible, c'est-à-dire ce qui naît et meurt. C'est cela qui fait dire à Pieter D'Hoine que le terme οὐσία ici peut être traduit par « être véritable » et correspond à « l'ensemble des idées comme niveau ontologique des réalités éternelles et immuables »²⁹. Cette analogie rappelle la distinction, qui ouvre le texte cicéronien, entre ce qui est et ce qui naît, en 27d6-28a1.

La traduction cicéronienne en 27d6-28a1 : l'οὐσία est-elle éternelle ?

Avant d'étudier plus directement le choix d'*aeternitas* comme traduction d'οὐσία en 29c3, il nous faut faire un détour par le début du texte du *Timée* traduit par Cicéron. Le texte latin est le suivant :

25. Cf. Platon, *Ti.* 29a1 : πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὁσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός.

26. *Ibid.*, 29a : τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον.

27. Platon, *Ti.* 29c3.

28. Platon, *Resp.* 534a3-4.

29. D'Hoine 2008, p. 178.

*Quid est quod semper sit neque ullum habeat ortum, et quod gignatur nec umquam sit*³⁰ ?

Qu'est-ce que ce qui est toujours sans avoir aucune naissance, et qu'est-ce que ce qui naît sans être jamais ?

Pourtant, le texte de Platon, tel qu'il est édité par Burnet³¹, ne correspond pas tout à fait à la traduction de Cicéron :

Τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε³²;

Qu'est-ce que ce qui est toujours, sans avoir de naissance, et qu'est-ce que ce qui naît toujours, sans être jamais ?

Ce passage grec pose quelques problèmes d'édition, en particulier à propos du second adverbe ἀεί, au sein du long participe substantivé τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε et Cicéron ne le traduit pas. Si l'on se réfère à l'édition de Burnet, il serait dans deux manuscrits seulement : les manuscrits A³³, le plus ancien manuscrit du *Timée*, datant du IX^e siècle, et P³⁴, datant du XI^e siècle ; et chez Eusèbe. Parmi les commentateurs grecs, Proclus et Simplicius ne mentionnent pas ce second ἀεί quand ils citent cet extrait. John Whittaker s'est plus particulièrement penché sur la tradition manuscrite de cet extrait du texte de Platon et considère que le second ἀεί est un ajout datant de l'Antiquité tardive³⁵. Cet adverbe n'est en réalité pas présent dans le manuscrit P et il est surmonté de points dans le manuscrit A. Ces observations rejoignent celles de G. Jonkers³⁶, qui mentionne également la présence de ces points dans le manuscrit C (modifié d'après A³⁷). Le texte que Cicéron traduit ne porte donc vraisemblablement pas cet adverbe – ce qui justifie qu'il ne le traduise pas.

Le texte que Cicéron traduit est donc le suivant : τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε ; (« Qu'est-ce que ce qui est toujours, sans avoir de naissance, et qu'est-ce que ce qui naît, sans être jamais ? »). Chaque long participe substantivé est traduit par une relative déterminative en latin : τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον devient *quod semper sit neque ullum habeat ortum* et τὸ γιγνόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε devient *quod gignatur nec umquam sit*.

30. Cicéron, *Tim.* II, 3.

31. Burnet 1962.

32. Platon, *Ti.* 27d6-28a1.

33. France, Paris, Bibliothèque Nationale de France (BNF), Par. Gr. 1807, f. 118 verso. Version numérisée en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8419248n/f246.item>.

34. Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana (BAV), Pal. Gr. 173, f. 127 verso. Version numérisée disponible en ligne : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Pal.gr.173.

35. Whittaker 1969 ; Whittaker 1973.

36. Jonkers 2017, p. 29, n. 17 et p. 134. On peut se référer à cet ouvrage pour avoir accès au stemma des manuscrits du *Timée*.

37. *Ibid.* p. 141.

On retrouve dans cette question posée par Timée au début de son discours – et au tout début de la partie traduite par Cicéron, donc – la distinction entre les concepts d'« être » et de « devenir », notamment à travers l'usage des verbes *esse* et *gigni*. Cicéron oppose ainsi deux relatives déterminatives au subjonctif : *quod semper sit neque ullum habeat ortum* et *quod gignatur nec umquam sit*. On remarque dans cette question une imbrication de parallélismes, tirés du texte grec : l'opposition entre l'οὐσία, définie comme τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον et la γένεσις, définie comme τὸ γιγνόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε, et au sein de chaque groupe, l'opposition entre ce qu'*est* l'οὐσία puis la γένεσις, et ce qu'elle *n'est pas*.

Texte de Platon	Texte de Cicéron
Τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον,	<i>Quid est quod semper sit <u>neque ullum</u> habeat ortum,</i>
καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν (ἀεί), ὄν δὲ οὐδέποτε ;	<i>et quod gignatur <u>nec umquam</u> sit ?</i>

Au sein de ce jeu de symétrie, à l'adverbe ἀεί répond l'adverbe οὐδέποτε, toujours associé au participe présent du verbe être. Le rapport à l'éternité est l'une des deux caractéristiques qui permettent de définir les deux objets en question. L'essence est *toujours* quand le devenir n'est *jamais*.

On voit ainsi que le fait d'être « toujours » est une caractéristique de l'οὐσία, que l'on retrouve explicitement plus loin dans le texte de Platon (mais nous n'avons malheureusement pas la traduction cicéronienne du passage) :

Ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὲ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίων οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. Λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι³⁸.

Car toutes ces choses, ce sont des parties du temps, et « était » et « sera » sont des espèces engendrées du temps, que nous n'avons pas conscience de rapporter à tort à l'οὐσία éternelle. Nous disons en effet qu'elle « était », « est » et « sera », alors que seul « est » lui convient, à dire la vérité, mais « était » et « sera », il faut le dire de la naissance qui avance dans le temps.

En utilisant cette fois non pas l'adverbe ἀεί mais l'adjectif αἰδιος, le caractère éternel est associé spécifiquement à l'οὐσία, quand la γένεσις, elle, est soumise à l'avancée du temps (ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν). C'est parce que l'οὐσία ne connaît que le présent et aucun autre temps grammatical que Timée la qualifie d'αἰδιος. L'éternité qu'il désigne ainsi a été largement

38. Platon, *Ti.* 37e3-38a2.

commentée et a divisé les commentateurs entre ceux qui considèrent que le terme αἰών correspond à une durée illimitée et ceux qui conçoivent l'αἰών comme un présent atemporel³⁹.

Ces deux extraits du texte de Platon mettent en lumière une définition d'οὐσία par son rapport à l'éternité. Étant l'antithèse de la γένεσις, qui naît et n'est jamais, elle est « ce qui est toujours sans avoir aucune naissance », c'est-à-dire une essence éternelle. Le caractère éternel, qui renvoie à l'absence de devenir, est l'un des sèmes, soit une unité minimale de signification, qui constitue la définition d'οὐσία. Cette observation explique en partie la traduction de Cicéron, mais il nous faut interroger le sens précis de ce terme latin pour l'Arpinate.

Quel sens pour l'*aeternitas* cicéronienne ?

Le terme *aeternitas* apparaît pour la première fois dans le *De Inventione* de Cicéron⁴⁰ et a, lui aussi, longtemps été considéré comme un néologisme cicéronien⁴¹. Une étude de Sabine Luciani⁴² permet de remettre en perspective cette affirmation : s'il est vrai que Cicéron semble être le seul de son époque à utiliser le terme *aeternitas*, il n'utilise cependant pas les précautions qui entourent pourtant habituellement ses néologismes dans ses écrits. Il est donc difficile d'attribuer cette création lexicale à Cicéron. Il n'en reste pas moins que l'Arpinate donne une place importante à ce mot, notamment dans sa traduction du *Timée*, et semble être le premier à le faire. Par conséquent, il nous faut interroger le rapport sémantique qu'entretient l'*aeternitas* cicéronienne avec la conception du temps et de l'éternité dans le texte platonicien.

