Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 36 (1991)

Artikel: La métaphore et l'abstraction dans la prose de Sénèque
Autor: Armisen-Marchetti, Mireille
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660638

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

III

MIREILLE ARMISEN-MARCHETTI

LA MÉTAPHORE ET L'ABSTRACTION DANS LA PROSE DE SÉNÈQUE

La métaphore et l'abstraction: n'y a-t-il point un paradoxe à mettre en rapport ces deux notions? Car l'abstraction est couramment opposée à la réalité concrète: penser par abstraction, manier des abstractions, cela n'implique-t-il pas de s'arracher aux données immédiates de la perception, d'occulter la continuité de la réalité extérieure, bref de s'essayer à une pensée désincarnée? L'abstraction cherche par nature à s'affranchir du spectacle des objets de tous les jours. Quant à la métaphore, n'est-elle pas au contraire l'irruption par excellence du concret dans le discours? La métaphore suppose une intrusion du réel qui semble aux antipodes de la démarche abstractive. Car il n'existe pas d'images abstraites; tout au plus peut-on parler d'images appauvries en éléments sensoriels, lorsque leur qualité affective l'emporte sur leur puissance figurative. La métaphore est toujours concrète par quelque côté.

Abstraction et métaphore seraient donc des notions antithétiques? Et pourtant: les Anciens tout d'abord considèrent que l'on ne saurait penser sans image. L'idée remonte à Aristote, qui l'énonce à plusieurs reprises et avec force: l'intellect ne peut s'exercer sans prendre appui sur des images[1]. Certes, par là,

---

[1] Arist. *De an.* I 1, 403 a; III 7, 431 a; III 8, 432 a.

Aristote pense à l'image comme réalité psychologique et représentation mentale, non à l'image littéraire. Reste cependant l'affirmation d'un lien entre l'imagination d'une part et, de l'autre, l'abstraction à laquelle s'essaie la méditation philosophique. En second lieu, Aristote encore introduit dans la pensée antique l'idée si pénétrante qu'il existe une parenté profonde entre le poète et le philosophe, parenté qui réside dans leur aptitude commune à «apercevoir le semblable», τὸ ὅμοιον θεωρεῖν[2]. Les ressemblances discernées de la sorte, chez le poète s'épanouissent en métaphores, et chez le philosophe nourrissent l'invention philosophique productrice des concepts.

Mais en fait, s'est-on demandé par la suite, la faculté d'apercevoir le semblable ne donne-t-elle pas, chez le philosophe aussi, des métaphores aussi bien que des concepts, et peut-être même, des métaphores avant que de donner des concepts? La thèse a été diversement exprimée depuis le dix-neuvième siècle: la trame du discours métaphysique serait faite à l'origine de métaphores qui se sont usées à force d'être utilisées et dont on a fini par perdre de vue le sens primitif qui, lui, était sensible et matériel. La métaphore usée s'intègre alors au lexique philosophique et passe désormais pour l'expression propre de l'idée. Ainsi le réseau conceptuel organisé par le philosophe créateur d'un système reposerait sur un entrelacs de métaphores primitives dont il serait vain de chercher à se défaire, car elles constituent l'être même du concept. A la racine du concept métaphysique se trouve la métaphore[3].

---

[2] Arist. *Rh.* III 11, 1412 a 12-13; *Po.* 22, 1459 a 7-8.

[3] Cf. J. DERRIDA, «La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)», in *Poétique* 5 (1971), 1-52; J. GREITSCH, «Les mots et les roses. La métaphore chez M. Heidegger», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973), 433-455.

Ainsi notre sujet est-il moins paradoxal qu'il pouvait le sembler de prime abord; même, il n'est point paradoxal du tout. Métaphore et abstraction entretiennent en philosophie d'étroites relations, et l'on peut même dire que l'abstraction métaphysique n'existe point sans la métaphore. Nous allons tenter de le vérifier dans le cas de Sénèque. Mais pour éviter méprises et plus encore anachronismes, il sera bon de s'appuyer sur ce que Sénèque lui-même nous dit de la nature et des fonctions de la métaphore. Car bien qu'il n'ait pas écrit de traité de rhétorique, Sénèque s'est donné une théorie implicite de la *translatio*. Cette théorie, nous allons tenter de la reconstituer à partir des remarques ponctuelles disséminées dans le texte, et c'est elle qui guidera et organisera notre réflexion.

*

Si la métaphore a fait l'objet d'une réflexion de la part de Sénèque, c'est d'abord parce que la culture de l'écrivain l'impliquait, cette culture que l'on acquérait à l'école du grammairien puis du rhéteur: depuis Aristote, il existe une ou plutôt des théories rhétoriques de la *translatio*. A Rome, pour ne parler que des textes qui nous ont été conservés, on dispose au premier siècle de la *Rhétorique à Hérennius* ainsi que des traités de Cicéron et de Quintilien[4]. Par ailleurs Sénèque lui-même, en praticien de l'écriture confronté avec les problèmes que pose l'expression philosophique, a exploré pour son propre compte les ressources que pouvait lui offrir la métaphore. Car une première difficulté se présente d'emblée au philosophe latin: la transcription dans sa langue de la terminologie technique stoïcienne.

---

[4] *Rhet. Her.* IV 34, 45; Cic. *De orat.* III 155-169; Quint. *Inst.* VIII 6, 4-18. Certes Sénèque ne peut avoir lu l'œuvre de Quintilien, postérieure d'une trentaine d'années à sa mort, mais cette continuité même montre que la réflexion sur la métaphore était des plus vivaces à son époque.

1. La métaphore-catachrèse: *quotiens opus est, mutuamur*

La première fonction de la métaphore d'après Sénèque est de faire office de catachrèse. Quand nous disons de cette fonction qu'elle est la «première», cette priorité n'est pas à imputer à Sénèque. C'est nous qui, pour la commodité de l'exposé, regroupons et classons les remarques éparses que Sénèque consacre à la *translatio*: le numéro d'ordre ne relève que de notre présentation et ne saurait correspondre à une quelconque hiérarchie dans la pensée de Sénèque. La catachrèse, rappelons-le, est un trope (métaphore, mais tout aussi bien synecdoque ou métonymie) qui supplée à une insuffisance du lexique: l'image permet d'exprimer une idée pour laquelle il n'existe pas dans la langue de terme propre. C'est ainsi que l'on parlera en français du «cœur» d'un arbre ou de l'«âme» d'un violon. Les manuels latins de rhétorique nomment cette figure l'*abusio*[5].

Dans le *De beneficiis*, Sénèque définit à deux reprises l'image catachrastique: «Il y a une infinité de choses qui n'ont pas de nom: les appellations par lesquelles nous les désignons, au lieu de leur être propres, sont prises à d'autres et empruntées. Nous donnons même nom à notre pied et à celui du lit et à celui de la voile et à celui du vers; même nom au chien de chasse et au chien de mer et à la constellation du chien; comme nous n'avons pas de quoi en donner un à chaque objet, toutes les fois que c'est nécessaire, nous employons des mots d'emprunt.»[6] Pour nombre de ces exemples, il s'agit bien de métaphores, c'est-à-dire de

---

[5] Quint. *Inst.* VIII 6, 34; cf. aussi Cic. *De orat.* III 155.

[6] Sen. *Ben.* II 34, 2: *Ingens copia est rerum sine nomine, quas non propriis appellationibus notamus, sed alienis commodatisque: pedem et nostrum dicimus et lecti et ueli et carminis, canem et uenaticum et marinum et sidus; quia non sufficimus, ut singulis singula adsignemus, quotiens opus est, mutuamur* (éd. et trad. F. PRÉCHAC).

tropes fondés sur une ressemblance. On voit quelle analogie il peut y avoir entre le pied humain, celui du lit et celui de la voile: le pied du lit est la partie par laquelle l'objet repose sur le sol; le *pes* de la voile, de la même façon, se situe à la partie inférieure: c'est l'écoute, c'est-à-dire le cordage qui prolonge le coin de la voile et permet de l'orienter et de la tendre[7]. Le «pied» métrique, lui, ferait-il «avancer» le poème, à la façon des évolutions d'un danseur[8]? Quant au «chien de mer», il s'agit d'un squale dont le museau allongé évoque celui de l'animal familier[9]. La constellation du Chien enfin présente, du moins pour l'imagination des astronomes, une configuration d'étoiles qui évoque la forme du corps de l'animal[10]. Un second texte du *De beneficiis* revient sur la même idée: «Certains objets, sans être la chose authentique, en raison de la ressemblance sont compris sous le même nom: ainsi nous appelons *pyxis* et la boîte en argent et la boîte en or; nous appelons *inlitteratum* non pas l'homme absolument ignorant, mais celui qui n'a pas atteint un certain degré de culture;

---

7 Cf. E. de SAINT-DENIS, *Le vocabulaire des manœuvres nautiques en latin* (Mâcon 1935), 87 et 141-143.

8 Cf. Arist. *Probl.* V 41, 885 b. Mais les modernes ont fait d'autres hypothèses: battement du pied marquant la mesure lors de la récitation ou du chant statiques, ou encore métaphore du pied comme plus petite unité de mesure de longueur? (Nous regrettons de ne pouvoir insérer ici la riche bibliographie que nous a fournie M. J. Soubiran, à qui nous devons toutes ces indications.)

9 Cf. E. de SAINT-DENIS, *Le vocabulaire des animaux marins en latin classique* (Paris 1947), 17-18; le chien de mer est décrit par Arist. *HA* VI 11, 566 a 31 sqq.; Plin. *Nat.* IX 110; Opp. *Hal.* I 373 sqq.

10 Cf. A. LE BOEUFFLE, *Les noms latins d'astres et de constellations* (Paris 1977), 133 et n. 6: en fait, le nom s'explique en premier par la proximité de la constellation d'Orion, le chasseur, auquel les astronomes ont voulu adjoindre un «chien», qui a d'abord été la seule étoile Sirius, puis la constellation entière, dans laquelle ils ont réussi à voir un chien dressé sur ses pattes de derrière.

ainsi, qui a vu un homme mal vêtu, en guenilles, dit qu'il l'a vu aller tout nu (*nudum*).»[11] Dans le premier exemple, celui de la *pyxis*, le mécanisme de changement de sens est complexe. Il y a d'abord eu une métonymie: on a désigné l'objet du nom de la matière qui le compose, la *pyxis*, c'est-à-dire le buis; puis, par une extension de sens fondée sur la ressemblance, *per similitudinem*, dit Sénèque, on en est venu à appeler *pyxis*, buis, aussi bien une boîte d'argent ou une boîte d'or, tout comme nous persévérons en français à nommer «verre» un gobelet de plastique ou de carton. On pourrait discuter de la présence ici d'une véritable métaphore. Peu importe, notre préoccupation n'est pas linguistique. Ce qui compte, c'est que Sénèque, lui, considère qu'il y a là un trope *per similitudinem*, ce qui pour lui définit la métaphore (les autres exemples, les adjectifs *inlitteratus* et *nudus*, sont, eux, des hyperboles).