Lorsque Cicéron traduit οὐσία par *aeternitas* en 29c3, on peut remarquer plusieurs éléments stylistiques à l'œuvre. En utilisant *aeternitas*, Cicéron choisit un substantif terminé par le suffixe *-tas*, propre à l'expression de l'abs-trait⁴³. Jean Daude considère en effet, à partir de l'usage et de l'évolution des substantifs abstraits en latin, que le suffixe *-tas* est celui qui permet le plus haut degré d'abstraction : il exprime à la fois une totale désactualisation et l'expression de la « notion pure », ce qui fait des termes en *-tas* des substantifs propres à exprimer la qualité, désignant « la notion de... » ou « l'idée de... ». Au contraire, pour traduire le substantif γένεσις, Cicéron choisit une relative, *quod ortum est*. Sa traduction de γένεσις, comme celle d'οὐσία, n'est pas fixe dans sa traduction du *Timée*, et l'on trouve parfois en latin un subs-

39. Sur les difficultés d'interprétation de ce passage, et de la question du temps dans la cosmologie platonicienne, nous nous permettons de renvoyer à Sorabji 1986, qui souligne l'ambiguïté du texte platonicien.

40. Cicéron, *Inu.* I, 39 (éd. Achard).

41. C'est ce qu'affirment Ernout, Meillet & André 1994, s.v. *aeuum*.

42. Luciani 2006, particulièrement p. 9-11.

43. Cf. Daude 2002, p. 225-305.

tantif, comme *origo*⁴⁴, qui détient lui aussi un fort degré d'abstraction⁴⁵. L'opposition, aussi nette, entre la nature de chacune des deux expressions permet de mettre en valeur le caractère abstrait d'*aeternitas*.

Pour mieux appréhender le sens et le statut que peut avoir ici ce terme, il faut étendre notre recherche à un champ plus large, afin de retracer l'histoire de l'*aeternitas* dans le corpus philosophique cicéronien, avant de revenir à la traduction du texte de Platon. Nous avons jusqu'ici considéré comme évident le passage de l'adverbe ἀεί (27d6-28a1), traduit d'ailleurs par *semper* chez Cicéron, au substantif *aeternitas*. Mais d'après Varron, il existe un équivalent latin clair de l'αἰών grec, lui-même dérivé de l'adverbe ἀεί, qui serait *aeuum* :

*Aeuum, ab aetate omnium annorum ; hinc aeuiternum, quod factum est aeternum ; quod Graeci αἰῶνα, id ait Chryippus esse <à> ε <ι> ὄν*⁴⁶.

L'éternité provient de la durée de toutes les années ; de là *aeuiternus*, qui est devenu *aeternus* ; les Grecs l'appellent αἰών, Chrysippe dit que c'est ἀεὶ ὄν.

Varron fait ici remonter l'étymologie du terme *aeuum* à l'adverbe grec ἀεὶ⁴⁷ et donne une définition d'*aeuum* parfaitement compatible avec l'éternité qui est associée à l'expression τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον et à l'οὐσία du passage 29c3. Cicéron n'emploie pourtant ce terme que très rarement. S. Luciani propose deux éléments d'explication⁴⁸ : d'abord, parce que l'Arpinate veut, dans le cadre de ses dialogues philosophiques, éviter les connotations archaïques et poétiques que détient *aeuum*. Ensuite, parce que sa prose aspire à l'abstraction, il préfère un terme en *-tas*. Cependant, le terme *aetas*, cité également par Varron, qui pourrait détenir le degré d'abstraction recherché par Cicéron n'est pas retenu non plus. On peut expliquer ce choix par les différences de sens entre *aetas* et *aeternitas*, qui ont été étudiées par Marie-Ange Julia. À partir des liens étymologiques et sémantiques entre le grec αἰών et le latin *aetas*, elle propose de dépasser la distinction entre temps fini et temps infini grâce à une analyse des différentes cosmologies grecques, romaines, mais aussi mésopotamiennes ou égyptiennes, pour opposer finalement une distinction entre l'éternité comme « présent sempiternel » et le

44. Voir par exemple, Cicéron, *Tim.* II, 3-4 : *nullius enim rei causa remota reperiri origo potest* (« car si l'on omet sa cause, on ne peut trouver l'origine de quoi que ce soit ») pour Platon, *Ti.* 28a5-6 : παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν (« car il est impossible pour toute chose d'avoir une naissance sans cause »).

45. Le terme *origo* n'a pas pour référent une « réalité qui s'inscrit dans le cadre de l'espace et du temps » (Daude 2002, p. 225) mais plutôt un concept, et rentre donc dans la catégorie des substantifs abstraits.

46. Varron, L. VI, 11 (Trad. Flobert).

47. Cette étymologie ne correspond pas à celle que proposent les linguistes aujourd'hui, mais c'est la croyance et l'usage qui en est fait par les Anciens qui nous paraissent ici déterminants. Pour une étude récente de l'étymologie d'αἰών, voir Julia 2017.

48. Luciani 2006.

temps de la vie humaine, qui apparaît comme un « temps intermédiaire ». Ainsi, selon elle, *aetas*, bien que provenant de la même racine indo-européenne que αἰών, « a tendu davantage vers le temps humain que αἰών », ce qui explique le besoin de recourir à *aeternitas*, qui « correspond davantage au temps éternel que désigne αἰών⁴⁹ ».

Le mot latin recouvre cependant plusieurs acceptions chez Cicéron. Dans une perspective éthique, par exemple, S. Luciani remarque qu'il emploie l'expression *aeternitas animorum* dans le cadre de son exposé de la *memoria*, en partie tirée de l'ἀνάμνησις platonicienne. Mais il se place à une certaine distance de la doctrine platonicienne, ce qui, du même coup, crée des divergences avec l'αἰών platonicien du *Timée*⁵⁰. C'est donc sur le texte du *Timée* qu'il faut nous pencher.

Les autres occurrences d'*aeternitas*

Face à la complexité sémantique du terme *aeternitas* chez Cicéron, on peut remarquer, dans la traduction d'οὐσία par *aeternitas*, un déplacement de l'ontologie à la temporalité qui, en plus, renverrait à une éternité qui ne correspond pas nécessairement à l'αἰών du *Timée*. Il nous faut alors poser deux questions : le terme *aeternitas*, dans le contexte de la traduction du *Timée*, peut-il renvoyer à un « présent sempiternel » ? Le terme *aeternitas* revêt-il ici un sens « ontologique » ? En d'autres termes, Cicéron réduit-il l'οὐσία à son caractère éternel ou bien essaye-t-il, par ses choix de traduction, de rapprocher *aeternitas* d'un sens ontologique ? Notre hypothèse est que l'*aeternitas* du *Timée* cicéronien correspond à la traduction du grec τὸ ὄν αἰεὶ γένεσθαι δὲ οὐκ ἔχον, « ce qui est toujours sans avoir de naissance » : Cicéron procède ici à un travail de conceptualisation à travers une traduction de la définition d'οὐσία donnée en 27d6-28a1.

Pour cela, nous proposons de nous pencher sur les autres occurrences d'*aeternitas* dans la traduction cicéronienne du *Timée*. Cicéron utilise le terme *aeternitas* à quatre autres reprises : deux fois pour traduire l'adjectif substantivé τὸ αἰδίων, qui se rapporte, en contexte, au modèle suivi par le démiurge pour fabriquer le monde⁵¹ ; une fois pour traduire l'expression κατὰ ταῦτ' ἔχον, qui renvoie à l'une des caractéristiques des formes intelligibles⁵² ; une dernière fois pour traduire le groupe nominal ἡ διαίωνα φύσις⁵³. Trois de ces quatre occurrences se trouvent dans le même passage :

Εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίων ἔβλεπεν· εἰ δὲ ὁ μηδ' εἰπεῖν τι θέμις, πρὸς γεγονός. Παντὶ δὴ σαφές ὅτι

49. Julia 2017, p. 20-21.

50. Luciani 2010, p. 211 notamment.

51. Cf. Platon, *Ti.* 29a2 et 29a5 ; Cicéron, *Tim.* II, 6 et II, 7.

52. Cf. Platon, *Ti.* 29a7 ; Cicéron, *Tim.* II, 7.

53. Cf. Platon, *Ti.*, 39e1-2 ; Cicéron, *Tim.*, IX, 34.

πρὸς τὸ αἰδιον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγνότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. Οὕτω δὴ γεγεννημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτ' ἔχον δεδημιούργηται⁵⁴.