Le *per similitudinem* de Sénèque nous paraît d'ailleurs relever autant ou plus de la philosophie stoïcienne du langage que des manuels de rhétorique. Nous savons en effet que les stoïciens dès le début ont accordé une attention extrême aux problèmes du langage et de son origine. Selon leur théorie (que l'on peut lire chez Augustin, au chapitre 6 du *De dialectica*, et qui pourrait remonter à Chrysippe ou du moins à son disciple Diogène de Babylone), les inventeurs du langage ont d'abord créé les mots primitifs, les πρῶται φωναί, par imitation directe des objets de la réalité, selon le processus surtout de l'onomatopée. Les πρῶται φωναί sont une sorte d'image phonétique des choses; mais leur nombre est très insuffisant face à l'infinie diversité du réel. Aussi, à mesure que se fait sentir la nécessité de désigner d'autres objets,

---

[11] *Ben.* V 13, 3: *Quaedam, etiam si uera non sunt, propter similitudinem eodem uocabulo comprehensa sunt: sic pyxidem et argenteam et auream dicimus; sic inlitteratum non ex toto rudem, sed ad litteras altiores non perductum; sic, qui male uestitum et pannosum uidit, nudum uidisse se dicit.*

va-t-on dériver à partir de ces vocables primitifs des mots nouveaux, *per similitudinem*, *per uicinitatem* ou *per contrarium*. Le procédé *per similitudinem*, qui consiste à désigner une chose du nom d'une autre en fonction de la ressemblance qu'elles présentent (les jambes sont appelées *crura* à cause de leur ressemblance avec une croix, *crux*), définit pour nous le principe de la catachrèse métaphorique, tandis que la dérivation *per uicinitatem* (une chose désignée du nom d'une autre dont elle est la voisine, telle la *piscina* à partir de l'eau où vivent les poissons) décrit la catachrèse par métonymie[12].

Et Sénèque va avoir bien des occasions de recourir à la catachrèse métaphorique. Car l'insuffisance du lexique latin est une gêne dont il se plaint régulièrement dans son exposé des concepts stoïciens. Certes le thème de la richesse lexicale du grec et, en face, de la *patrii sermonis egestas* est à Rome un lieu commun[13]. Pour Sénèque, ce n'est pas une idée reçue, c'est une expérience de tous les jours, et nous trouvons à diverses reprises notre philosophe arrêté par des difficultés de traduction. La *Lettre* 58, 1 et 7 le montre dans une véritable perplexité: comment rendre la richesse de la terminologie platonicienne des genres d'être, et en particulier, comment traduire τὸ ὄν? Pis, dans le *De ira*, Sénèque renonce à rapporter les distinctions établies par les Grecs dans la description de la colère parce qu'elles n'ont pas de nom latin, *quia... uocabula sua non habent*[14].

---

[12] Aug. *Dialect.* 6, in *PL* XXXII 1411-1413: cf. le commentaire qu'en donnent K. BARWICK, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik* (Berlin 1957), 89 sqq., et surtout J. PÉPIN, *Saint Augustin et la dialectique* (Villanova University Press 1976), 11 sqq.

[13] Lucr. I 139; I 832; III 260; Cic. *Caecin.* 51; *Tusc.* II 35; Gell. II 26, 5; X 22, 3: cf. M. DUBUISSON, «Problèmes du bilinguisme romain», in *LEC* 49 (1981), 27-45.

[14] *Ir.* I 4, 2; cf. aussi *Ep.* 87, 40.

Pour se dégager de tels embarras, Sénèque dispose de plusieurs solutions. Quand il ne renonce pas purement et simplement à son exposé, comme dans le *De ira*, il a la possibilité de pratiquer la transcription directe du grec, par simple translittération (*philosophia*, *Ep.* 89, 7; *aetiologia*, *ethologia*, *characterismos*, *Ep.* 96, 65; *analogia*, *Ep.* 120, 4; etc.)[15]; d'inventer un néologisme, et c'est un droit qu'il revendique et utilise (*essentia*, *Ep.* 58, 6; *praeceptio*, *Ep.* 96, 65); de traduire approximativement: le τὸ ὄν platonicien se voit confié, dans la *Lettre* 58, 7, à un *quod est* dont Sénèque déplore l'inadéquation grammaticale (*cogor uerbum pro uocabulo ponere*). Reste enfin la méthode qui nous intéresse ici, le recours à la métaphore.

L'un des procédés de transposition les plus satisfaisants sera en effet de ressusciter la métaphore originelle sur laquelle repose le terme grec et d'en donner un équivalent latin, c'est-à-dire une métaphore du même ordre, voire de proposer une métaphore là où le grec n'en a pas, ou n'a pas la même. La métaphore de surcroît aide à surmonter la difficulté spécifique que présente la transposition dans une autre langue d'un terme philosophique. Ici en effet, à la différence de ce qui se passe quand on traduit un concept ordinaire, l'inconnue affecte non seulement le signe qu'est le mot, mais tout autant l'idée elle-même. Traduire le mot «ciel» du grec en latin consiste à substituer un mot à un autre, sans que le contenu de conscience, du locuteur grec au locuteur latin, varie sensiblement. En revanche, quand Sénèque traduit le terme ἡγεμονικόν à l'usage d'un lecteur romain qui n'est pas

---

[15] Encore qu'il soit souvent bien difficile de savoir si la translittération (ou au contraire le maintien des caractères grecs) est le fait de Sénèque ou celui des copistes: cf. deux travaux anciens mais toujours utiles, l'article de E. BICKEL, «Die Fremdwörter bei dem Philosophen Seneca», in *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik* 14 (1906), 189-209 et la thèse de R. FISCHER, *De usu uocabulorum apud Ciceronem et Senecam graecae philosophiae interpretes* (Diss. Freiburg/Br. 1914).

d'avance un stoïcien averti, il introduit simultanément une double nouveauté, celle du mot et celle du concept. D'où l'intérêt de traduire par une image qui non seulement signifiera le concept, mais en même temps le décrira. La métaphore-catachrèse offre une première compréhension, fût-ce une compréhension approchée, de l'idée abstraite.

Poursuivons l'examen de cet exemple. Qu'est-ce que l'ἡγεμονικόν? Dans la philosophie du Portique, c'est la partie directrice de l'âme. Selon les stoïciens, l'âme se compose de huit parties: de l'ἡγεμονικόν, la partie raisonnable, partent à la façon des tentacules d'un poulpe les sept parties irrationnelles qui sont les cinq sens, la partie reproductrice et la voix (*SVF* II 836). Ἡγεμονικόν, dérivé de ἡγεμών, est parfois glosé par l'adjectif κύριος[16]; or κύριος comme ἡγεμών peuvent s'appliquer sous l'Empire au *princeps* romain[17]. Pour traduire ἡγεμονικόν, Sénèque choisit *principale*: *regium... illud et principale*[18]. L'association de *regium* à *principale* montre qu'il garde présente à l'esprit l'origine imagée du terme grec. Que signifie d'autre part *principale*? L'adjectif figurait déjà dans un exposé de logique cicéronien, où *causae principales* («causes premières») traduisait le αἰτίαι προηγούμεναι de Chrysippe (*Fat.* 9). Il appartient aussi à la terminologie rhétorique[19]. Mais surtout, dans le vocabulaire de la politique, *principalis* désigne ce qui relève de l'empereur ou s'applique à lui[20]: pour un écrivain de l'Empire, *principalis* offre donc l'image du pouvoir du souverain.

---

16 *SVF* II 837: ἡγεμονικὸν δὲ εἶναι τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς.

17 Κύριος: *POxy.* 37 I 6; ἡγεμών: Plut. *Cic.* 2.

18 *Ir.* I 3, 7. Autres exemples: *Ep.* 92, 1; 113, 23; 121, 10; 121, 13.

19 *Quaestiones principales*: Quint. *Inst.* IV 4, 1; *genera principalia orationis*: Fortun. *Rhet.* III 9, p. 125 sq. Halm; *principalis significatio*: Quint. *Inst.* IX 1, 4.

20 Cf. Plin. *Paneg.* 79, 5; Tac. *Hist.* II 81, 3; IV 40, 4; etc.

Notons que Cicéron avait déjà proposé, pour traduire ἡγεμονικόν, le mot *principatus*[21], qui désigne de façon générale le «premier rang» avec une éventuelle connotation sociale et politique, et sous l'Empire signifiera «fonction de *princeps*», «principat». Il devrait donc contenir aux yeux de Sénèque la même image que le terme apparenté *principale*. Sénèque lui préfère cependant ce dernier, sans doute parce que *principale* présente avec ἡγεμονικόν une symétrie grammaticale: comme ἡγεμονικόν, *principale* est un adjectif substantivé, et Sénèque montre ailleurs, par ses scrupules à traduire le τὸ ὄν platonicien par *quod est*, qu'il est sensible à ce genre de considérations (*Ep.* 58, 7). La création imaginative ne s'autorise aucune désinvolture à l'égard du concept abstrait; refusant la licence et la fantaisie, elle sert le souci d'exactitude et de précision du philosophe, et s'efforce de faire revivre les intuitions fondamentales du système.

Ἡγεμονικόν/*principale* nous a donné l'exemple d'une métaphore latine reproduisant une métaphore grecque de sens comparable. Il arrive aussi que Sénèque recoure à une métaphore pour rendre un concept abstrait qui en grec n'utilisait pas la même image ou n'en utilisait pas du tout. Ἀξία désigne ainsi à la fois les valeurs morales et l'appréciation éthique des choses (*SVF* III 124; 125; 126). Le terme repose sur une métaphore d'origine commerciale: l'ἀξία est au sens propre la valeur d'échange d'une marchandise (de céréales par exemple) sur le marché[22], et Cicéron, puis Sénèque après lui, se montrent sensibles à l'image lorsqu'ils recourent à *aestimatio/aestimare* et *pretium*[23]. Mais *aestimatio* et *pretium* sont par ailleurs devenus

---

21 Cic. *Nat. deor.* II 29; *Tusc.* I 20.

22 Diog. Laert. VII 105 = *SVF* III 126.

23 *Aestimatio*: Cic. *Fin.* III 20; III 34; IV 58; etc.; Sen. *Ir.* II 21, 5; II 24, 2; III 12, 3; *Vit.* 10, 2; *Ben.* I 2, 5; *Ep.* 76, 32; etc. *Aestimare*: Cic. *Fin.* IV 58; IV 62; etc.; Sen. *Marc.* 24, 1; *Ir.* III 12, 2; *Clem.* I 9, 1; *Vit.* 10, 3; *Ep.* 20, 11; 76, 32; etc.

dans la langue non philosophique des images d'une extrême banalité, au point que l'on peut se demander si elles sont encore vivaces. Aussi Sénèque innove-t-il avec des métaphores originales et plus concrètes: *taxare*, qui est à peu près le synonyme, mais plus concret, de *aestimare*, et surtout *censere/census*, qui introduit l'image spécifiquement romaine du cens[24]. Comme ἀξία, *census* désigne à la fois la chose évaluée et l'action par laquelle on évalue. C'est donc pour ἀξία un équivalent de bonne qualité. C'est aussi, pour le lecteur romain, une image vigoureuse, qui lui offre une première représentation de la notion éthique de valeur, en attendant qu'une fréquentation plus longue de la doctrine stoïcienne lui permette de construire les rapports logiques par lesquels se définit l'idée abstraite à l'intérieur du système. La métaphore, outre sa fonction de catachrèse, permet à l'intelligence de se représenter l'abstraction, de s'en «faire une idée». Mais nous anticipons ici sur ce qui est la seconde fonction de la métaphore d'après Sénèque.

2. La métaphore *demonstrandae rei causa*

C'est à nouveau le *De beneficiis* qu'il faut interroger: ce traité, pourtant peu «littéraire», contient un bon nombre des textes relatifs à la métaphore. Au livre IV, Sénèque veut se justifier d'avoir utilisé le mot *creditum*, «prêt», pour désigner le bienfait: «Lorsque nous disons *creditum*, nous nous servons d'une *imago* et d'une *translatio*; c'est ainsi en effet que nous disons que la loi est la 'règle' (*regula*) du juste et de l'injuste... Nous recourons à

[24] *Taxare*: *Marc.* 19, 1; *Ep.* 24, 2; 81, 8. *Censere*: *Ep.* 87, 17; *census*: *Const.* 6, 5; *Ben.* VII 8, 1; *Ep.* 95, 58.

ces termes *demonstrandae rei causa*; lorsque je dis 'prêt', il faut comprendre 'comme si c'était un prêt'.»[25]

Tout le problème est de savoir ce que veut dire *demonstrare*. Le verbe signifie couramment «faire voir», «montrer», et aussi «décrire», «faire connaître». Ici, nous proposons de comprendre «mettre sous les yeux», «permettre de se figurer»: les images du *creditum*, de la *regula*, permettraient de «mettre sous les yeux» du lecteur le concept de bienfait ou de loi, lui en donneraient un équivalent concret ou mieux connu. A l'appui de notre interprétation en effet, la présence de *imago*: «Lorsque nous disons *creditum*, nous nous servons d'une *imago* et d'une *translatio*». *Translatio*, dans la terminologie rhétorique, désigne la métaphore. *Imago* est plus ambigu. Dans d'autres textes, Sénèque l'applique indubitablement à des comparaisons, prolongées ou non par des métaphores[26]. Mais si *imago* avait ici le sens de «comparaison», il contredirait le terme coordonné *translatio*, «métaphore». D'autre part, dans deux autres textes, *imago* s'applique sans équivoque possible à des métaphores[27]. Nous proposons donc de donner à *imago* un sens proche de «image» en français, et d'y voir un terme générique applicable aussi bien à une métaphore qu'à une comparaison, terme par lequel Sénèque insisterait sur la capacité de ces deux figures apparentées à susciter une représentation mentale, à «mettre sous les yeux», *demonstrare*. Quelle est en effet la fonction des *imagines*? Dans un autre texte, la *Lettre* 59, 6, c'est précisément, *demonstrandae rei causa* (même formule que dans le *De beneficiis* cité ci-dessus), de «mettre l'audi-

---

[25] *Ben.* IV 12, 1: *Cum creditum dicimus, imagine et translatione utimur; sic enim et legem dicimus iusti iniustique regulam esse... Ad haec uerba demonstrandae rei causa descendimus; cum dico creditum, intelligitur tamquam creditum.*

[26] *Marc.* 18, 1; *Ep.* 59, 6-7; 72, 8; 74, 7; 92, 21.

[27] *Ep.* 59, 9; 95, 69.

teur en présence de l'objet», *audientem in rem praesentem adducere*. Sénèque s'inscrit ainsi dans toute une tradition d'analyse rhétorique de la métaphore, dont l'origine est à chercher chez Aristote: la métaphore fait image, car le mot possède l'aptitude de «mettre sous les yeux» la chose qu'il désigne, πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν[28].

Essayons de cerner de plus près cette faculté que posséderait la métaphore de «faire voir» la chose dont on traite, *rem demonstrare*. De quelle façon la métaphore aide-t-elle à concevoir une notion abstraite? L'exemple utilisé par Sénèque (la métaphore *creditum* pour désigner le bienfait) est riche d'enseignements. Il faut d'abord prendre conscience de la difficulté qui se présente ici à Sénèque. Les principes éthiques qui régissent la morale du bienfait sont d'origine grecque: ont été identifiés, comme sources de Sénèque, au premier plan Hécaton, et aussi, dans une moindre mesure, Cléanthe, Chrysippe, Panétius et Démétrius[29]. Mais les situations particulières dans lesquelles s'insère la pratique du bienfait sont désormais celles de Rome. La tâche de Sénèque est donc d'adapter à des structures sociales nouvelles des schémas de pensée et d'analyse issus de la Grèce hellénistique. Ce n'est point tant cette fois la terminologie qui l'arrête: donner, recevoir, manifester de la reconnaissance sont des notions banales et qui s'énoncent aisément en latin. La difficulté, c'est précisément d'arracher ces termes et ces notions à leur banalité trompeuse, et de «faire voir» (*demonstrare*) sans équivoque les

---

28 Arist. *Rh.* III 11, 1411 b 22 et 25 (cf. III 2, 1405 b 12). On peut aussi penser au *Traité du Sublime* qui, à la même époque que Sénèque (si du moins l'on accepte cette datation, la plus couramment reçue), considère que la qualité propre des φαντασίαι de la prose est l'ἐνάργεια (*De subl.* 15, 2): cf. notre article «La notion d'imagination chez les Anciens. II: La rhétorique», in *Pallas* 27 (1980), 3-37.

29 Cf. F.-R. CHAUMARTIN, *Le* De beneficiis *de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale* (Paris 1985), 31 sqq.

subtilités d'une casuistique complexe. Et c'est ainsi que Sénèque est amené à recourir de nouveau aux ressources de la métaphore.

Il est en effet un domaine qui s'est spécialisé dans l'application de dispositions générales à des cas concrets et ambigus: c'est le domaine du droit, spécialité romaine s'il en est. Or le lecteur de Sénèque est nécessairement frotté de droit. Il l'est pour peu qu'il ait tenté une carrière publique d'avocat, de magistrat ou de fonctionnaire. Et même sans cela: tout *pater familias* nanti d'un patrimoine à administrer connaît par la force des choses les dispositions principales du droit privé; et le savoir qui lui est le plus nécessaire est celui du droit des biens, et en particulier du droit des obligations: prêt gratuit ou à intérêt, dépôt, gage, hypothèque. Car le prêt relève beaucoup moins que de nos jours d'un système bancaire spécialisé: le *pater familias* peut emprunter et prêter sans intermédiaire, par simple inscription sur son *codex accepti et expensi*. C'est à cette pratique du *creditum* que Sénèque va emprunter le réseau métaphorique qu'il applique au *beneficium*. Un système de notions familier au lecteur — le système juridique du *creditum* — est ainsi utilisé, par le biais de la métaphore, pour formaliser le problème, nouveau quant à lui, du *beneficium*.

Le bienfait est une «créance», un *creditum* (*Ben.* II 34, 1; IV 12, 1)[30]. Voilà qui nous introduit dans le droit des obligations: l'obligation est l'accord passé entre le *creditor* (celui qui prête) et le *debitor* (celui qui emprunte), au sujet d'un objet, *debitum, id quod debetur*[31]. C'est ainsi que l'on va «prêter» (*credere*) le

---

[30] Ces références sont données à titre d'exemples. Si l'on veut avoir une liste exhaustive des occurrences de chacune des métaphores citées ici, il convient de se référer au catalogue des images qui forme le chapitre II de notre livre *Sapientiae facies. Etude sur les images de Sénèque* (Paris 1989), 119-120.

[31] R. VILLERS, *Rome et le droit privé* (Paris 1977), 313.

bienfait (*Ben.* IV 26, 3; V 19, 3); le bienfaiteur devient dès lors un *creditor* (*Ben.* II 18, 5; V 8, 1; VII 14, 2). Au contraire, du point de vue du bénéficiaire, le bienfait est une «dette», *debitum* (*Ben.* IV 32, 3; VI 4, 1), et le bénéficiaire lui-même un *debitor* (*Ben.* II 10, 2; IV 11, 3; V 8, 1). D'autre part *creditum* n'est qu'un terme générique recouvrant plusieurs réalités. Il existe en effet diverses catégories de prêts qui vont permettre à Sénèque de décrire de façon nuancée la nature du *beneficium*. Ainsi le bienfait peut-il être comparé à un *mutuum*, «prêt gratuit» (*Ben.* V 19, 5 et *Ep.* 81, 17), ou encore à un *depositum*, «dépôt» (*Ben.* III 7, 2; VI 42, 2), mais non à un «prêt à intérêt», *fenus* (*Ben.* I 1, 9; II 10, 2; IV 3, 3), quoique le bénéficiaire, s'il est conscient de ses devoirs, doive s'imposer de rendre le bienfait avec «intérêt», *usura* (*Ep.* 81, 18). Sénèque connaît fort bien la procédure de passation d'un contrat de prêt, qu'il décrit au livre III 15 du traité et à laquelle il emprunte sans cesse des métaphores d'une grande précision technique: *inscribere* (*Ben.* I 15, 3), *imputare* (*Ben.* I 4, 3; II 15, 2...), *imputator* (*Ben.* II 17, 6), *deductio* (*Ben.* II 4, 3), *calendarius* (*Ben.* I 2, 3), *obaeratus* (*Ben.* VI 41, 2). Le devoir de reconnaissance qui incombe au bénéficiaire et qui pose des problèmes éthiques très nuancés ainsi que la restitution du bienfait s'expriment constamment en termes de remboursement: *soluere* (*Ben.* II 35, 5; V 11, 1; VI 4, 1), *absoluere* (*Ben.* VI 5, 1), *solutio* (*Ben.* II 34, 1), *in solutum accipere* (*Ben.* II 26, 2; VII 16, 4), *depositum reddere* (*Ben.* III 7, 2), *debitores delegare* (*Ben.* IV 11, 3), *recipere* (*Ben.* VI 42, 1), *expungere* (*Ben.* IV 40, 4), *rationem dispungere* (*Ben.* IV 32, 4), *rationem parem signare* (*Ben.* VI 40, 2), *exonerare* (*Ben.* V 1,4), *dimittere* (*Ben.* VI 30, 1; VII 16, 4), *decoquere* (*Ben.* I 1, 3), *exactor* (*Ben.* I 2, 3; VII 23, 3)... Et encore ne rentrons-nous pas dans tous les détails de cette terminologie des obligations appliquée au *beneficium*[32]! Mais les occurrences fournies ici suffisent pour en mesurer l'abondance et la grande technicité.

---

[32] Cf. note 29.