Or, si notre monde est beau et si l'artisan est bon, il est évident qu'il portait son regard sur ce qui est éternel ; sinon – ce qu'il n'est même pas permis à quiconque de dire – sur ce qui a eu naissance. Il est clair pour tous que c'est sur ce qui est éternel, car l'un est la plus belle des choses engendrées, et l'autre la meilleure des causes. Ayant eu ainsi naissance, il a été ouvert sur ce qui est saisissable par la raison et l'intelligence et ce qui se tient identique.

Atqui si pulcher est hic mundus et si probus eius artifex, profecto speciem aeternitatis imitari maluit ; sin secus, quod ne dictu quidem fas est, (7) generatum exemplum est pro aeterno secutus. Non igitur dubium quin aeternitatem maluerit exsequi, quandoquidem neque mundo quicquam pulchrius neque eius aedificatore praestantius. Sic ergo generatus ad id est effectus quod ratione sapientiaque comprehenditur atque aeternitate immutabili continetur⁵⁵.

Or si notre monde est beau, et si son artisan est bon, il a assurément préféré imiter la forme de l'éternité ; sinon – ce qu'il n'est même pas permis de dire – il a suivi le modèle engendré plutôt que l'éternel. Il ne fait pas de doute qu'il a préféré suivre l'éternité, puisque rien n'est plus beau que notre monde et personne n'est meilleur que son constructeur. Ainsi engendré donc, il a été réalisé selon ce qui est saisi par la raison et l'intelligence et selon ce qui se tient dans une éternité immuable.

Ce passage souligne le lien entre le terme *aeternitas* et la doctrine des formes intelligibles, qui sont notamment caractérisées, chez Platon, par leur stabilité. Notons d'abord que les trois occurrences d'*aeternitas* de ce passage correspondent à des façons de nommer le modèle éternel que le démiurge a suivi pour former le monde, plutôt que le modèle engendré (γεγονός). Ce modèle, éternel, est aussi intelligible, puisque « saisissable par la raison et l'intelligence ».

Dans le premier cas, *speciem aeternitatis*, l'usage de *species* peut paraître étonnant. Analysé par C. Auvray-Assayas, le terme *species* correspond, chez Cicéron, à la traduction de εἶδος-ἰδέα. Plus précisément, l'auteure montre que Cicéron, dans sa traduction du *Timée*, « emploie *species* dans les cas où il faut rendre ce qui est saisissable par la seule intellection⁵⁶ ». Nous avons, pour cette raison, proposé comme traduction « la forme de l'éternité », afin de mettre en valeur le rapport que souligne Cicéron par cette traduction entre l'*aeternitas* et les formes intelligibles.

Dans le second cas, le substantif *aeternitas* traduit seul la même expression grecque, τὸ αἰδιον. Pour C. Auvray-Assayas, « en donnant à *species*, comme déterminant (génitif), le substantif *aeternitas*, Cicéron fait valoir

54. Platon, *Ti.* 29a.

55. Cicéron, *Tim.* II, 6-7.

56. Auvray-Assayas 1999, p. 8.

le rôle de *species* dans le processus d'intellection de réalités non sensibles ». Ajoutons à cela que l'usage répété du terme *aeternitas* dans ce passage crée un effet de contamination : la seconde occurrence d'*aeternitas*, associée aux deux autres, doit être comprise de la même façon que *speciem aeternitatis*, c'est-à-dire comme une façon de renvoyer aux formes intelligibles.

Enfin, la troisième occurrence de notre passage concerne l'expression *κατὰ ταῦτὰ ἔχον*, qui est traduite par *aeternitate immutabili continetur*. Alors que le grec, que l'on traduit par « qui se tient identique », exprime l'absence de changement, le latin passe par le terme *aeternitas*. L'adjectif *immutabilis*, qui exprime déjà l'impossibilité de changement, est associé à *aeternitas* : le groupe nominal, presque pléonastique, renvoie, une fois encore, au modèle intelligible du monde. Il est intéressant de noter que *κατὰ ταῦτὰ ἔχον* est ici rendu par une expression latine qui mentionne le terme *aeternitas*, alors que Cicéron utilise régulièrement dans sa traduction du *Timée* la relative *quod semper idem est* ou une expression similaire à partir du pronom *idem*, parfois associé à *semper*⁵⁷. Ici encore, on observe ce même phénomène de contamination : *aeternitas* renvoie aux formes intelligibles, et particulièrement à l'une de leurs caractéristiques, qui est l'immutabilité. Plus qu'une association conceptuelle précise et systématique entre l'immutabilité exprimée par le texte grec et le terme latin *aeternitas*, c'est un effet stylistique que l'on décèle dans cet extrait. Après avoir traduit une première fois οὐσία par *aeternitas*, l'Arpinate tisse des liens sémantiques en latin entre *aeternitas* et modèle intelligible du monde et donc formes intelligibles.

La quatrième et dernière occurrence d'*aeternitas* dans le texte de Cicéron sert d'ailleurs à traduire le groupe nominal ἡ διαωνία φύσις (« la nature éternelle ») en 39e. En effet, en parlant de la construction et du rôle des planètes, Timée conclut ainsi :

Κατὰ ταῦτα δὴ καὶ τούτων ἕνεκα ἐγενήθη τῶν ἄστρον ὅσα δι' οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχεν τροπὰς, ἵνα τόδε ὡς ὁμοίωτατον ἦ τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζῳῳ πρὸς τὴν τῆς διαωνίας μίμησιν φύσεως⁵⁸.

De cette manière et pour ces raisons ont été engendrés tous ceux des astres qui, se déplaçant à travers le ciel, ont des rétrogradations : afin que [notre monde] soit le plus semblable possible au vivant complet et intelligible, pour ce qui est d'imiter la nature éternelle.

57. Dans la traduction cicéronienne, en sus de cet exemple, on peut lire *quae semper eadem est/sunt* à deux reprises (*Tim.* II, 4 ; VIII, 28) ; *quod unum et idem semper est* (*Tim.* II, 3) ; *quod semper unum idem et sui simile* (*Tim.* II, 6) et *quae semper unius modi suiue similis* (*Tim.* VI, 21), pour traduire le grec τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον (*Ti.* 28a), ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν (*Ti.* 28a), τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὁσαύτως ἔχον (*Ti.* 29a), ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης (*Ti.* 35a), τὸ ταυτόν (*Ti.* 37b).

58. Platon, *Ti.* 39d7-e2.

*Has igitur ob causas nata astra sunt, quae per caelum penetrantia solstitiali se et brumali revocatione converterent, ut hoc omne animal, quod uidemus, esset illi animali, quod sentimus, ad aeternitatis imitationem simillimum*⁵⁹.

C'est donc pour ces raisons que naquirent les astres qui, s'enfonçant à travers le ciel, se tournent selon la rétrogradation du solstice d'été et de celui d'hiver, pour que cet être vivant dans son ensemble que nous voyons soit tout à fait semblable à cet être vivant-là que nous pensons pour imiter l'éternité.