Nous donnerons un second exemple de séries de métaphores empruntées à la terminologie juridique, et plus encore, on commence à le soupçonner, à la logique du droit. Ici, c'est le concept de propriété qui permet d'éclairer un dogme à la fois primordial et subtil du stoïcisme, celui des catégories de biens et de leur nature. On sait que les stoïciens distinguent deux sortes de biens: les biens qui dépendent de nous (τὰ ἐφ' ἡμῖν) et ceux qui n'en dépendent pas (τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν); ces derniers, le stoïcisme les considère comme «indifférents». Seuls à ne dépendre que de nous, les biens véritables ou biens de l'âme, que Sénèque décrit à l'aide de la métaphore juridique de la *possessio*[33]. Le sage a la *possessio* de la *uirtus* (*Const.* 5, 5), du bien (*Ep.* 50, 8), de la *beata uita* (*Ep.* 32, 3). Il possède les *uera... bona in quae non est manus iniectio* (*Const.* 5, 7). A l'inverse, les τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, les biens qui ne dépendent pas de nous, sont *in aliena potestate* (*Ep.* 23, 2). Si nous en jouissons, ce n'est qu'à titre de «prêts» consentis par la Fortune. Certes, la métaphore des prêts de la Fortune n'est pas une innovation de Sénèque: elle est diatribique et populaire[34]. Mais il est à noter que Sénèque l'inscrit dans les dispositions du droit romain: il parle tantôt de *mutuum* («prêt gratuit»: *Marc.* 10, 2; *Ep.* 87, 7), tantôt de *commodatum* («prêt à usage»: *Marc.* 10, 1; *Ep.* 120, 18), et parfois de *depositum* («dépôt»: *Ben.* VI 3, 2; *Vit.* 21, 2; *Ep.* 74, 18), tous concepts soigneusement définis par les juristes et qu'on a vu Sénèque utiliser aussi à propos de l'échange des bienfaits.

---

[33] «Pouvoir de fait exercé par une personne sur une chose corporelle, indépendamment des droits que peut avoir cette personne sur la chose» (R. VILLERS, *op. cit.*, 265).

[34] Elle appartenait déjà à Antisthène, *ap.* Epict. III 24, 68, et à Bion, *ap.* Stob. IV 41, t. V, p. 943, 20 Hense (cf. A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine* [Genève 1926], thèmes 12a et 20a, pp. 46 et 47).

Nous pourrions donner quantité d'autres exemples de métaphores ou de systèmes métaphoriques de cet ordre. Le principe est toujours le même: il consiste à emprunter une terminologie et plus encore des catégories d'analyse à un domaine bien quadrillé — celui du droit, comme ici, ou tout autre encore — pour les transposer à un domaine *a priori* moins connu — la morale du *beneficium* ou la hiérarchie des valeurs éthiques. La démarche est familière aux savants antiques, lorsqu'il s'agit d'étudier des phénomènes naturels difficiles ou impossibles à observer directement, faute de moyens d'accès ou de mesure. On rapproche alors le phénomène à étudier d'un autre, plus familier et mieux connu, avec lequel il semble présenter une analogie, et l'on transpose ce que l'on sait du phénomène familier et connu au phénomène lointain et inobservable que l'on étudie. C'est sur ce procédé logique que reposent la plupart des hypothèses scientifiques présentées par Sénèque dans les *Questions naturelles*: nous avons eu ailleurs l'occasion de les étudier en détail, et nous avons relevé près d'une centaine de comparaisons, correspondant chacune à une analogie scientifique[35]. Ainsi, lorsqu'au livre V Sénèque traite du système des vents qu'il n'a pas les moyens d'observer directement, il va, pour l'expliquer et le décrire, s'inspirer des mouvements de cet autre fluide plus familier qu'est l'eau. La cause des cyclones sera établie par analogie avec ce qui se passe dans le courant d'une rivière, où la présence d'un obstacle entraîne la formation d'un tourbillon: on pensera donc que c'est de façon analogue la présence d'un éperon de montagne qui en canalisant le cours du vent provoque la naissance des cyclones (*Nat.* V 13, 1-2). Le vent lui-même est de l'air qui coule, car l'air n'est jamais immobile, pas plus que ne l'est l'eau de la mer même par temps calme (*Nat.* V 1, 1-2)[36]. Certes Sénèque n'est nulle-

---

[35] Cf. M. ARMISEN-MARCHETTI, *Sapientiae facies...*, 283 sqq.

[36] Autres analogies du même ordre en V 6, 1; V 12, 3-4; V 13, 4; VI 17, 1-2.

ment l'initiateur de cette méthode analogique, qui remonte aux premiers âges de la science grecque et qui, pour les savants anciens, est souvent le seul moyen dont ils disposent pour établir leurs hypothèses; et de nos jours encore, l'analogie reste l'une des sources de l'imagination scientifique. Mais même s'il ne fait la plupart du temps que reprendre les analogies léguées par la science hellénistique, Sénèque a tout à fait conscience de la nature et des limites logiques de cette démarche[37]. Et nous avons des raisons de penser que lorsqu'il use de l'analogie non plus dans le domaine des sciences de la nature, mais dans celui de la morale, il le fait avec la même lucidité. Relisons les quelques lignes du *De beneficiis* où il se justifie d'appliquer au *beneficium* la métaphore *creditum*, «créance»: «Quand nous parlons de 'créance', nous employons une *imago* et une *translatio*... Quand je dis 'créance', l'on entend 'une sorte de créance'», *cum creditum dicimus, imagine et translatione utimur... Cum dico creditum, intellegitur tamquam creditum* (*Ben.* IV 12, 1). Sénèque d'une part invite ainsi son lecteur à prendre garde à l'écart métaphorique (le *beneficium* n'est pas à proprement parler un *creditum*: il y a là tout l'intervalle de l'image), et de l'autre, il lui signale que l'usage du concept de droit, *creditum*, pour décrire le concept éthique, *beneficium*, s'ancre dans une analogie (*tamquam*).

Les métaphores cognitives, telles, dans nos exemples, les images de la créance ou de la propriété appliquées à des abstractions éthiques, obéissent donc à des principes semblables à ceux qui régissent les analogies scientifiques, mais de façon moins formali-

---

[37] Cf. M. ARMISEN-MARCHETTI, *op. cit.*, 300 sqq. Pour Lucrèce, cf. P.H. SCHRIJVERS, «Le regard sur l'invisible. Etude sur l'emploi de l'analogie dans l'œuvre de Lucrèce», in *Entretiens Hardt* 24 (1978), 77-121; pour l'usage de l'analogie par la science contemporaine, cf. M. BLACK, *Models and Metaphors* (Ithaca, New York, 1962).

sée. Car ce sont des métaphores, alors que dans les développements scientifiques des *Questions naturelles* les analogies adoptent presque exclusivement la forme de comparaisons: les concepts qui font l'objet de la recherche — le concept de bienfait ou celui de bien — ne sont pas simplement comparés à des concepts plus familiers comme ceux de créance ou de propriété, ils sont réellement énoncés et décrits en termes de créance ou de propriété, dans le langage et au moyen des systèmes de pensée du droit. Il est certain que la sécurité logique peut y perdre: l'analogie entre le domaine éthique et le domaine juridique n'est pas explicitée, les notions sont purement et simplement superposées.

L'intelligence ne court-elle point dès lors le risque de se trouver enfermée, voire emprisonnée dans ses métaphores? On songe à la mise en garde de Bachelard dans *La formation de l'esprit scientifique*: «Le danger des métaphores immédiates pour la formation de l'esprit scientifique, c'est qu'elles ne sont pas toujours des images qui passent; elles poussent à une pensée autonome; elles tendent à se compléter, à s'achever dans le règne de l'image.»[38] Aussi prescrit-il de limiter le rôle de l'image à l'expression de l'hypothèse scientifique: la métaphore n'est autorisée qu'une fois l'hypothèse établie et démontrée, dans la phase de formulation, mais non au moment de l'invention. Mais la mise en garde de Bachelard, pour justifiée qu'elle soit, convient mieux au savant, nanti des moyens de vérifier ses hypothèses par l'expérimentation, qu'au philosophe privé des commodités de la méthode expérimentale. Le philosophe se nourrit de métaphores, parmi lesquelles il y aura donc des images que nous dirons «contraignantes»: images dont l'esprit oublie qu'elles ne sont que des images et qui se surprennent à penser par elles-mêmes. C'est elles que nous allons examiner maintenant. Bien entendu, il ne

---

[38] G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique* (Paris ²1975), 81.

faut pas s'attendre à ce qu'elles fassent l'objet d'une réflexion théorique de la part de Sénèque: outre le fait que la rhétorique antique n'est pas habituée à s'interroger sur le pouvoir heuristique de la métaphore, le propre des images contraignantes est d'imposer leur pouvoir de façon souterraine, et l'intelligence qui les manipule ne prend que difficilement conscience qu'elle est aussi manipulée par elles.

3. Les métaphores «contraignantes»

A quoi reconnaît-on les images contraignantes? Leur force vient précisément de ce qu'on les reconnaît mal, pour peu qu'on ne leur prête pas l'attention de principe qui est la nôtre. Car leur première caractéristique est la discrétion. Tout d'abord, ce sont des métaphores, non des comparaisons, c'est-à-dire qu'aucun signal syntaxique ne prévient de l'intrusion de l'image dans le discours; souvent d'ailleurs ces métaphores sont si ténues — beaucoup sont des métaphores verbales — qu'elles ne deviennent sensibles que par accumulation: c'est la succession de plusieurs termes métaphoriques, dont chacun isolé passerait inaperçu, qui assure la capacité figurative du discours. Par ailleurs on s'aperçoit que ces images relèvent la plupart du temps des expériences les plus primitives de la conscience, et en particulier de l'expérience de l'espace et du temps. Tel est bien le cas du thème métaphorique que nous allons nous donner comme exemple, celui de l'âme imaginée comme un espace limité et clos: cela nous permettra d'observer comment la métaphore, non point succède au concept pour l'illustrer, mais guide et informe la pensée abstraite, voire s'y substitue.

L'âme est donc un espace limité, qui possède ses *fines* (*Ir.* I 8, 2). Les mouvements psychiques (passions, sentiments, perceptions) sont conçus comme des êtres — plutôt que comme des objets — qui y entrent et qui en sortent: *irrumpit animum...*

admiratio (*Ben.* III 3, 2); *desinet... malus esse, si ad illum uirtus intrauerit* (*Ben.* V 12, 5); *cum interposito tempore in locum irae subisset uerecundia* (*Ben.* VI 32, 2); *exibit gaudium quod intrauit* (*Ep.* 98, 1); *intrantibus (uitiis) resistamus, quia facilius... non recipiuntur quam exeunt* (*Ep.* 116, 3); etc. Dès lors l'espace psychique obéit — et ne pas s'en étonner est déjà se rendre captif de la métaphore — aux mêmes lois physiques et aux mêmes contraintes que l'espace matériel: il n'est pas extensible, et par conséquent il peut être encombré. Telle est l'explication du malaise de Sérénus, au début du *De tranquillitate*: *in angusto inclusae cupiditates sine exitu se ipsae strangulant*[39]. C'est aussi le

---

[39] *Tranq.* 2, 10; cf. aussi 10, 5 (*cupiditates... includi ex toto non patiuntur*); *Ep.* 56, 5 (*omnia licet foris resonent, dum intus nihil tumultus sit, dum inter se non rixentur cupiditas et timor...*). Cette conception spatiale du psychisme n'est certainement pas propre à Sénèque: se représenter des concepts abstraits en les projetant dans un espace imaginaire est sans doute un mouvement naturel de l'esprit humain. Nous en donnerons deux exemples, empruntés l'un à la famille spirituelle de Sénèque, le stoïcisme, l'autre à sa culture romaine. Dans la théorie stoïcienne de la connaissance tout d'abord, la représentation, la φαντασία, est décrite par Zénon et Cléanthe comme une τύπωσις, une «empreinte» (ce qui permet d'expliquer du même coup la persistance des souvenirs): Cléanthe précise qu'il s'agit d'une empreinte semblable à celle du cachet d'une bague sur la cire (*SVF* I 484). Mais Chrysippe rejette cette idée: «Chrysippe pensait qu'il était impossible qu'il en fût ainsi; en effet, disait-il [...] beaucoup de représentations se trouvant en même temps en nous, l'âme aurait simultanément beaucoup de figures» (*SVF* I 484; II 55; II 56). Cette espèce de «surface» psychique recouverte de représentations qui se superposent et risquent de s'effacer réciproquement est-elle sans parenté avec l'«espace» de l'âme représenté par Sénèque? Plus proche encore de l'imaginaire de Sénèque, la description de la mémoire que nous livre la *Rhétorique à Hérennius*. Il s'agit d'apprendre à l'orateur à fixer ses souvenirs. Le principe de cette mnémotechnie est de se donner des «lieux» imaginaires, des *loci*, que l'on associera aux souvenirs que l'on veut garder en mémoire. La *Rhétorique* conseille d'imaginer un espace divisé: une maison, une colonnade, un angle, une arche, à l'intérieur duquel on disposera ses

moyen de concevoir l'incompatibilité des *uitia* et des *uirtutes*. L'un des dogmes les plus significatifs de la morale du Portique affirme en effet que vices et vertus ne peuvent coexister chez le même individu: l'homme sage l'est entièrement, et s'il reste chez quelqu'un ne serait-ce qu'une trace de vice, on ne peut le dire sage. L'ancien stoïcisme usait de la comparaison du bâton: «(Les stoïciens) croient qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre la vertu et le vice... De même, disent-ils, qu'un bâton doit être droit ou courbe, l'homme doit être juste ou injuste, et il ne peut être plus juste que le juste ou plus injuste que l'injuste, et ainsi des autres vertus.»[40] Logique binaire de l'exclusion, que Sénèque, lui, pense en termes d'espace; si les vertus ne peuvent appartenir à l'homme passionné, c'est parce que les vices occupent déjà son âme et ne leur laissent plus de place. L'image est ici confiée au verbe *occupare*[41]. A l'inverse, on parlera d'hommes «vides» (*uacui*) de passions (*Tranq.* 7, 3).

Aussi, pour que la sagesse puisse pénétrer dans l'âme, convient-il de faire au préalable place nette et d'expulser les vices, car la *sapientia* est chose vaste, qui a besoin d'espace: *magna et spatiosa res est sapientia: uacuo illi loco opus est... Laxum spatium res magna desiderat* (*Ep.* 88, 33-35). L'étymologie concrète du terme *occupationes* s'en trouve ravivée. Qu'il

---

souvenirs sous forme d'images mentales. Or cet espace imaginaire obéit aux mêmes lois physiques que l'espace réel: les *loci* doivent être de bonne dimension, ni trop grands ni trop petits, afin que les souvenirs y rentrent sans s'y perdre; correctement éclairés, pour que l'on puisse bien distinguer les images; etc. (*Rhet. Her.* III 17,30 à 19, 32). Conception bien naïve assurément du fonctionnement du psychisme! Mais ce rigide espace imaginaire est-il si loin de celui que nous propose Sénèque sur le mode métaphorique?

40 Diog. Laert. VII 127 (traduction J. BRÉHIER, *Les Stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade [Paris 1962], 56).

41 *Ben.* III 3, 1; *Ep.* 50, 7; 75, 16; etc.

s'agisse des occupations sociales ou des préoccupations intellectuelles, toutes doivent laisser le champ libre à la sagesse: (*occupationes*) *excludendae sunt: si semel intrauerint, in locum suum alias substituent* (*Ep.* 72, 11); dans la *Lettre* 88, 33, la même recommandation s'applique aux *studia*.

C'est encore cette conception de l'espace occupé qui explique à l'inverse que l'âme vertueuse ne puisse sombrer à nouveau dans le vice, et que la sagesse une fois acquise le soit définitivement; car un psychisme occupé par la *uirtus* est un psychisme plein, où plus rien d'autre ne peut entrer: *malo autem sapientia non relinquit locum; unum enim illi malum est, turpitudo, quae intrare ubi iam uirtus honestumque est non potest* (*Const.* 5, 3). Le cas particulier du deuil vérifie cette règle physique. La vertu, parce qu'elle occupe l'âme, empêche de ressentir le sentiment de vide qu'entraîne le deuil: (*uirtus*) *nihil uacare patitur loci, totum animum tenet, desiderium omnium tollit, sola satis est* (*Ep.* 74, 25). La formule montre bien comment la pensée glisse de la métaphore (*nihil uacare loci*) à l'abstraction (*sola satis est*), et non le contraire.

Une autre conséquence, et des plus importantes, de cette conception spatiale du psychisme, est l'opposition entre l'extérieur et l'intérieur de l'âme, laquelle se double spontanément d'une connotation positif/négatif. Certes, s'agissant de l'«espace» psychique, cette bipolarité se justifie sur le plan purement conceptuel: l'«intérieur» de l'âme est le seul lieu où puisse se réaliser le bien suprême, la vertu, tandis que tout ce qui est à l'«extérieur» d'elle tombe au pouvoir de la Fortune. Mais la valorisation de l'«intérieur» et, à l'inverse, l'infériorité ontologique de l'«extérieur» sont aussi une tendance spontanée et universelle de l'esprit humain. La psychologie moderne considère que la conscience du moi n'est pas innée, et que le nouveau-né ne ressent pas d'emblée les limites ni l'autonomie de son corps; cette connaissance ne lui viendra que petit à petit, par les heurts successifs contre le réel. L'expérience de l'opposition entre l'inté-

rieur et l'extérieur du moi est donc l'une des plus primitives et des plus puissamment constitutives de la personnalité. Chez Sénèque, cette même opposition marque de façon très vive la représentation de l'espace psychique. Prenons garde toutefois à la ligne de démarcation: pour le philosophe stoïcien, l'«extérieur» inclut le corps, qui du point de vue de l'éthique fait partie des indifférents. L'«intérieur», c'est l'espace de l'âme, et lui seul. La survalorisation de l'«intérieur» s'accompagne donc d'un sentiment de danger. L'«intérieur» se sent menacé par l'«extérieur», comme dans l'expérience primitive l'individu prend conscience qu'il doit se protéger du monde; l'on obtient dès lors chez Sénèque l'image de l'âme assaillie tant par l'hostilité des hommes et de la Fortune que par les vices, et qui, grâce à la sagesse, s'enferme en elle-même et se transforme en forteresse. L'image devient alors très forte et s'épanouit en descriptions puissantes, voire en allégories: «Ses biens (*scil.* du sage) sont préservés par une ceinture de remparts robustes et insurmontables. N'y compare pas les murs de Babylone, qu'Alexandre força; ni les remparts de Carthage ou de Numance, qu'un même bras a conquis; ni le Capitole ou sa citadelle, ils portent les traces de l'ennemi. Les murailles qui protègent le sage sont à l'épreuve du feu et des assauts, elles n'ont point de brèche, elles sont immenses, inexpugnables, aussi hautes que les dieux.»[42]

Si différente qu'elle soit des métaphores ténues citées plus haut, cette comparaison éclatante appartient au même complexe imaginaire, dont elle est en quelque sorte l'aboutissement philo-

---

[42] *Const.* 6, 8: *Bona eius solidis et inexsuperabilibus munimentis praecincta sunt. Non Babylonios illis muros contuleris, quos Alexander intrauit; non Carthaginis aut Numantiae moenia,una manu capta; non Capitolium arcemue, habent ista hostile uestigium. Illa, quae sapientem tuentur, et a flamma et ab incursu tuta sunt, nullum introitum praebent, excelsa, inexpugnabilia, diis aequa.* Même image, mais moins vigoureusement développée: *Ep.* 74, 19; 82, 5; 113, 27.

sophique et rhétorique[43]. Toutes ces images reposent sur la même représentation de l'âme comme lieu limité et clos, retranchement intime à l'épreuve des agressions extérieures: représentation spontanée, qui s'impose sans recherche à la conscience de l'écrivain. Nous avons pris cet exemple, mais nous aurions pu de la même façon citer les images de l'ascèse philosophique conçue comme progression sur un chemin ou comme ascension vers les sommets de la sagesse: quand l'esprit, pour s'aider dans son effort d'invention, cherche à asseoir ses concepts abstraits sur quelque représentation figurée, il tend spontanément à les inscrire dans l'espace à la façon d'objets concrets. Cela se fait par un mouvement qui est celui de la métaphore, mais d'une métaphore à fleur de conscience, à laquelle l'esprit prend à peine garde, et qui n'en est que plus autoritaire. Relevant de l'évidence immédiate qui caractérise les expériences premières de l'être humain, l'image transfère cette même évidence au concept qu'elle illustre, voire suscite et nourrit. S'agissant de Sénèque, qui n'est pas l'inventeur du système philosophique qu'il expose, on ne peut pas dire que l'image crée véritablement le concept, mais elle le vivifie, l'anime, permet au philosophe de le repenser selon ses propres catégories mentales et de le faire sien.

Il arrive même, cas extrême, que la métaphore n'en soit plus une et se confonde avec le concept, sans que l'on sache plus où finit l'une et où commence l'autre. C'est ce qui se passe avec l'un des thèmes les plus fréquents de l'œuvre philosophique de Sénèque, celui de la santé et de la maladie de l'âme. Le matérialisme stoïcien fait de l'âme, à la ressemblance du corps, un composé de nature biologique. On pourrait dire qu'elle est un organe

---

[43] Nous parlons ici d'aboutissement philosophique et esthétique, et non de chronologie. En effet, nous n'avons pas décelé d'évolution significative dans le maniement des images: tout se passe comme si l'imaginaire de Sénèque était constitué dès les premières œuvres.

parmi les autres, sinon comme les autres; et à ce titre elle est susceptible, comme le corps, d'être en bonne santé — ce qui définit la sagesse —, ou, si les passions s'emparent d'elle, d'être malade: expressions qu'il faut prendre au sens propre et non métaphorique, car si la santé de l'âme est décrite par analogie avec la santé du corps, elle n'en a pas moins sa réalité propre[44]. Mais par ailleurs le thème de la santé de l'âme déborde largement le stoïcisme. Il appartient au fonds commun de la pensée et de la littérature antiques, et il est abondamment représenté chez les poètes érotiques, sous la forme de l'image de l'amour-maladie, sans qu'il y soit pour autant soutenu par une psychologie explicite[45]. Sénèque lui-même cultive le thème de la maladie de l'âme, et son corollaire, celui de la médecine, avec une complaisance littéraire qui montre que bien qu'en strict stoïcisme ce ne soit pas une image, il lui conserve au moins partiellement son caractère figuratif[46]: les limites entre la métaphore et le concept se brouillent, au point qu'il devient impossible de déterminer si l'on a affaire à une description directe des faits psychologiques ou à une image. C'est là le point extrême de convergence entre l'image et l'abstraction.