Dans cet extrait, Cicéron explicite l'opposition entre la copie (notre monde) et son modèle en ajoutant deux relatives à chaque élément : à *quod uidemus* répond *quod sentimus*, plaçant ainsi nettement le premier au rang des choses sensibles et le second au rang des formes intelligibles. En revanche, l'expression *ad aeternitatis imitationem* rend le grec πρὸς τὴν τῆς διαιώνιας μίμησιν φύσεως. Φύσις et οὐσία peuvent être synonymes chez Platon, ce que Cicéron a remarqué puisqu'ailleurs, dans les *Tusculanes*⁶⁰, il choisit, pour traduire οὐσία dans l'expression « οὐσίαν ψυχῆς », d'utiliser « *naturam* ». Dans le *Timée*, l'association de l'adjectif διαιώνιος à φύσις le pousse à traduire par *aeternitas*, qui correspond à οὐσία quand elle signifie principalement « ce qui est toujours » et qu'elle permet de nommer le modèle intelligible du monde. En utilisant ainsi le terme *aeternitas*, l'Arpinate opère une forme de brouillage entre le sens d'éternité et le sens de « modèle intelligible ».

En d'autres termes, *aeternitas*, dans le *Timée*, prend le sens du premier participe substantivé de 27d6-28a1, τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον. En utilisant comme définition d'οὐσία l'antithèse de la γένεσις, Cicéron la désigne par l'absence de changement, qu'il exprime par le mot « éternité ». Cette absence de changement permet également de nommer l'une des caractéristiques des formes intelligibles et le modèle éternel du monde, dans toutes les autres occurrences d'*aeternitas*. Cicéron, en traduisant οὐσία par *aeternitas*, fait du sème de l'éternité, contenu dans le concept platonicien, la caractéristique prépondérante (alors qu'elle n'est qu'une parmi d'autres en grec) du mot οὐσία. En effet, dans le « prélude » de *Timée*, l'opposition, qui ouvre la partie traduite par Cicéron, entre ce qui est *toujours* et ce qui naît, entre l'οὐσία et la γένεσις, est cruciale et systématique. Le sème « éternité » devient pour Cicéron une caractéristique discriminante⁶¹ de l'οὐσία et il

59. Cicéron, *Tim.* IX, 34.

60. Cicéron, *Tusc.* I, 54 (éd. Fohlen). Il traduit dans ce passage des *Tusculanes* un extrait du *Phédre*, 245e.

61. Cette méthode pour définir quelque chose est explicitée dans Cicéron, *Top.* 29 : *Sic igitur ueteres praecipunt. Cum sumpseris ea quae sunt ei rei quam definire uelis cum aliis communia, usque eo persequi dum proprium efficiatur quod nullam in aliam rem transferri possit.* (« Voici à ce propos [*i.e.* la méthode pour définir quelque chose, ou *definitionis modus*] ce que recommandent les anciens maîtres : énoncer d'abord les caractères que la chose à définir présente en commun avec d'autres ; ensuite poursuivre l'analyse jusqu'à ce qu'on arrive à un caractère particulier qu'on ne peut retrouver nulle part ailleurs. » Trad. Borneque).

choisit de la traduire par *aeternitas*. Finalement, loin du « faux sens caractérisé⁶² », *aeternitas* est un mot pour lequel Cicéron crée un sens nouveau, que l'on pourrait gloser par « ce qui est éternel », « ce qui ne change jamais » et renvoie ainsi bien à ce « présent sempiternel » qu'est l'αἰών platonicien. Fort de ce sens particulier, le terme *aeternitas* est aussi utilisé pour renvoyer au modèle intelligible puisque cette éternité en est aussi une caractéristique.

Οὐσία et *materia*

Passons à l'analyse de la seconde traduction latine d'οὐσία : *materia*. Alors qu'*aeternitas* était utilisé dans le « prélude » du discours de Timée, qui vise, on l'a vu, à poser les principes ontologiques de sa physique, le terme *materia* est utilisé dans un autre type de discours : le « récit probable » de la fabrication du monde par un démiurge, récit placé sous le signe de la métaphore filée. Selon Timée, le démiurge, ce dieu créateur, fabrique le corps du monde à partir du feu, de l'eau, de la terre et de l'air (31b-32c). Il façonne ensuite son âme, placée au centre du monde mais enveloppant tout son corps. Cette fabrication se fait sous la forme d'un mélange liquide entre le même, l'autre et l'οὐσία.

L'οὐσία fait ainsi partie des ingrédients de la composition, très imagée, de l'âme du monde. Utilisée comme ingrédient, l'οὐσία est alors teintée d'une connotation plus concrète : cette réalité abstraite est ici imaginée comme un liquide versé dans un cratère, grand vase qui servait à mêler le vin et l'eau. Cela n'enlève pas à l'οὐσία son sens philosophique, mais on peut différencier, en suivant l'analyse de P. D'Hoine, l'οὐσία de l'âme du monde de l'οὐσία que l'on a étudiée en 29c3. La première désignerait plus particulièrement « l'existence "substantielle" au sens général, qui se présente à trois niveaux différents et à laquelle tous les êtres particuliers ont part »⁶³. Le mélange de l'âme du monde comporte en effet plusieurs « sortes » (εἶδος) d'οὐσία, toutes associées à un niveau ontologique différent : il y a une οὐσία divisible, une οὐσία indivisible, et à partir du mélange des deux, une οὐσία intermédiaire. Cette dernière est mélangée à l'autre intermédiaire et au même intermédiaire, tous deux obtenus de la même façon, afin de constituer l'âme du monde. La présence de ces différents ingrédients expliquera ensuite le rôle épistémologique de l'âme (37a-c) : l'âme appréhendera le sensible par des opinions et des croyances (δόξαι καὶ πίστεις) et l'intelligible par l'intellection et la science (νοῦς ἐπιστήμη τε).

C'est dans ce contexte qu'intervient la traduction latine par le mot *materia*, qui semble, *a priori*, loin de pouvoir prendre un sens ontologique. Si l'on suit le dictionnaire étymologique d'Ernout et Meillet, on trouve, à l'en-

62. Lemoine 1998, p. 78.

63. D'Hoine 2008, p. 182.

trée *materies*, *ei* et *materia*, *ae*⁶⁴ : « terme de la langue rustique, proprement “substance dont est faite la *mater*”, c’est-à-dire le tronc de l’arbre considéré en tant que producteur de rejets. [...] Comme c’est cette partie de l’arbre qui fournit le bois de charpente, *materies* en est ainsi arrivé à prendre, dans la langue des charpentiers, le sens de “bois”, et spécialement « bois de construction »⁶⁵. C’est donc d’abord un sens particulièrement concret que véhicule *materia*. Il revêt également un sens abstrait, présent dans la langue philosophique : *materia* correspond alors à ce dont sont faites les *res naturalia*, selon différentes doctrines philosophiques. Quel aspect de ce mot latin peut donc correspondre à l’οὐσία de l’âme du monde ?

Le mélange de l’âme du monde : texte grec et traduction cicéronienne

Le texte grec et sa traduction par Cicéron sont les suivants :

Τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμοφῶν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως [αὐτῆς] καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμερούς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὐσαν εἰς ταῦτὸν συναρμόττων βία. Μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἑκάστην δὲ ἕκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην⁶⁶.

De l’essence indivisible et qui est toujours la même et de celle, au contraire divisible, qui naît dans les corps, à partir de ces deux-là, il mélangea au milieu une troisième sorte d’essence, de la nature du Même et de celle de l’Autre, et de la même façon il la constitua au milieu de ce qui est indivisé parmi ces choses et de ce qui est divisible dans les corps. Ayant pris ces trois êtres, il les mélangea tous ensemble, en une seule forme, ajustant de force la nature de l’Autre, difficile à mélanger, au Même. Les mêlant à l’essence et ayant fait un [mélange] à partir des trois, il distribua à nouveau tout cela en autant de parts qu’il convenait, chacune ayant été mêlée au Même, à l’Autre et à l’essence.

*Ex ea materia quae indiuidua est et quae semper unius modi suiue similis et ex ea quae in corporibus diuidua gignitur tertium materiae genus ex duobus in medium admiscuit, quod esset eiusdem naturae et quod alterius, idque interiecit inter indiuiduum atque id quod diuiduum esset in corpore ; ea cum tria sumpsisset in unam speciem temperavit, naturamque illam quam alterius diximus ui cum eadem coniunxit fugientem et eius copulationis alienam ; quae permiscens cum materia cum ex tribus effecisset unum, id ipsum in ea quae decuit membra partitus est. Iam partis singulas ex eodem et ex altero et ex materia temperavit*⁶⁷.