---

[44] *SVF* III 421-430; 471-473.

[45] L'amour-maladie: cf. (ce ne sont que quelques exemples), en Grèce, Soph. *Tr.* 445; Eur. *Hippol.* 765-766; Theoc. 30, 1; Call. *Epigr.* 46, 6 Cahen; et, à Rome, Ter. *Eun.* 225-226; Lucr. IV 1063-1072; 1113-1120; Catull. 76, 25; Tib. II 5, 110; Ovide présente ses *Remedia amoris* comme un traité de «médecine» (*Rem.* 41 sqq.); et n'oublions pas, chez Sénèque lui-même, la description de la maladie d'amour dont souffre Phèdre (*Phaedr.* 374-378).

[46] Cf. M. ARMISEN-MARCHETTI, *Sapientiae facies*, 133 sqq. et 136 sqq.

4. Les restrictions à l'usage de la métaphore

Mais si importante que soit la contribution de l'image à l'invention et à l'expression de l'abstraction, son usage n'en comporte pas moins des restrictions. Sénèque lui-même le signale, d'une façon rapide et quasi allusive, mais qui s'éclaire à la lumière de la tradition rhétorique. Aussi est-il utile de remonter à la source de cette tradition, c'est-à-dire, encore une fois, à Aristote et au livre III de la *Rhétorique*, où l'on rencontre pour la première fois l'avertissement selon lequel la métaphore doit être prise à des «objets apparentés» ἐκ τῶν συγγενῶν, et à des «énigmes bien faites», ἐκ τῶν εὖ ἠνιγμένων; à l'inverse, les mauvaises métaphores manquent de clarté et sont tirées de trop loin[47]. Dès lors l'idée que la métaphore doit reposer sur une analogie claire et non déconcertante est reprise régulièrement par la rhétorique postérieure, et tout d'abord naturellement par la rhétorique de tradition aristotélicienne, avec Démétrius: il faut être prudent dans le maniement des métaphores, du moins en prose, et éviter la métaphore «périlleuse», κινδυνώδης (Περὶ ἑρμηνείας 80). Il ne faut pas que les métaphores soient amenées de loin, mais elles doivent se présenter spontanément et émaner d'une analogie (αὐτόθεν καὶ ἐκ τοῦ ὁμοίου: 78). Quand la métaphore est hardie, on la transformera en comparaison (80). On note un souci de mesure identique chez l'auteur de la *Rhétorique à Herennius*, pour qui la *translatio* doit être prudente et modérée, c'est-à-dire se réclamer d'analogies raisonnablement évidentes[48].

---

[47] *Rh.* III 2, 1405 a-b; cf. aussi III 11, 1412 a 11-12: «Il faut tirer ses métaphores de choses appropriées, mais non point évidentes», δεῖ δὲ μεταφέρειν... ἀπὸ οἰκείων καὶ μὴ φανερῶν.

[48] *Rhet. Her.* IV 34, 45: *Translationem pudentem dicunt esse oportere, ut cum ratione in consimilem rem transeat, ne sine dilectu temere et cupide uideatur in dissimilem transcurrisse.*

Même idée encore chez Cicéron: il faut éviter les métaphores qui reposent sur une similitude trop lointaine, *uidendum est ne longe simile sit ductum*[49].

Nul doute que Sénèque partage ces réserves quand il loue Lucilius d'avoir employé des métaphores *ut non temerarias ita quae periculum sui fecerint* (*Ep.* 59, 6): dans *temerarias*, nous reconnaissons le κινδυνώδης des rhéteurs grecs, et ce rapprochement nous permet de comprendre qu'une métaphore qui n'est pas «téméraire» est une métaphore qui repose sur une analogie suffisante. Même idée dans la *Lettre* 108, 35, où Sénèque refuse les *translationes improbas*. L'adjectif *improbus* signifie de façon générale «mauvais», mais aussi «hardi, impudent», et c'est le sens que la tradition rhétorique nous invite à donner ici à l'épithète, qui devient dès lors un autre synonyme de κινδυνώδης. Mais c'est surtout la *Lettre* 114, relative au style de Mécène, qui développe l'idée. Il y a eu, dit Sénèque, une époque *quae translationis iure uteretur inuerecunde* (*Ep.* 114, 1). *Inuerecunde* véhicule toujours la même notion à la fois d'excès et de hardiesse. De ces défauts Mécène est le plus fâcheux représentant, lui chez qui abonde l'*audax translatio ac frequens* (§ 10). Et Sénèque d'énumérer un certain nombre de *translationes* bizarres ou de mauvais goût dont Mécène s'est rendu coupable (§ 5). Il faut bien dire que ces exemples ne convainquent guère le lecteur moderne, auquel le surréalisme en a fait voir bien d'autres! D'autant que Sénèque, d'une façon tout à fait conforme aux habitudes de pensée des théoriciens antiques de la métaphore, cite ces images sans donner leur contexte, ce qui les rend parfois tout à fait incompréhensibles. On croit saisir toutefois que les métaphores de Mécène pèchent par excès de bizarrerie (*amne siluisque ripa comantibus; alueum lintribus ar(are)*), peut-être aussi par trivialité (*feminae cinno crispat et labris columbatur incipitque suspirans ut ceruice*

[49] *De orat.* III 163; *Orat.* 82.

lassa fanantur nemoris tyranni, où l'amoureux est métaphoriquement assimilé à une colombe, puis à un cerf, du moins si notre interprétation de ces images, en l'absence de contexte, est juste): cela est tout à fait conforme aux principes de la rhétorique depuis Aristote.

Mais la pratique même de Sénèque vérifie-t-elle ces *praecepta* de prudence et de modération? La réponse à cette question ne saurait consister en un simple jugement d'ordre logique ou esthétique: il ne nous appartient pas — à supposer que cela ait jamais un sens, ce dont pour notre part nous doutons — de décider si les métaphores de Sénèque sont «hardies» ou non, «excessives» ou non: la sensibilité d'un lecteur moderne, formé par une culture différente, et dont le latin n'est pas la langue maternelle, n'est pas propre à de tels jugements. Ce que l'on peut constater en revanche, c'est l'absence chez Sénèque de métaphores qui appartenaient pourtant à la tradition philosophique antérieure et que l'on ne retrouve pas chez lui, contrairement à ce que l'on aurait pu attendre: absence qui s'explique par le caractère déconcertant, parce qu'exotique ou trop technique, de ces images.

Nous en donnerons un seul exemple, emprunté à la classification des maladies de l'âme. Chrysippe, s'appuyant sur l'analogie avec les maladies physiques, distinguait trois états pathologiques, qu'il classait par ordre de gravité: l'εὐεμπτωσία, qui est l'«inclination» à la passion, malveillance, pitié, colère, tout comme il y a dans le corps des inclinations à certaines maladies telles le catarrhe ou la diarrhée[50]; le νόσημα, défini comme une opinion fausse qui fait prendre pour désirables les objets non désirables, ou au

---

[50] *SVF* III 421 et 422. Pour la classification des maladies de l'âme chez Chrysippe, Cicéron et Sénèque, cf. les bonnes pages de I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (Berlin 1969), 143-145.

contraire comme détestables des objets non détestables[51] (on reconnaît là l'erreur de jugement qui caractérise la passion); enfin, l'ἀρρώστημα, qui est une «maladie accompagnée de faiblesse»[52]: les exemples (goutte, rhumatisme, et pour l'âme amour de la gloire et goût du plaisir) montrent qu'il s'agit de maladies chroniques. Cicéron restitue intégralement cette classification et donne un équivalent latin de chacun de ces termes[53]: εὐεμπτωσία devient *procliuitas*, qui conserve la métaphore de la pente et de la chute incluse dans le terme grec; νόσημα est traduit par *morbus*, défini comme une *totius corporis corruptio*; enfin, ἀρρώστημα reçoit pour correspondant *aegrotatio*, décrit comme un *morbus cum imbecillitate*, conformément à sa définition grecque.

Sénèque connaît, bien entendu, cette classification des maladies psychiques: si le substantif *procliuitas* n'apparaît pas chez lui, on y trouve en revanche l'adjectif *procliuis*[54]. *Morbus* est défini comme un *iudicium in prauo pertinax, tamquam ualde expetenda sint, quae leuiter expetenda sunt*[55]: c'est la formule même par laquelle Chrysippe décrivait le νόσημα. Mais Sénèque présente aussi le *morbus* comme un état pathologique durable produit par de *frequentes neglectique... affectus*[56]. Autant dire que *morbus* réunit en lui les définitions à la fois du νόσημα et de l'ἀρρώστημα, et la série qui chez Chrysippe et Cicéron comportait trois degrés se réduit chez Sénèque à deux. Peut-être cette simplification tient-elle au dédain du moraliste pour les classifi-

---

51 *Ibid.*

52 Νόσημα μετ' ἀσθενείας: *ibid.*

53 *Tusc.* IV 23-30.

54 *Ir.* II 20, 1; *Ep.* 94, 13. Synonymes: *pronus* (*Ep.* 94, 13; 95, 37); *inclinabilis* (*Ep.* 94, 40).

55 *Ep.* 75, 11.

56 *Ep.* 75, 12. Même idée dans *Ep.* 85, 10; 106, 6.

cations dialectiques inutiles à la pratique de la sagesse. Mais il nous semble que ce qui décourage surtout Sénèque d'emboîter le pas à Cicéron et de reproduire la séquence *procliuitas/morbus/aegrotatio*, c'est le caractère très technique du dernier terme. *Procliuitas* et *morbus* sont des métaphores qui parlent d'elles-mêmes; *aegrotatio* en revanche, malgré une référence évidente à l'idée de maladie, est un terme assez rare et dont on ne saisit pas à première vue, si du moins l'on n'est pas un spécialiste du stoïcisme, en quoi il se distingue de *morbus*. Sénèque préfère renoncer à une métaphore — et à un concept — trop techniques, dès lors qu'ils risquent de n'être pas spontanément compris d'un lecteur profane. Dans un ordre d'idées voisin, souvenons-nous de l'exemple cité plus haut des métaphores traductrices de la notion d'ἀξία: nous avions remarqué, à côté de *aestimare/aestimatio*, traduction technique empruntée à Cicéron, les métaphores *taxare* et *censere/census*, plus quotidiennes et par là même plus pittoresques aux yeux du lecteur romain. Ici il s'agit non plus d'éliminer des images peu claires, comme dans le cas de la classification des maladies de l'âme, mais de doubler une terminologie latine déjà existante d'un jeu de métaphores plus expressives.