64. Les deux substantifs apparaissent comme des dérivés d’une même notion et sont plus ou moins interchangeables. Ils correspondent en effet à une seule et même entrée dans les dictionnaires.

65. Ernout, Meillet & André 1994, s.v. *materies*.

66. Platon, *Ti.* 35a1-b3.

67. Cicéron, *Tim.* VII, 21-22.

À partir de cette matière qui est indivisible, toujours semblable à elle-même et d'une même espèce et de celle, divisible, qui naît dans les corps, il mélangea au milieu à partir des deux une troisième sorte de matière, de telle sorte qu'elle fût de la nature du même et de celle de l'autre, et il la plaça entre l'indivisible et ce qui est divisible dans les corps. Après qu'il eut pris ces trois sortes de matières, il les combina en une seule forme, et cette nature que nous disons « de l'autre », fuyante et étrangère à cet assemblage, il la lia par la force avec le même. Et, mélangeant ces choses avec cette matière, après qu'il eut fait une chose à partir de trois, il partagea cela même en autant de membres qu'il convenait. Il combina alors chaque partie à partir du même, de l'autre et de la matière.

Dans ce texte particulièrement difficile, c'est la métaphore du mélange, et plus précisément la métaphore métallurgique, que l'on remarque en premier lieu. Au niveau du vocabulaire, on trouve dans le passage grec des verbes particulièrement significatifs de cette image. On remarque d'abord une utilisation répétée de verbes préfixés par *συν*, qui renvoient à l'idée d'union. Parmi eux, *συγκεράννυμι*, employé à deux reprises, est un composé de *κεράννυμι*, qui renvoie à la fois au mélange de vins et de métaux⁶⁸. On peut, étymologiquement, le rapprocher du mot *κρατήρ*, qui désigne une coupe dans laquelle on mélange l'eau et le vin mais qui peut aussi désigner un creuset où l'on fait fondre des métaux⁶⁹. On apprend, plus loin dans le texte, que c'est dans un cratère que le démiurge fait son mélange pour constituer l'âme du monde⁷⁰. L'image du mélange liquide est également suggérée par le verbe *μίγνυμι*, mêler, et l'adjectif *δύσμεικτος*, qui provient de la même racine étymologique. La métaphore de la constitution de l'âme du monde comme travail métallurgique, associant fonte, alliage, forge et assemblage, a été étudiée plus longuement par Luc Brisson, qui montre que les activités du démiurge l'assimilent métaphoriquement à un artisan par anthropomorphisme et polymorphisme⁷¹. Cet aspect métaphorique du texte rend le récit de la composition de l'âme du monde concret et « plastique⁷² ».

Dans le texte latin, chaque occurrence d'*οὐσία* dans ce passage difficile est traduite par *materia*. Plus loin dans le texte (37a2-b1), Cicéron fera le même choix. Il s'attache également à transposer la métaphore métallurgique. Pour traduire les verbes signifiant le mélange, Cicéron utilise *admiscere*, *temperare*, *permiscere*. Les deux composés de *miscere* renvoient directement à l'idée de

68. *LSJ*, s.v. *κεράννυμι*.

69. Sur l'analyse du cratère comme creuset, voir Brisson 1994, p. 37.

70. Platon, *Ti*. 41d4-5 : Ταῦτ' εἶπε, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατήρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισηεν [...] (« Il dit ces mots et, [se penchant] à nouveau sur le premier cratère, dans lequel il avait mêlé et mélangé l'âme du tout [...] »).

71. Brisson 1994, p. 36-39 en particulier. Notons que L. Brisson insiste cependant sur le fait que la métaphore ne doit pas faire oublier que le démiurge ne doit pas être considéré « comme un individu mais une fonction ». *Ibid.* p. 32.

72. D'Hoine 2008, p. 182.

mélange et peuvent être rapprochés étymologiquement du verbe μίγνυμι⁷³. *Temperare* correspond au grec κεράννυμι et peut renvoyer à un mélange fait de vin ou de métaux⁷⁴. Plus loin, il utilisera, pour parler du mélange de l'âme humaine, le verbe *fundere*, qui renvoie à la fonte des métaux⁷⁵ et traduira κρατήρ par *temperatio*. Si le terme *temperatio* ne renvoie pas directement à la coupe grecque, mais plutôt à un mélange équilibré, il est un dérivé de *temperare* de la même façon que κρατήρ est un dérivé de κεράννυμι. Dans sa traduction, Cicéron prête une attention particulière aux jeux étymologiques qui suggèrent la métaphore, sinon métallurgique, au moins d'un mélange liquide. La métaphore, si « plastique », est intégrée dans la traduction latine et semble influencer sur le choix de traduire οὐσία par *materia*. Il nous reste à analyser le sens que Cicéron donne à ce terme.

Quel sens pour materia chez Cicéron ?

Dans la langue philosophique, *materia* peut renvoyer à l'ἀρχή des physiciens ioniens, aux atomes dans la doctrine épicurienne, à la χώρα platonicienne chez les Académiciens, ou encore à l'ὕλη des péripatéticiens et des stoïciens – et tous ces sens sont utilisés par Cicéron⁷⁶. Selon les écoles, *materia* prend un sens différent et ne renvoie pas aux mêmes conceptions de la matière. Ce substantif latin apparaît comme un terme générique pour exprimer la matière, quelle que soit sa conception philosophique. *Materia* a longtemps été considéré comme la traduction d'ὕλη, qui aurait été introduite par Lucrèce dans un cadre philosophique et par Cicéron dans un cadre rhétorique. Les travaux d'Ermanno Malaspina ont cependant montré que ce terme a fait partie du lexique technique latin avant Lucrèce et Cicéron et qu'il est, dans le corpus philosophique cicéronien, libéré d'une appartenance à une école philosophique particulière⁷⁷.

Plus précisément, dans un contexte platonicien – ou plutôt académicien – Cicéron utilise *materia* pour traduire χώρα, notamment dans le *Lucullus* : *Plato ex materia in se omnia recipiente mundum factum esse censet a deo sempiternum* (« Platon considère qu'à partir de la matière qui reçoit toutes choses en elle le monde a été créé éternel par le dieu »). Timée distingue en effet les trois « espèces » qui entrent dans la fabrication du monde : τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον⁷⁸ soit « ce qui naît,

73. Ernout, Meillet & André 1994, s.v. *misceo*.

74. Ernout, Meillet & André 1994, s.v. *tempero*.

75. Cicéron, *Tim.* XII, 42 : *superiorisque permixtionis reliquias fundens* (« coulant les restes du mélange précédent ») pour traduire Platon, *Ti.* 41d5-6 : τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο (« il versait les restes des mélanges précédents »).

76. Voir *Acad.* II, 118 pour le sens ionien ; *Fin.* I, 18, pour le sens épicurien ; *Acad.* I, 27 ou II, 118, pour le sens de χώρα ; enfin, *Acad.* I, 6 ou I, 24 pour le sens d'ὕλη.

77. Malaspina 1991.

78. Platon, *Ti.* 50c7-50d2.

ce en quoi cela naît et ce à la ressemblance de quoi ce qui naît croît », c'est-à-dire le devenir, la χώρα et le modèle intelligible, qui relève de l'οὐσία. La χώρα, que Timée appelle aussi ἐκμαγεῖον⁷⁹, reçoit du démiurge l'empreinte, la forme, à partir de laquelle est fabriqué le monde sensible. Timée la considère comme le « réceptacle » et la « nourrice » de ce qui naît. Ici, Cicéron précise, à l'aide du groupe participial « *in se omnia recipiente* », le caractère de « réceptacle » de la *materia* dont il parle. Le terme latin étant un terme générique, cette précision apparaît nécessaire pour assimiler *materia* à χώρα.

Dans le cas de la traduction du *Timée*, le choix de Cicéron reste particulièrement difficile à expliquer. Considère-t-il que l'âme du monde est faite de χώρα ? Ce terme grec n'étant pas présent dans la partie du *Timée* que Cicéron traduit, nous ne savons pas s'il aurait choisi de traduire, au sein d'un même texte, οὐσία et χώρα par le même mot *materia*. Il est donc difficile de déduire uniquement de la traduction des pages 35 et 37 du *Timée* que Cicéron assimile χώρα et οὐσία en tant qu'ingrédient de l'âme du monde. Au contraire, le fait que Cicéron précise, dans le *Lucullus*, que la *materia* à partir de laquelle est créé le monde « [reçoit] toutes choses en elle » indique que *materia* seul n'est pas nécessairement une traduction de χώρα, même en contexte académicien.

Quelles autres conceptions philosophiques de *materia* auraient pu influencer le choix de Cicéron ? Noemi Lambardi considère, à la suite d'E. Malaspina, qu'il est impossible d'associer une doctrine philosophique particulière à l'usage de *materia* dans la traduction cicéronienne⁸⁰. Carlos Lévy, qui a déjà montré l'influence du stoïcisme sur la physique néo-académicienne et sur sa réception par Cicéron⁸¹, voit de la même façon dans ce choix de traduction une forte influence d'Antiochus d'Ascalon, dont la physique est très influencée par le stoïcisme⁸². C. Lévy ajoute à son analyse du texte de Cicéron qu'une autre traduction possible pour οὐσία était *natura*⁸³, comme l'Arpinate l'avait fait dans les *Tusculanes*⁸⁴ pour traduire un extrait du *Phèdre* (245e). Il nous semble que Cicéron, qui cherche à éviter toute confusion dans sa traduction du texte de Platon, ne pouvait pas faire ce choix dans cette partie du texte, particulièrement en 37a1-b1 :

Ἄτε οὖν ἐκ τῆς ταύτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἕκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν, καὶ ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα, αὐτὴ τε ἀνακυκλομένη πρὸς αὐτήν, ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν ἔχοντός τινος ἐράπτηται

79. Platon, *Ti.* 50c2 : « ce qui reçoit une empreinte ».

80. Lambardi 1982, p. 139-140.

81. Lévy 1992b.

82. Lévy 2003, p. 104-105.

83. Lévy 2003, p. 105.

84. Cf. Cicéron, *Tusc.*, I, 54.

καὶ ὅταν ἀμέριστον, λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅτῳ τ' ἂν τι ταῦτόν ἦ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον, [...]»⁸⁵.

Parce que donc l'âme a été mélangée à partir de ces trois parties, la nature du Même et de l'Autre et l'essence, qu'elle a été proportionnellement divisée puis unie et qu'elle revient elle-même sur elle-même, chaque fois qu'elle s'attache à quelque chose qui a une essence divisible ou chaque fois [qu'elle s'attache à quelque chose qui a une essence] indivisible, elle dit, se mouvant à travers elle-même tout entière, à quoi telle chose est identique et de quoi elle est différente [...].

[...] *quippe qui ex eadem iunctus alteraque natura, adiuncta materia, temperatione trium partium proportionem compacta, se ipsa conuersans, cum materiam mutabilem arripuit et cum rursus indiuiduam atque simplicem, per se omnis mouetur discernitque quid sit eiusdem generis quid alterius, [...]*⁸⁶.

[L'âme du monde] qui, assemblée à partir de la nature du Même et de la nature de l'Autre, avec ajout de *matière*, alors que la combinaison des trois parties a été constituée de manière proportionnelle, tournant sur elle-même, et quand elle a saisi une *matière* sujette au changement ou quand, au contraire, elle a saisi une *matière* indivisible et simple, elle est mue par un mouvement qui la traverse tout entière, et elle distingue ce qui est du genre du même et ce qui est du genre de l'autre [...].

Dans cet extrait, qui reprend les mêmes éléments que ceux de la page 35, φύσις est en effet utilisé, comme un synonyme d'οὐσία, pour désigner « la nature du même » et « la nature de l'autre ». En revanche, le terme οὐσία qui suit correspond à « l'essence » en tant qu'ingrédient de l'âme du monde, cette essence intermédiaire obtenue précédemment par le mélange de l'essence divisible et de l'essence indivisible. Platon lui-même n'associe pas φύσις et οὐσία, puisque le génitif d'οὐσία est dû à la préposition ἐκ et non à son statut de génitif déterminant de φύσις. Cicéron souligne d'ailleurs cette distinction en utilisant un ablatif absolu, *adiuncta materia*, à la suite du groupe prépositionnel « *ex eadem [...] alteraque natura* » pour éviter une potentielle confusion. Le terme φύσις comme synonyme d'οὐσία nécessite un déterminant au génitif et fonctionne donc uniquement dans le cas de « la nature du même » ou « la nature de l'autre ». La proximité des termes φύσις et οὐσία pour désigner des réalités différentes incite donc l'Arpinate, qui cherche toujours à expliciter le texte grec, à ne pas choisir *natura* comme traduction d'οὐσία dans le cadre du mélange de l'âme du monde.

Une autre hypothèse à propos des conceptions philosophiques susceptibles d'avoir influencé le choix de Cicéron concerne la doctrine aristotélicienne⁸⁷. Le terme ὕλη, que traduit généralement *materia*, correspond, chez Aristote, à l'un des sens d'οὐσία. Comme *materia*, ὕλη tire son sens

85. Platon, *Ti.* 37a2-b1.

86. Cicéron, *Tim.* VIII, 27.

87. L'un des apports d'Antiochus à la philosophie de son époque était, entre autres, de tenter d'unifier l'Ancienne Académie et le Lycée. Cf. Lévy 2010, p. 45-46.

philosophique de son sens premier, « bois » ou « bois de construction ». Il permet de nommer « ce dont les choses naturelles ou artificielles sont faites⁸⁸ », c'est-à-dire, en grec, τὸ ἐξ οὗ (« ce de quoi »). Le rapprochement que fait Aristote lui-même entre οὐσία et ὕλη⁸⁹ fait dire à Pierre Aubenque qu'il s'agit d'une « quasi-substance⁹⁰ », c'est une matière disponible pour correspondre à la forme que l'on veut lui donner. Cette définition, si on l'associe à *materia* dans le texte de Cicéron, permet de d'explicitier la traduction cicéronienne : l'οὐσία de notre passage est « ce de quoi » l'âme est faite, c'est-à-dire un ingrédient qui entre dans sa composition.

Dans chacune des acceptions philosophiques de *materia*, le terme renvoie à une matière qui prend une forme, une figure ou une empreinte, et qui est à l'origine du monde sensible ou de la nature, selon le nom qu'on lui donne. Pour comprendre le choix de Cicéron, il nous faut rapprocher sa traduction du registre du discours de Timée. Alors que le « prélude » du discours de Timée relevait de la position des principes du raisonnement philosophique, et donnait lieu donc, à la mobilisation de concepts abstraits, cette partie de son discours relève du « récit probable », qui donne la part belle à la métaphore et à l'image comme seule possibilité d'explication de la naissance du monde. Cet aspect métaphorique et « plastique » reçoit une attention particulière de Cicéron dans sa traduction. On a noté son souci de créer un réseau de connotations métallurgiques à travers son usage du vocabulaire du mélange jusque dans le choix de traduire κρατήρ par *temperatio*. On retrouve d'ailleurs tout au long du *Timée* des façons de nommer le démiurge qui mettent en exergue son statut d'artisan : il est *artifex*, *aedificator*, *effector*, *fabricator*⁹¹ et son activité métallurgique se retrouve particulièrement dans les verbes d'action choisis par Cicéron. Ainsi, la métaphore de l'artisanat devient une manière de nommer le dieu et son action : la traduction cicéronienne opère un brouillage entre l'analogie en tant que telle et la façon de nommer les choses. La traduction d'οὐσία par *materia*, dans ce contexte imagé, souligne son statut d'ingrédient de base à un mélange liquide fait dans un cratère. Les deux οὐσίαι divisible et indivisible sont deux « substances » que le démiurge mélange et l'οὐσία intermédiaire est elle-même un mélange des deux premières.