Le philosophe fixe donc des limites à son goût pour la métaphore, et ce sont celles-là mêmes que prescrivaient les rhéteurs. La métaphore ne paraît acceptable que si elle est immédiatement intelligible, que si l'analogie qui la fonde en logique est suffisamment évidente. Le précepte, dans l'esprit des rhéteurs, visait avant tout l'image littéraire. A plus forte raison est-il valable pour l'image philosophique qui s'efforce d'épauler le concept, voire de l'explorer: la métaphore doit être transparente à la raison, qu'elle la seconde ou qu'elle la guide.

*

Nous nous demandions en commençant s'il n'y avait pas quelque paradoxe à relier les deux notions de métaphore et d'abstraction: nous espérons maintenant avoir mis en évidence leur collusion. En premier lieu, la métaphore sert à dénommer le concept: c'est la métaphore-catachrèse, qui non seulement fournit un signe pour le concept, mais en propose d'emblée une première description. A cette occasion, nous avons pu apprécier le goût de Sénèque pour l'image vivace, mais aussi pour l'image simple, empruntée à des réalités familières au lecteur romain et capable de se faire entendre même des non-spécialistes. Or il s'est produit un effet pervers, que Sénèque ne pouvait certainement pas imaginer: aux yeux de ses contemporains peu philosophes, et *a fortiori* aux yeux du lecteur moderne mal informé d'une tradition stoïcienne qui ne nous est parvenue qu'à l'état de ruines, le prosaïsme de certaines métaphores, leur apparente ingénuité masquent la technicité du concept, dissimulent ses racines et font lire des banalités là où il faudrait savoir identifier des notions philosophiques rigoureusement définies. D'où, sur la personnalité de Sénèque, une méprise ébauchée dès l'Antiquité, et qui consiste à voir en lui un moraliste mondain, un rhéteur à l'affût de métaphores purement décoratives.

La seconde fonction de la métaphore consiste à faciliter la compréhension du concept en le mettant sous les yeux du lecteur: fonction illustrative et didactique certes, mais aussi plus que cela. L'usage de l'analogie permet de faire comprendre, voire d'explorer une idée ou une construction conceptuelle à partir d'une autre, plus familière et qui lui ressemble. Une réalité sera décrite dans les termes d'une autre mieux connue. Nous avons donné des exemples empruntés au droit. Mais il est une autre discipline, plus familière aux Romains que la philosophie, et à laquelle cette dernière emprunte aussi terminologie et métaphores: c'est la rhétorique. Il y aurait une étude à faire à ce sujet.

Enfin, à la frontière entre image et concept, se trouvent les métaphores que nous avons appelées «contraignantes»: des

images qui s'imposent à la conscience et à la fois suscitent et emprisonnent le concept. Chez Sénèque, qui adopte une doctrine déja constituée mais n'en est pas l'inventeur, ces images peuvent faire pressentir les raisons pré-logiques ou méta-logiques de son adhésion aux concepts stoïciens — avec toute la prudence qui s'impose quand on avance sur ces terres mystérieuses: la représentation de l'âme comme espace clos fait soupçonner que l'intériorité stoïcienne est pour lui une protection contre les angoisses existentielles. Cependant elle n'est pas un repli, mais une plénitude: l'infini de la sagesse se loge dans l'espace fini de l'âme.

Ces remarques, bien entendu, ne prétendent pas épuiser les fonctions ni les ressources de la métaphore. En s'appuyant sur les divisions rhétoriques, on peut dire que nous avons traité ici des rapports de la métaphore avec le *docere*; mais la métaphore est aussi un instrument du *mouere* et du *placere*. Du *mouere* d'abord, dans la mesure où elle s'efforce de persuader: car le directeur de conscience stoïcien ne s'adresse pas seulement à l'intelligence formelle. Son discours n'est pas un exposé de logique abstraite, mais la prédication d'un moraliste qui veut gagner le cœur autant que l'intelligence, afin d'opérer ce renversement de valeurs qui caractérise la conversion, avec les conséquences que cela implique pour la conduite et le mode de vie. Et ici encore la métaphore a sa place, puisqu'elle est, les traités de rhétorique l'enseignent, l'un des plus puissants instruments de la persuasion. Mais par ailleurs Sénèque ne croit pas devoir dispenser son discours d'être beau, et la métaphore œuvre aussi pour le *placere*. Notre objet n'était pas ici d'explorer toutes ces fonctions, dont l'étude est au demeurant l'objet de notre réflexion depuis des années[57]. Retenons que la métaphore va partout où va le langage philosophique: c'est pourquoi elle est un si bon poste d'observation.

---

[57] Cf. notre thèse, citée note 30.

DISCUSSION

M. Hijmans: I wish to thank you for a very lucid and interesting contribution: it has taught me a great deal. My question is a small and simple one. You state that in *Ep.* 74, 25 *(virtus) nihil vacare patitur loci, totum animum tenet, desiderium omnium tollit, sola satis est* the thought glides from metaphor to abstraction (*sola satis est*) and not the other way round. Would it be possible to take *satis* not so much as an abstract, but — especially in view of *desiderium* — as itself metaphorical? The implied comparison would be the body, hunger satisfied, the stomach full. I fully realize that in the context surrounding your quotation that metaphor plays no further role, but the comparison soul-body is never far from Seneca's mind.

Mme Armisen-Marchetti: Il est vrai que Sénèque aime les images empruntées à la nourriture et à la digestion et qu'il les utilise souvent par ailleurs. Cependant si dans *sola satis est* il y avait une métaphore, ce serait une métaphore tout à fait isolée et fugitive. Dans *nihil vacare patitur loci, totum animum tenet*, je lis une métaphore spatiale à cause de la présence simultanée de *vacare*, *loci*, *tenet*: c'est l'accumulation qui rend l'image sensible. Qu'un seul de ces termes apparaisse, et je n'oserais y voir une métaphore. Par votre question vous soulevez donc un problème fondamental et délicat: comment distinguer les images mortes des images encore sensibles? Je me suis donné dans ma thèse (voir *supra* n. 30) un certain nombre de critères qui ne lèvent pas toutes les hésitations, mais suffisent quand même à régler la plupart des cas.

M. Gigon: Je suis entièrement d'accord avec votre excellent exposé, spécialement en ce qui concerne la distinction entre les différents types de métaphores: 1) Dans les sciences naturelles la métaphore est un élément indispensable,

dès le début, avec Anaximandre: les phénomènes cosmiques lointains deviennent compréhensibles par l'analogie avec des phénomènes connus et évidents. On y peut comparer la parabole homérique et l'abondance de métaphores chez un Empédocle; 2) En psychologie la métaphore n'est pas moins fondamentale: elle visualise l'invisible; 3) La métaphore stoïcienne (cf. la thèse de L. Stroux sur les métaphores chez Zénon); à son propos, on est frappé par l'aisance avec laquelle Zénon, déjà, se sert de la métaphore commerciale. Normalement une telle métaphore sert à dévaloriser (alors que les métaphores destinées à souligner l'importance d'un sujet sont prises dans le vocabulaire soit de la religion soit de la guerre); mais Zénon n'a pas hésité à introduire (comme Platon?) la notion de valeur commerciale (ἀξία)!

Mme Armisen-Marchetti: Il serait trop expéditif de décrire tel champ métaphorique comme a priori dévalorisant, tel autre comme a priori laudatif. Les fondateurs du stoïcisme utilisent de nombreuses images, métaphores ou comparaisons, empruntées à des domaines très concrets. Leur souci premier semble avoir été de mettre à la portée de leurs auditeurs, au moyen d'images simples, des concepts souvent difficiles. Et pour cela ils n'ont pas craint de recourir à des analogies tout à fait quotidiennes et familières. On peut trouver le relevé des comparaisons qu'ils ont utilisées dans le livre de K.-H. Rolke, *Die bildhaften Vergleiche in den Fragmenten der Stoiker von Zenon bis Panaitios* (Hildesheim 1975).

M. Mazzoli: La Sua esposizione, che ho vivamente apprezzata, tocca uno dei punti di maggiore importanza critica ai fini del tema di mia specifica competenza, il pensiero di Seneca sulla poesia. Verso la fine Lei ha incluso la retorica tra i referenti principali della terminologia e metaforicità filosofica. Anche la poesia, da Lei non considerata, si lascia sfruttare altrettanto utilmente, purché opportunamente strumentalizzata: *Ep.* 59, 6 giustifica l'uso filosofico delle *imagines*, ma ne sposta la funzione dal lenocinio perseguito dai poeti al compito di *adducere in rem praesentem*, mediando e rendendo rapidamente intuibile l'astrattezza dei valori morali.

Mme Armisen-Marchetti: Poésie et rhétorique conduisent en effet à une problématique commune. La forme poétique et la métaphore ont en commun d'être des créations de l'imagination et de la sensibilité, c'est-à-dire des créations a-rationnelles, que Sénèque met au service du λόγος philosophique pour instruire et pour persuader.

M. Grimal: Le choix des métaphores dépend non seulement du sujet parlant, mais des habitudes d'esprit que l'on suppose familières à l'auditeur et, plus généralement, à la société qui reçoit le discours. Si les stoïciens, dès Zénon, recourent à des métaphores commerciales (avec la notion d'ἀξία), cela s'explique peut-être par le milieu d'où Zénon est issu: Chypre, si proche de la Phénicie, et cela en un temps où, après Alexandre, les échanges commerciaux sont plus intenses que jamais en Egée.

Si Sénèque emploie si souvent des métaphores empruntées à la gladiature, ce n'est pas qu'il aimât les jeux sanglants, c'est parce qu'il parlait un langage familier à tous. De même les termes de la vie financière étaient usuels, dans une société où le crédit, le prêt à intérêt, etc. étaient d'usage courant, comme le montre la vie financière révélée par les tablettes de Pompéi (v. les travaux de Jean Andreau, en particulier *Les affaires de Monsieur Jucundus* [Rome 1974]).

Mme Armisen-Marchetti: Il est clair que Sénèque est attentif à son lecteur: il choisit des images qui lui parlent aisément, n'hésitant pas à proposer, à côté (ou à la place) des métaphores héritées des anciens stoïciens, d'autres métaphores spécifiquement romaines (*census / censere*), ou encore sacrifiant des images parce qu'elles ne parlent plus à un lecteur de culture romaine (j'ai donné l'exemple de la classification des maladies de l'âme, mais il y en aurait d'autres).