D'un point de vue ontologique, l'οὐσία de l'âme du monde est multiple, puisqu'il y a plusieurs sortes d'οὐσίαι, mais elle entretient également un rapport particulier avec le sensible, puisque l'âme, constituée entre autres d'οὐσία intermédiaire, tient un rôle intermédiaire elle aussi entre l'intelligible

88. Pellegrin 2007, s.v. ὕλη.

89. Voir par exemple Aristote, *Ph.* 192a6 (éd. Carteron).

90. Aubenque 2009, p. 211-219.

91. Cf. Cicéron, *Tim.* II, 6 pour *artifex* ; II, 7 pour *aedificator* ; VI, 17 et XI, 40 pour *effector* ; II, 6 encore pour *fabricator*.

et le sensible – et de là, peut établir une connaissance ou une croyance. Si la traduction d'οὐσία par *materia* dans ce contexte n'est pas une façon d'assimiler l'ingrédient de l'âme du monde à la *χώρα*, elle souligne néanmoins la proximité que l'âme du monde entretient avec le sensible, là où le texte grec continue à parler d'οὐσία.

Ainsi, la traduction d'οὐσία par *materia* répond à l'interprétation que fait l'Arpinate du contexte de chaque occurrence d'οὐσία. Alors que l'οὐσία traduite par *aeternitas* apparaît dans le « prélude » du discours de Timée, l'οὐσία traduite par *materia* appartient à un récit imagé, qui prend place dans le cadre de l'explication métaphorique du mélange de l'âme du monde. Cicéron la comprend comme l'ingrédient d'un mélange, comme « ce de quoi », « ce en quoi » l'âme du monde est faite et peut ainsi être traduite par un terme aussi concret que *materia*. La métaphore voulue par le « récit probable » de la fabrication de l'univers par un démiurge influe ainsi sur les choix de traduction de Cicéron.

Conclusion

Nous avons tenté de montrer ici que les deux choix de traduction d'οὐσία dans le *Timée* cicéronien sont déterminés par le sens que l'Arpinate attribue à ce terme grec en contexte. L'unité du concept platonicien, qui est utilisé pour désigner à la fois « ce qui est toujours » par opposition à « ce qui naît » et certains ingrédients de l'âme du monde, est morcelée par Cicéron car il n'existe pas, à ce moment, de traduction fixe d'οὐσία.

Dans le cas d'*aeternitas*, Cicéron fonde son choix de traduction sur l'un des sèmes d'οὐσία, celui de l'éternité, car il est mis en valeur dans la définition que Timée en fait en 27d6-28a1 (τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον) à travers l'usage de l'adverbe αἰεί. Le fait d'être toujours n'est pas la seule caractéristique de l'οὐσία, mais elle est une caractéristique discriminante, qui permet d'opposer οὐσία et γένεσις, comme le fait Timée dans cette partie de son discours. Le mot *aeternitas* intervient pratiquement exclusivement⁹² dans le « prélude » du discours de Timée, passage dans lequel il pose les principes philosophiques qui vont présider à son récit. Il est associé systématiquement au modèle intelligible que suit le démiurge pour fabriquer le monde. L'éternité est en effet une caractéristique, parmi d'autres, des formes intelligibles et de l'οὐσία elle-même. L'usage du terme abstrait *aeternitas* s'explique donc, selon nous, à la fois par le registre du discours, propre à l'abstraction philosophique, et par le contexte qui permet à Cicéron de tirer le sens d'οὐσία vers celui d'éternité. En amplifiant le rôle de l'éternité dans la définition de l'οὐσία de 29c3, il en fait une façon de la nommer en contournant le sens d'« essence ».

92. C'est le cas de toutes les occurrences d'*aeternitas* dans le *Timée* cicéronien, à l'exception de la dernière (Cicéron, *Tim.* IX, 34), qui correspond à Platon, *Ti.* 39e2.

Dans le cas de *materia*, l'Arpinate valorise un autre sème d'οὐσία, qui prend tout son sens dans le cadre de l'analogie de la fabrication du monde par un démiurge. En ce qui concerne l'âme du monde, elle est fabriquée par un mélange fait notamment d'οὐσία. C'est le sens d'ingrédient mélangé dans un cratère, de « substance », qui va présider à la composition d'un mélange, que Cicéron met en valeur en choisissant *materia*. En traduisant οὐσία par *materia*, il donne une caractéristique « plastique » et concrète aux ingrédients de l'âme du monde et à l'âme du monde elle-même. Il en fait une matière disponible à accueillir la forme qu'on veut lui donner. La métaphore du mélange de l'âme du monde devient une façon de nommer les choses et de contourner, ici aussi, le sens d'« essence ».

Par ses choix de traduction, Cicéron contourne certaines difficultés : il ne fait pas de l'οὐσία platonicienne un concept unifié. Si les commentateurs s'accordent à dire que le mot οὐσία est particulièrement polysémique chez les philosophes grecs et chez Platon en particulier⁹³, il n'en reste pas moins que Platon exprime ces différentes nuances au moyen d'un seul mot. Cicéron, parce qu'il n'en a pas la possibilité linguistique, mais aussi parce qu'il voit manifestement plusieurs sens dans ce terme grec, choisit des traductions latines qui soulignent le sens précis qu'il attribue à οὐσία en contexte. Il mobilise ainsi les ressources de la langue latine (ni *aeternitas* ni *materia* ne sont des néologismes créés par Cicéron) pour traduire le mot οὐσία tel qu'il l'interprète. Cette démarche souligne sa volonté d'explicitier le texte grec et de gommer les ambiguïtés qu'il y voit. Il établit ainsi des réseaux de significations dans sa traduction : le terme *aeternitas* est systématiquement associé au modèle intelligible du monde, des connotations artisanales associées à l'action du démiurge sont disséminées tout au long du texte. Cicéron adapte sa traduction au contexte et donne, en creux, son interprétation du concept d'οὐσία chez Platon. Ce qui ressort de cette interprétation, c'est le rapport de l'Arpinate à la théorie des formes intelligibles : considère-t-il que leur seule caractéristique est l'éternité immuable ? Quel statut donne-t-il à l'âme du monde au sein des formes intelligibles ? Sa traduction du *Timée* pose notamment la question de la réception cicéronienne et romaine de la dichotomie entre sensible et intelligible et nécessite une étude systématique afin d'y répondre.

93. Voir par exemple Motte & Somville 2008.

BIBLIOGRAPHIE

- ACHARD, G. 1994 (éd.) : Cicéron, *De L'invention*, Paris, 1994 (Collection des Universités de France).
- AUVRAY-ASSAYAS, C. 1999 : « Le lexique platonicien "au contact" de ses traductions latines », dans A. Blanc & A. Christol (éd.), *Langues en contact dans l'Antiquité : aspects lexicaux ; actes du colloque de Rouenlac III*, Nancy, 1999 (Études Anciennes), p. 3-14.
- AUVRAY-ASSAYAS, C. 2021 : « Quel concept grec traduit *essentia* ? Contribution préliminaire à une histoire critique du lexique philosophique latin », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 18-19 (2021), p. 91-102.
- BAKHOUCHE, B. 2011 (éd.) : Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*, Paris, 2011 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique).
- BORNECQUE, H. 2002 (éd.) : Cicéron, *Divisions de l'art oratoire. Topiques*, Paris, 2002 (Collection des Universités de France).
- BRISSON, L. 1994 : *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, 1994 (International Plato Studies).
- BURNET, J. 1962 (éd.) : *Platonis Opera*, tome 4, Oxford, 1962 (Oxford Classical Texts).
- CARTERON, H. 2000 (éd.) : Aristote, *Physique*, édition et traduction, Paris, 2000 (Collection des Universités de France Série Grecque).
- CASSIN, B. 2004 (éd.) : *Vocabulaire Européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, 2004.
- DAUDE, J. 2002 : « Les substantifs abstraits de qualité », dans C. Kircher-Durand (éd.), *Grammaire fondamentale du latin*, Tome IX, *Création lexicale : la formation des noms par dérivation suffixale*, Louvain-Paris, 2002 (Bibliothèque d'études classiques, 32), p. 225-305.
- D'HOINE, P. 2008 : « Timée », dans A. Motte & P. Somville (éd.), *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain-la-Neuve ; Dudley, MA, 2008 (Aristote : traductions et études), p. 175-186.
- DORANDI, T. 1994 : « Cratippe de Pergame », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. II, Paris, 1994, p. 501-503.
- DUCOS, M. 2005 : « Nigidius Figulus », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. IV, Paris, 2005, p. 703-712.
- ERNOU, A., A. MEILLET & J. ANDRÉ 1994 : *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, Paris, 1994 (Librairie Klincksieck – Série Linguistique).
- FLOBERT, P. 1985 (éd.) : Varron, *La Langue Latine*, Tome II : livre VI, Paris, 1985 (Collection des Universités de France).
- FOHLEN, G., C. RAMBAUX & J. HUMBERT 2011 (éd. et trad.) : Cicéron, *Les Tusculanes*, Paris, 2011 (Collection des Universités de France).
- GIOMINI, R. 1967 : *Ricerche sul testo del Timeo ciceroniano*, Roma, 1967 (Studi e saggi, 9).
- GIOMINI, R. 1975 (éd.) : *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, Fasc. 46 : *De Divinatione, De Fato, Timaeus*, Leipzig, 1975 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).

- GLUCKER, J. 1995 : « Probabile, verisimile, and related terms », dans J. Powell (éd.), *Cicero the Philosopher : twelve papers*, Oxford, 1995 (Clarendon Paperbacks), p. 115-143.
- GLUCKER, J. 2012 : « Cicero's remarks on translating philosophical terms : some general problems », dans J. Glucker & C. Burnett (éd.), *Greek into Latin from Antiquity until the nineteenth century*, London, 2012 (Warburg Institute Colloquia, 18), p. 37-96.
- HOENIG, C. 2018 : *Plato's Timaeus and the Latin tradition*, Cambridge, 2018 (Cambridge Classical Studies).
- JONKERS, G. 2017 : *The textual tradition of Plato's Timaeus and Critias*, Leiden ; Boston, 2017 (Mnemosyne supplements).
- JULIA, M.-A. 2017 : « D' *Aiôn* à *aetas* : parenté et transmission », *Revue des Études Latines*, 95 (2017), p. 1-23.
- LAMBARDI, N. 1982 : *Il Timaeus ciceroniano : arte e tecnica del « vertere »*, Firenze, 1982 (Quaderni di filologia latina).
- LEMOINE, M. 1998 : « Innovations de Cicéron et Calcidius dans la traduction du *Timée* », dans R. Ellis, R. Tixier & B. Weitemeier (éd.), *Traduire au Moyen-Âge* [Actes du Colloque international de Göttingen, 22-25 juillet 1996], Turnhout, 1998 (The Medieval Translator, 6), p. 72-91.
- LÉVY, C. 1992a : « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance : essai de synthèse », dans *La langue latine, langue de la philosophie*, Rome, 1992 (École Française de Rome, 161), p. 91-106.
- LÉVY, C. 1992b : *Cicero Academicus : recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, 1992 (École française de Rome, 162).
- LÉVY, C. 2003 : « Cicero and the *Timaeus* », dans G. Reydams-Schils (éd.), *Plato's Timaeus as a Cultural Icon*, Notre Dame, 2003, p. 95-110.
- LÉVY, C. 2008 : « Cicéron, le moyen platonisme et la philosophie romaine : à propos de la naissance du concept latin de *qualitas* », *Revue de métaphysique et de morale*, 57 (2008), p. 5-20.
- LÉVY, C. 2010 : « Cicero and the New Academy », dans L. P. Gerson (éd.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, 2010 (Cambridge Histories Online), p. 39-62.
- LÉVY, C. 2017 : « De la rhétorique à la philosophie : le rôle de la *temeritas* dans la pensée et l'œuvre de Cicéron », dans G. M. Müller & F. M. Zini (éd.), *Philosophie in Rom - Römische Philosophie?*, Berlin-Boston, 2017 (Beiträge zur Altertumskunde, 358), p. 285-304.
- LOYEN, A. 2003 (éd.) : Sidoine Apollinaire, *Œuvres*, Tome I : *Poèmes*, Paris, 2003 (Collection des Universités de France).
- LUCIANI, S. 2006 : « D' *αἰών* à *aeternitas*. Le transfert de la notion d'éternité chez Cicéron », *Interférences*, IV (2006), en ligne.
URL : <http://ars-scribendi.ens-lsh.fr>, consulté le 13/06/2021.
- LUCIANI, S. 2010 : *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris, 2010 (Rome et ses Renaissances).
- MALASPINA, E. 1991 : « L'introduzione di materia nel vocabolario retorico e filosofico a Roma : Cicerone e Lucrezio », *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 125, 1991, p. 41-64.

- MARINONE, N. 2004 : *Cronologia ciceroniana. Seconda edizione aggiornata e corretta con nuova versione interattiva in Cd Rom a cura di Ermanno Malaspina*, Rome - Bologne, 2004 (Collana di studi ciceroniani, 6).
- MCELDUFF, S. 2013 : *Roman Theories of Translation : Surpassing the source*, New-York ; London, 2013 (Routledge Monographs in Classical Studies, 14).
- MICHEL, A. 1992 : « Cicéron et la langue philosophique : problèmes d'éthique et d'esthétique », dans *La langue latine, langue de la philosophie*, Rome, 1992 (École Française de Rome, 161), p. 77-89.
- MOTTE, A. & P. SOMVILLE 2008 (éd.) : *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain-la-Neuve, 2008 (Aristote : traductions et études).
- NICOLAS, C. 1996 : *Utraque lingua : le calque sémantique : domaine gréco-latin*, Louvain, 1996 (Bibliothèque d'études classiques).
- NICOLAS, C. 2005 : *Sic enim appello... : essai sur l'autonymie terminologique gréco-latine chez Cicéron*, Louvain, 2005 (Bibliothèque d'études classiques).
- PLASBERG, P. & W. AX 1977 (éd.) : *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, Fasc. 46 *De Divinatione, De Fato, Timaeus*, Leipzig [puis] Stuttgart, 1977 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- PONCELET, R. 1957 : *Cicéron traducteur de Platon : l'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris, 1957.
- POWELL, J. G. F. 1995 : « Cicero's translations from Greek », dans J. G. F. Powell (éd.), *Cicero the Philosopher*, Oxford, 1995 (Clarendon Paperbacks), p. 273-300.
- PRÉCHAC, F. & H. NOBLOT, H. 2003 (éd.) : *Sénèque, Lettres à Lucilius*, Tome II : livres V-VII, Paris, 2003 (Collection des Universités de France).
- RAMBAUX, C. & J. MARTHA 1989 (éd. et trad.) : *Cicéron, Des Termes extrêmes des biens et des maux*, T. 2 : Livres III-V, Paris, 1989 (Collection des Universités de France).
- SEDLEY, D. 2013 : « Cicero and the *Timaeus* », dans M. Schofield (éd.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC : New Directions for Philosophy*, Cambridge, 2013, p. 187-205.
- SORABJI, R. 1986 : *Time, Creation and the Continuum : Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Ithaca, 1986.
- WHITTAKER, J. 1969 : « *Timaeus* 27 D 5 ff. », *Phoenix*, 23/2 (1969), p. 181-185.
URL: <https://www.jstor.org/stable/1086159>
- WHITTAKER, J. 1973 : « Textual Comments on *Timaeus* 27 C-D », *Phoenix*, 27/4 (1973), p. 387-391.
URL: <https://www.jstor.org/stable/1087811>
- YON, A. 2008 (éd.) : *Cicéron, L'orateur. Du Meilleur genre d'orateurs*, Paris, 2008 (Collection des Universités de France).