M. Grimal: Il convient d'établir des distinctions très nettes entre les métaphores qui remontent à l'ancien stoïcisme et celles qui sont introduites par Sénèque. La psychologie stoïcienne étant matérialiste, tout ce qui concerne l'âme comme substance, matière susceptible de recevoir une forme, une empreinte, une couleur, des qualités, etc. est reçu et accepté par Sénèque avec

l'enseignement de l'Ecole. Il en déduit diverses conséquences, par exemple l'incompatibilité, en une même âme, du Bien et du Mal. C'est pour lui une vérité d'ordre physique. En revanche, quand il réfléchit sur le rôle d'un maître dans la découverte de la Sagesse, il compare sa propre expérience à ce qu'implique le matérialisme stoïcien et insiste sur la notion de *forma*, de σχῆμα, qui prend pour lui une réalité vécue. Et encore: l'âme enclose, à l'intérieur d'un espace limité, suggère les images militaires — en les justifiant — qu'il trouvait dans l'enseignement de Sextius le Père. On discerne comme un mouvement incessant entre la métaphore héritée et la métaphore ressentie et vivifiée.

Mme Armisen-Marchetti: Il existe, surtout dans le domaine de la psychologie, ce que j'ai appelé dans ma thèse (*Sapientiae facies. Etude...*) de «fausses images», c'est-à-dire des formules qui ne sont pas des métaphores, mais qu'il faut considérer au sein du matérialisme stoïcien comme l'expression propre du concept. A l'instant j'ai cité l'exemple de la «maladie» et de la «santé» de l'âme. Néanmoins ces «fausses images» stimulent l'imagination de Sénèque et servent de point de départ à des constructions proprement métaphoriques. Ainsi l'âme, substance matérielle de type biologique, est contenue dans des limites finies. Sur ce concept, qui n'est pas une image, Sénèque bâtit ses propres métaphores, et la conception de l'âme comme espace fini aboutit à l'image de la forteresse.

M. Lana: Ho ascoltato con viva soddisfazione l'*exposé* di Mme Armisen, ritrovandovi le dati di chiarezza e di finezza di analisi che ho apprezzato nel volume *Sapientiae facies*. Propongo una piccola integrazione al suo *exposé*. E' vero che anche Seneca, e per esperienza sua diretta, è ben consapevole della *patrii sermonis egestas*, e lamenta talora la difficoltà che incontra nel rendere in latino i concetti stoici. Tuttavia non è sempre così: talora la scelta del termine latino in luogo della traslitterazione del termine greco è, da parte di Seneca, intenzionale. Cito un caso nel quale la scelta del vocabolo latino per rendere un termine tecnico greco è intenzionale e risponde alla funzione — a mi non di rado Seneca indulge — dell'autoironia. Nell' *Ep.* 54, egli riferisce a Lucilio di un attacco d'asma che lo ha colpito: ... *nullum* [*i.e. genus malae*

valetudinis] *mihi ignotum est. Uni tamen morbo quasi adsignatus sum, quem quare Graeco nomine appellem nescio: satis enim apte dici suspirium potest* (§ 1). La scelta del vocabolo latino *satis aptum* è polemica: infatti Celso *De medicina* IV 8, dedica un capitolo all'asma, che designa con il vocabolo greco; la scelta è anche autoironica, perché il vocabolo *suspirium* lo troviamo graffito a Pompei per designare un gladiatore «trace» come *puellarum suspirium*, come colui per il quale tutte le ragazze di Pompei «sospiravano» d'amore. Ma Seneca anche a riguardo dell'uso di vocaboli greci non è sistematico: altrove — e ancora in funzione d'autoironia — usa vocaboli greci: p.es. *Ep.* 83, 4: *crisis*; § 5: *hiera*; *psychrolutes* (ma altrove, *Ep.* 53, 3: *vetus frigidae amator*).

Ancora una riflessione. A proposito della funzione della metafora *demonstrandae rei causa* può essere chiarificatore un riferimento esplicito alla teoria retorica dell' ἐνάργεια/*evidentia*. L'uso della metafora, in tale prospettiva, serve a innalzare il livello espositivo dal grado della semplice σαφήνεια a quello dell' ἐνάργεια, che vuole, appunto, *audientem in rem praesentem adducere*. Essa svolge, quindi, nel testo filosofico una funzione analoga a quella della citazione poetica, di cui Seneca giustifica l'uso al fine di rendere più convincente il discorso filosofico.

Mme Armisen-Marchetti: Je vous remercie pour l'exemple du *suspirium*, qui est tout à fait savoureux et révèle l'humour de Sénèque. Quant à l'ἐνάργεια comme effet expressif de la métaphore, j'y avais songé pour ma part, et j'avais prévu, lors de la publication de cet exposé, de la signaler dans une note (cf. *supra* p. 111 n. 28).

M. Soubiran: Trois détails d'abord sur les textes que vous avez cités: en *Ben.* II 34, 2, *canem et venaticum et marinum et sidus*, on peut se demander si *sidus* désigne l'ensemble de la constellation du Grand Chien, dont la forme rappelle (avec beaucoup de bonne volonté!) celle de l'animal, ou seulement — et ceci serait plus conforme au sens habituel de *sidus* — son étoile principale, la plus brillante du ciel, Sirius, l'étoile de la «canicule». Dans ce dernier cas, ce ne serait pas une analogie de forme, si vague soit-elle, qui justifierait la catachrèse, mais une relation plus abstraite («mordant» de la chaleur?).

Dans la formule que vous citez (*Ep.* 59, 6) sur les métaphores trop hardies, *ut non temerarias, ita quae periculum sui fecerint*, n'est-ce pas plutôt *periculum sui* que *temerarias* qui traduit le κινδυνώδης de Démétrius? Le sens serait: une métaphore certes adéquate à son objet, c'est-à-dire pertinente (*non temerarias*, «qui n'est pas adoptée au petit bonheur»), mais tout de même «risquée».

En *Ben.* IV 12, 1, dans *ad haec verba demonstrandae rei causa descendimus*, le verbe *descendere* ne sous-entend-il pas le recours à un procédé, sinon bas et indigne, du moins auquel on se résigne avec un peu de regret, faute de mieux?

Plus généralement, votre argumentation s'appuie de manière convaincante sur les théories de la rhétorique, Aristote en tête. Peut-on penser que Sénèque avait lu Aristote, ou le connaît-il seulement par des intermédiaires plus ou moins scolaires? Dans le domaine de l'origine du langage, auquel vous touchez dans votre exposé, n'y aurait-il pas des données à prendre chez Varron, par exemple, et chez ses commentateurs modernes (J. Collart, H. Dahlmann, K. Barwick)? Le livre récent de Fr. Desbordes et M. Baratin sur les théories linguistiques de l'Antiquité (qu'après un long dédain on tend à réhabiliter) pourrait aussi être utilisé dans cette perspective. Mais elle reste secondaire dans votre étude, et l'on se rappellera, avec M. Mazzoli, que Sénèque n'a guère d'estime pour les grammairiens...

Mme Armisen-Marchetti: Je réponds dans l'ordre à vos trois remarques:

1) A propos du *sidus* du Chien: *sidus* peut désigner en latin aussi bien une constellation entière qu'une étoile de cette constellation ou encore une étoile isolée. Il faut de la bonne volonté, c'est vrai, pour reconnaître dans la constellation du Chien la forme du corps de l'animal. Si elle a été nommée ainsi, c'est à cause de la proximité de la constellation d'Orion le chasseur et de celle du Lièvre. Il manquait, pour compléter le tableau de chasse, un «Chien»: l'imagination des astronomes a fait le reste (cf. le livre de A. Le Boeuffle, *Les noms latins d'astres et de constellations* [Paris 1977]).

2) (*translationes*) *ut non temerarias ita quae periculum sui fecerint*: votre traduction est aussi la mienne. *Temerarias* et *periculum sui* appartiennent au même ordre d'idées; ce n'est qu'une question de degré. Une *translatio* «téméraire» est une métaphore qui repose sur une analogie insuffisante, et c'est cela

que Démétrius veut dire par κινδυνώδης. Cependant même une bonne image prend un «risque» (*periculum*), celui de n'être pas comprise. Une image sans «risque» est une image évidente, donc plate, et le plus souvent banale. Il est possible aussi que ces notions de «hardiesse» et de «danger» des métaphores rejoignent dans l'esprit de Sénèque la polémique qui oppose partisans d'un style classique et mesuré, et partisans d'un style sublime mais risquant le mauvais goût. Des échos de cette polémique se trouvent dans le *Traité du Sublime* (33, 1) et chez Pline le Jeune (*Ep.* IX 26).

3) Tel est bien le sens que je donne moi-même à *descendere*. Sénèque utilise-t-il directement Aristote? C'est bien difficile à dire, d'autant qu'il ne s'exprime que par allusions brèves et dispersées. Au premier siècle ap. J.-C., les thèses aristotéliciennes sur la métaphore appartiennent à la vulgate scolaire. Quant à la façon dont les stoïciens décrivaient l'origine et la formation du langage, elle nous est suffisamment connue à travers le *De dialectica* d'Augustin, excellemment commenté par J. Pépin (*Saint Augustin et la dialectique* [Villanova University Press 1976]). J'ai aussi utilisé, bien sûr, K. Barwick, *Probleme der stoischen Sprache und Rhetorik* (Berlin 1957).

M. Mazzoli: A proposito della metaforicità *demonstrandae rei causa* Lei afferma giustamente che l'uso dell'analogia permette di far capire, cioè di esplorare un' idea o una costruzione concettuale partendo da un'altra che le assomiglia. E' esattamente ciò che Seneca afferma in *Ep.* 120, 5, riconoscendo nell'ordine fisico i modelli per la costituzione dei concetti morali: *quae sit haec analogia dicam. Noveramus corporis sanitatem: ex hac cogitavimus esse aliquam et animi. Noveramus vires corporis: ex his collegimus esse et animi robur...: ex his ergo speciem ingentis boni traximus.*

Mme Armisen-Marchetti: Dans le passage de la *Lettre* 120 que vous citez, il faut distinguer deux moments successifs. Sénèque décrit à la suite deux formes différentes d'*analogia. Noveramus corporis sanitatem ... esse et animi robur* est une analogie heuristique. Sénèque infère d'un domaine connu (le corps) à un domaine moins connu et supposé analogue (plutôt: supposé de même nature, étant donné le caractère matérialiste de la psychologie stoïcienne), qui est l'âme. C'est bien, en effet, le mouvement de certaines métaphores *demon-*

strandae rei causa, telles que je viens de les décrire dans mon exposé. C'est, surtout, le mouvement des analogies heuristiques des *Questions Naturelles* dont je parle au chapitre V de mon livre *Sapientiae facies*. Mais dans la suite de la *Lettre* 120, au § 5, Sénèque passe à un autre type d'analogie. *Aliqua benigna facta, aliqua humana, aliqua fortia nos obstupefecerant: haec coepimus tamquam perfecta mirari* [...]. *Ex his ergo speciem ingentis boni traximus*. Il s'agit maintenant de l'idée (qui remonte aux anciens stoïciens) que c'est en observant des actes inspirés par telle ou telle vertu que les hommes se sont donné la notion de vertu, *speciem boni*. Sénèque, à la suite de ses maîtres stoïciens, décrit ainsi la démarche même de l'abstraction créatrice des concepts éthiques, et cela n'a plus rien à voir avec la métaphore.